This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

Ref.
~~AD684~~
~~L699c~~

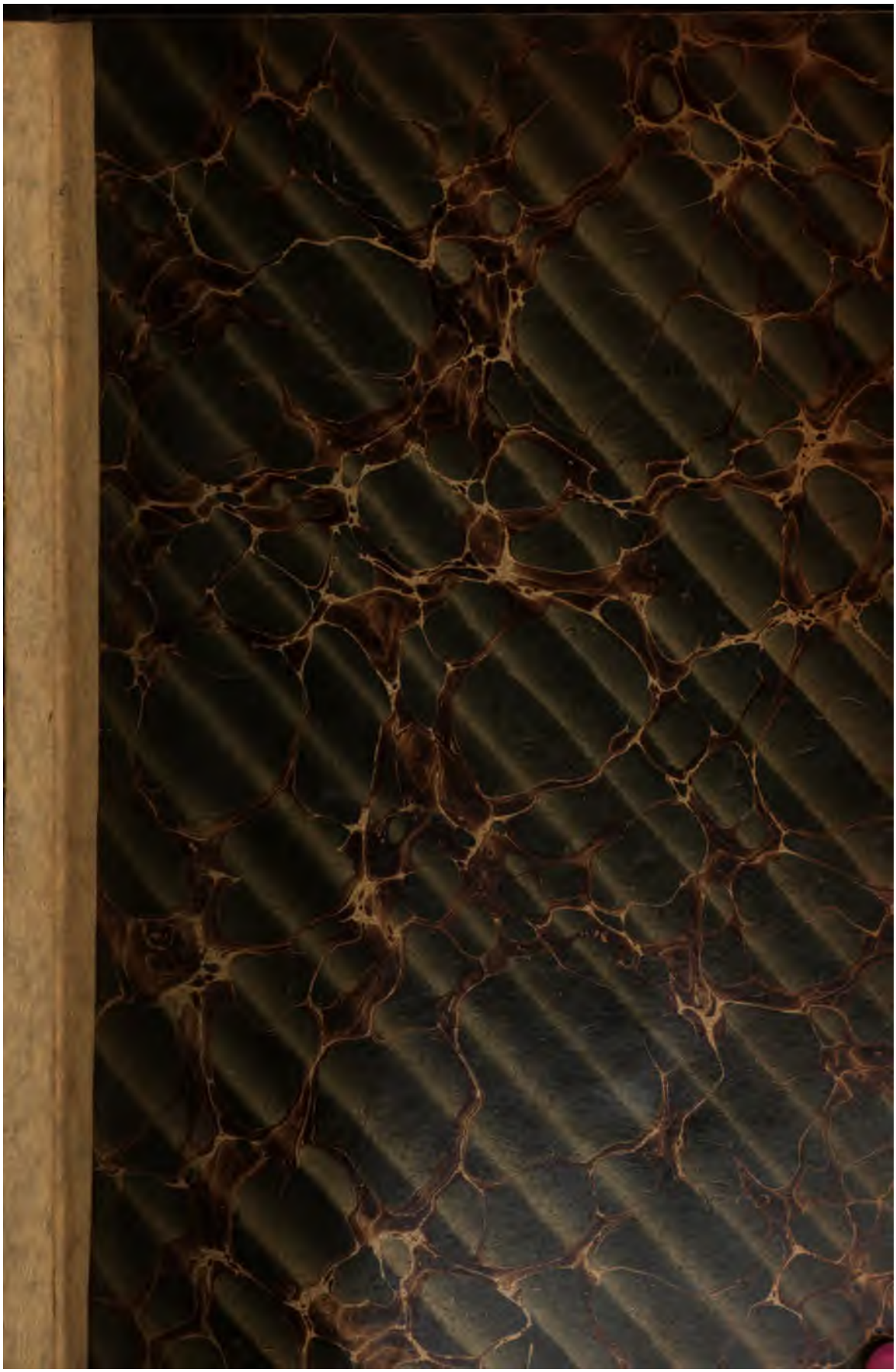
LIBRARY

OF THE

DIVINITY SCHOOL.

Recd

4 April, 1893.



Ref.
AD684
L699c

SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG
CHRISTO ET ECCLESIAE
VE RI TAS

LIBRARY
OF THE
DIVINITY SCHOOL.

Rec'd
4 April, 1893.

ENCYCLOPÉDIE

DES

SCIENCES RELIGIEUSES

SAINT-GERMAIN — IMPRIMERIE D. BARDIN
80, rue de Paris.

ENCYCLOPÉDIE

DES

SCIENCES RELIGIEUSES

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION

DE

F. LICHTENBERGER

DOYEN DE LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE PARIS

TOME VI

—

GUISES — IPÉRIUS

PARIS

LIBRAIRIE SANDOZ ET FISCHBACHER

G. FISCHBACHER, SUCCESSEUR

33, RUE DE SEINE, 33

—

1879

APR 4 1893

Divinity School.

Ref
BL
31
.E5
v. 6

ENCYCLOPÉDIE

DES

SCIENCES RELIGIEUSES

GUISES (Les), princes cadets de la maison de Lorraine, sont issus de René II; Claude, le fils de ce dernier, naturalisé Français avant l'âge de 10 ans, fut envoyé à la cour de Louis XII en 1506 et mis en possession des terres et seigneuries situées en France, Normandie, Picardie, Hainaut et Provence à la mort de son père 1508. En 1513 il épouse Antoinette de Bourbon, fille de François de Vendôme (arrière grand-père de Henri IV) et de Marie de Luxembourg, comtesse de Saint-Pol; il ne tarde pas à gagner la faveur de François Ier qui, pour reconnaître ses services militaires, lui confie le gouvernement de la Champagne et de la Bourgogne, érige le comté de Guise en duché-pairie 1526, ajoute à ces charges et à ces honneurs des dons en argent et des pensions. Claude, secondé par son frère le cardinal Jean de Lorraine, fonde la grandeur de la maison de Guise qui, par ses alliances, par les talents de plusieurs de ses membres et surtout par son ambition sans scrupules, réussira dans la seconde moitié du seizième siècle tantôt à diriger les affaires de la France, tantôt à tenir en échec le pouvoir royal. Il mourut en 1550, laissant une nombreuse famille : François duc de Guise, Charles cardinal de Guise, puis de Lorraine, Claude duc d'Aumale, le cardinal Louis, François prieur de Malte, René, marquis d'Elbeuf et quatre filles dont l'une, Marie, était reine d'Ecosse.

I. François de Guise. Né au château de Bar le 17 février 1519, comte puis duc d'Aumale, avait épousé en 1548 Anne d'Este, fille d'Hercule duc de Ferrare et de Renée de France, et succédé à Claude comme duc de Guise et chef de la maison. « On lui connaît bien peu d'égaux dans tous les pays pour ce qui est du conseil, de la conduite et de la valeur militaire ; » ce jugement porté par le vénitien Barbaro a été ratifié par les contemporains et avec certaines réserves par l'histoire. François, jeune encore, s'illustre par des actions d'éclat dans la campagne du Luxembourg et à Boulogne ; il prend part à l'expédition de Lorraine et se place hors de pair par la défense de Metz. Malheureusement l'ambition dynastique des Guises, qui se disaient les héritiers de la maison d'Anjou, entraîna le duc et son frère Charles dans des

intrigues et des entreprises hasardeuses qui faillirent attirer de grands malheurs sur la France. Henri II signe le 25 février 1556 à Vaucelles une trêve de cinq ans avec l'empereur et le roi Philippe; mais le cardinal Charles avait conclu dès le mois de décembre 1555 avec le pape Paul IV, un pacte secret, par lequel le roi de France prenait les Caraffa sous sa protection et recevait du pape promesse d'investiture du royaume de Naples pour un de ses fils. Tout fut mis en œuvre pour rompre la trève : Diane de Poitiers, le légat du pape, François qui comptait bien prendre pied à Naples, Charles qui visait à la tiare décident le roi à porter la guerre en Italie. Guise à la tête d'une armée passe les Alpes, s'empare de quelques places, mais au lieu de s'établir solidement dans le nord, il pousse droit au sud. Le pape, menacé dans ses Etats par les Espagnols, le force de revenir sur ses pas, un ordre formel de Henri II le rappelle en France. « Partez, lui dit Paul IV ; aussi bien vous avez fait peu de chose pour le service de votre roi, moins pour l'Eglise et rien du tout pour votre honneur. » Pendant que François compromettait ainsi sa réputation dans une campagne malencontreuse, les Espagnols, vainqueurs à Saint-Quentin, étaient maîtres de nos provinces du nord : il ne tenait qu'à eux de marcher sur Paris ; les lenteurs de Philippe II, l'indiscipline de son armée, l'héroïque énergie de Coligny qui résista pendant dix-sept jours dans Saint-Quentin, épargnèrent à la France de plus grands désastres. Les deux frères, débarrassés du connétable de Montmorency et de Coligny prisonniers, sont chargés par Henri II de rétablir la situation et de sauver le pays, l'un comme chef des finances et de l'administration intérieure, l'autre comme lieutenant-général du roi, représentant S. M. par tout le royaume avec des pouvoirs illimités ; ils ne furent pas au-dessous de la confiance du roi ni de l'attente de la France. Dès le mois de janvier 1558 une armée, sous les ordres du lieutenant-général, reprend l'offensive, enlève Calais aux Anglais et par ses succès prépare les voies à un traité de paix. La fortune semblait en ce moment sourire aux Guises : leur nièce Marie Stuart épouse en avril le Dauphin François, l'Espagne essaie de les gagner à ses intérêts et leur fait entrevoir le grand rôle qu'ils pourront jouer comme chefs catholiques en France (conférence entre Perrenot de Granvelle et le cardinal de Lorraine). Mais leur domination fut de courte durée, car sur la fin du règne de Henri II, Montmorency et son parti avaient repris toute leur influence et la paix de Cateau-Cambrésis fut conclue malgré les objections et contre le vœu du duc. La mort de Henri II changea subitement la face des affaires; le cardinal et son frère, oncles du jeune roi, deviennent tout-puissants et vont assumer la responsabilité d'une politique à outrance que leur ambition plus encore que leur fanatisme peut expliquer, mais que rien ne saurait justifier. Dans la première période de sa vie, François de Guise, quoique « fasciné par les enchantements de son frère le cardinal, » a été un vaillant homme de guerre, il a servi loyalement son roi et son pays. A partir de l'avènement de François II il devient chef de parti, obéit aux conseils, sinon aux ordres de Philippe II qu'il a énergiquement

combattu naguère ; il donnera sans hésiter le signal de la guerre civile. Pour bien apprécier sa conduite depuis 1560 il convient de ne pas oublier les droits incontestables des princes du sang, de ne pas confondre les intérêts de la France et ceux du catholicisme, de rappeler les demandes formelles des Etats en faveur de la liberté de conscience et les édits de tolérance publiés par le gouvernement et violés par les Guises. Les chefs du parti catholique n'avaient pas, il s'en faut, le monopole du patriotisme et, de ce qu'ils ont partagé les passions religieuses du peuple de Paris, il ne s'ensuit pas, comme le prétendent leurs panégyristes, qu'ils aient sauvé l'unité et les traditions nationales. François II, pupille choisissant ses tuteurs, donna la charge de toutes choses à ses deux oncles, dont l'un eut le soin de ce qui regarde la milice et l'autre des affaires civiles ; Montmorency, les Châtillon, Antoine de Navarre et son frère durent céder, malgré leurs services ou leurs droits, devant l'ascendant des Lorrains. François est investi de la dignité de grand-maître arrachée à Montmorency, Brissac remplace Coligny dans le gouvernement de la Picardie, des lieutenants-généraux dévoués sont envoyés dans les provinces pour surveiller les gouverneurs suspects. En même temps les tout-puissants ministres prennent les mesures les plus sévères contre les calvinistes, défendent sous peine de mort les assemblées secrètes, font exécuter Du Bourg, poussent au désespoir la noblesse par des retranchements de pensions et par des refus hautains. La conjuration d'Amboise, habilement prévenue par le duc de Guise et réprimée sans pitié par son frère, semble justifier la politique suivie depuis le commencement du règne ; mais on ne tarda pas à s'apercevoir que les supplices et les menaces n'arrêteraient pas les *mal-contents* ; Condé, impliqué dans le complot, oblige par ses déclarations courageuses et par ses défis, le duc lui-même à proclamer son innocence ; les Bourbons se concertent, Catherine de Médicis se met en rapport avec *les sires des fleurs de lis* et les Châtillon ; de tous côtés, dans les parlements, dans les grandes villes, on réclame des réformes. Les Guises cèdent, quoique le duc ait obtenu de la faiblesse du roi les pleins pouvoirs d'un lieutenant-général ; l'Hospital remplace Olivier dans la charge de chancelier et publie l'édit de Romorantin qui, en attribuant la connaissance et la recherche de l'hérésie aux évêques, sauve la France de l'Inquisition espagnole ; une assemblée de notables, convoquée à Fontainebleau, demande la tenue prochaine d'un synode national, si le pape refuse de réunir à bref délai le concile œcuménique et décide la reine mère et les Guises à faire appel aux Etats généraux, malgré « les inconvénients qui pourraient en naître, en saison où il y avait division, le roi n'ayant que dix-sept ans et les mœurs des sujets étant corrompues. » Le duc François prit une attitude très ferme à Fontainebleau, mit papiers sur table, rendit raison de la charge qui lui avait été confiée touchant la gendarmerie et les forces du royaume qu'il jugeait insuffisantes pour la garde des frontières et pour assurer la tranquillité intérieure ; il déclara s'en remettre pour la religion à de plus doctes que lui, résolu toutefois à ne se laisser détourner par

aucun concile de l'observation du culte de ses pères. La cour s'était établie à Orléans où devaient se réunir les Etats généraux ; une grande agitation régnait dans le pays, les Bourbons et les Guises se disposaient à faire un effort suprême, ceux-ci pour conserver le pouvoir et écraser l'hérésie, ceux-là pour renverser les Lorrains et obtenir la liberté de conscience. L'arrestation et la condamnation de Condé déconcertent les huguenots en les privant de leur chef; François et son frère veulent profiter du désarroi de leurs ennemis pour tenter un coup de force et pour exiger des députés, des officiers de la couronne, de tous les sujets une profession de foi catholique. Toutes les mesures étaient prises, le succès semblait assuré lorsque le jeune roi vint à mourir subitement, laissant le trône à Charles IX âgé de 11 ans (5 décembre 1560) Catherine de Médicis, d'accord avec Antoine de Navarre, prend aussitôt le pouvoir en mains, et essaie de sauver l'autorité royale en soutenant tour à tour chacun des partis rivaux. Le duc, à la différence de son frère le cardinal qui abandonne la partie et se retire dans son diocèse, reste à son poste, tient tête à ses ennemis et attend les événements. Les Etats réunis d'abord à Orléans, puis à Pontoise, ne se montrent pas favorables à ses desseins : loin de seconder les projets des catholiques ardents, le Tiers prie qu'il « plaise au roi présider au concile national avec nos seigneurs les princes, gens doctes de bonne vie et mœurs l'assistant et ordonner que tous les articles révoqués en doute y soient décidés et résolus par la seule parole de Dieu » (Cahier général du tiers-état à Pontoise). La noblesse, d'accord avec lui, demande que l'Etat soit réformé en même temps que l'Eglise et prétend exiger des comptes de ceux qui ont administré les finances sous les deux derniers règnes ; elle refuse aux Guises la même qualification qu'aux princes du sang. François, pour avoir raison des nombreux ennemis de sa personne et de ses croyances, comptait sans doute sur lui-même et sur l'énergie de son parti, mais il ne négligeait pas pour cela d'obtenir et de mériter l'appui de Philippe II, « aux conseils duquel il désirait obéir pour le maintien de l'honneur de Dieu » et qu'il remerciait chaudement, « comme Français du soin qu'il lui plaisait avoir de la conservation de tout le royaume. » Philippe II, à vrai dire, non plus que le duc de Guise, n'avaient lieu de se féliciter de la situation de la France et des dispositions des grands corps de l'Etat. Catherine de Médicis, à la suite de violences commises sur les huguenots de Beauvais, avait publié un édit ordonnant de mettre en liberté les détenus pour cause de religion et autorisant ceux des sujets du roi qui s'étaient enfuis depuis l'avènement de François II à revenir, pourvu qu'ils vécussent désormais catholiquement. L'Espagne et ses partisans français crièrent au scandale, et la régente crut devoir porter l'affaire devant la cour des pairs (juillet 1561). Le duc de Guise fut à cette occasion l'organe violent et emporté des catholiques les plus rigides. Ses menaces ne firent pas grand effet, et ce fut à peine si les mesures restrictives de l'édit de juillet passèrent à trois voix de majorité sur cent cinquante votants;

pour donner plus de valeur à une décision qui avait rencontré tant d'adversaires et que les plus sages jugeaient inexécutable, le duc « déclara haut et ferme que son épée ne tiendrait jamais au fourreau quand il s'agirait de faire sortir effet à cet arrêté. » Mais déjà six mois après, à la suite du colloque de Poissy, les membres des Parlements de France, réunis à Saint-Germain (janvier 1562), se prononcèrent en faveur de la tolérance et donnèrent leur approbation aux sages et patriotiques projets d'apaisement du chancelier de l'Hospital ; l'édit de janvier, en plaçant les calvinistes et leur religion sous la protection de la loi, semblait destiné à clore l'ère des dissensions. Malheureusement, il servit de prétexte aux fanatiques et aux ambitieux pour appeler le peuple aux armes et Guise tira son épée du fourreau, non plus pour défendre, mais pour détruire un édit du roi. Condé avait été réhabilité ; sur la demande expresse de Catherine qui « pensait que cela lui donnerait quelque repos, » le prince et le duc s'étaient réconciliés et promis, « comme ils étaient proches parents, de demeurer bons amis » (24 août 1561) ; procès-verbal avait été dressé par les secrétaires d'Etat, de cet *appointement* qui fut plus solennel que sincère. Une réconciliation qui s'était faite peu de temps auparavant eut des suites bien autrement graves et changea promptement la situation des partis. Le jour de Pâques 1561, Montmorency et Guise s'étaient rapprochés et unis pour combattre leurs ennemis communs et avaient formé avec le maréchal Saint-André, sous le patronage de l'Espagne, une association qu'on a appelée le Triumvirat. Il s'agissait pour les nouveaux alliés de défendre leurs biens et leurs richesses menacés par les projets de réforme des Etats, leur influence annulée par la politique de la reine mère et leur religion mise en péril par les édits de tolérance. Philippe II, « chef et conducteur de toute l'entreprise, » devait porter plainte à Antoine de Navarre sur les encouragements donnés par lui à l'hérésie, le « retirer par promesses et blandices de sa méchanceté et malheureuse délibération, » et s'il n'y réussissait pas, l'attaquer à force ouverte et l'expulser de France. Guise avait commission d'extirper tous ceux de la nouvelle religion et d'effacer entièrement le nom de la famille et race des Bourbons. La faiblesse d'Antoine de Navarre dispensa pour le moment les Triumvirs et leur allié d'en venir à ces mesures extrêmes ; le chef de la maison de Bourbon, en se convertissant au catholicisme, donna une apparence de légalité aux résistances et aux protestations de Guise et de son parti ; l'entrevue de Saverne, qui cachait une intrigue habilement ourdie par le cardinal, fournit à François l'occasion de rappeler à Christophe de Wurtemberg son origine allemande et ses droits au titre de prince d'empire et surtout de mettre les luthériens en défiance des calvinistes. Ceux-ci ayant perdu l'appui du premier prince du sang, ne pouvant plus compter sur le concours effectif de tous les luthériens d'Allemagne, en étaient réduits à se confier à Catherine de Médicis et à préparer les armes pour faire respecter l'édit de janvier. Guise, appelé à Paris par Antoine de Navarre, qui ne pouvait forcer tout seul le

prince de Condé à quitter la capitale, reçut l'ordre de la reine mère de rejoindre la cour établie à Monceaux ; il se disposait à obéir à cet ordre, quand en passant à Vassy, il s'attaqua, lui et son escorte, à des religionnaires inoffensifs, rassemblés dans une grange pour célébrer leur culte : le massacre dura une heure ; soixante personnes, hommes et femmes, périrent ; deux cents furent blessées. Guise, en se jetant dans la mêlée, on ne sait pour quoi faire, reçut « trois coups qui toutefois n'eurent pas si grande portée. » En apprenant cet odieux attentat, le cardinal s'est écrié, dit-on : « Mon frère a tort. » Quant à celui-ci, en admettant même qu'il ait eu des regrets ou des remords dans la suite, il a pris le temps de la réflexion, puisque dans la journée même, alors que le calme avait succédé à la passion, il répondit à ceux qui invoquaient l'édit de janvier : « Voilà qui fera la rescision de ce détestable édit, » en portant la main à son épée. Après cela il change d'itinéraire, et au lieu de se rendre à la cour, il se dirige sur Paris et y fait son entrée solennelle par la porte Saint-Denis, aux acclamations de la foule qui reçoit avec enthousiasme le *Défenseur de la foi*. A lire les relations du temps, on se croirait en pleine anarchie de la Ligue : rien n'y manque, ni le prévôt des marchands, ni le corps municipal, ni l'Espagne qui voit avec bonheur « les choses encheminées à ce que de longtemps elle a désiré, qu'il y ait bonne et sûre intelligence entre les principaux princes et seigneurs pour la conservation de la religion, bien et repos de la France, des Etats voisins et généralement de toute la chrétienté. » Cependant Guise, qui n'avait pas l'ambition effrénée de son fils le Balafré, aime mieux dominer sous le nom du roi plutôt que de disputer le pouvoir à Catherine de Médicis ; sous prétexte qu'il doit répondre à l'Etat de la conservation de Charles IX, il oblige la cour à revenir à Paris, puis, dans les deux requêtes au roi et à la reine, il demande avec ses alliés que l'exercice de la religion catholique seule soit autorisé dans le royaume, s'engageant à se retirer « au bout du monde si besoin était, » dès qu'on aurait fait droit à sa réclamation. La politique de bascule ne permettait pas à Catherine de prendre les Triumvirs au mot, en souscrivant aux conditions qu'ils posaient, et la guerre civile devenait inévitable. Le duc s'empare du commandement suprême de l'armée catholique ; il déploie les talents, le courage et parfois la générosité d'un grand homme de guerre ; au siège de Rouen il dirige les opérations des assiégeants, après la prise de la ville il essaie d'arrêter la fureur des soldats ; à Dreux, il décide du sort de la journée en observant une prudente réserve qui rappelle à Montaigne la tactique de Philopœmen, mais qui n'a pas été jugée par tous avec une égale faveur. Resté seul chef des troupes *royales* depuis que le roi de Navarre et Saint-André avaient péri et que le connétable était prisonnier, il se dispose à enlever aux calvinistes leur grande place d'armes, Orléans. Le siège est poussé avec vigueur, l'assaut est commandé pour la nuit suivante, lorsque le 18 février, Poltrot de Méré frappe mortellement le duc d'un coup de feu à l'épaule droite. François de Guise vécut quelques jours encore ; il reçut la visite de

Charles IX et de la reine mère, se sentit la force de leur donner de sages conseils et mourut le 24 février 1563 en bon chrétien et en vaillant soldat. Pour résumer en deux mots le rôle qu'il a joué dans des temps troublés, on a dit qu'il a rendu des services incontestables à la France, mais qu'il les lui a fait payer trop cher : il n'était pas plutôt devenu utile à l'Etat, que ses exigences et son fanatisme en faisaient un sujet dangereux. Le duc de Guise laissa quatre fils et une fille : Henri, prince de Joinville, Charles, marquis, puis duc de Mayenne, Louis, cardinal de Guise, François et Catherine-Marie, qui épousa, en 1570, Louis de Bourbon, duc de Montpensier.

II. Charles de Lorraine. Né le 17 février 1524 à Joinville, archevêque de Reims en 1538, cardinal en 1547, titulaire de dix évêchés et d'un grand nombre d'abbayes, fut l'homme le plus distingué de sa maison et un des prélats les plus instruits et les plus éloquents du seizième siècle ; homme d'Etat plus encore qu'homme d'Eglise, il subordonna presque toujours les intérêts spirituels dont il affectait d'avoir grand souci aux considérations politiques que lui dictait moins son patriotisme que l'ambition dynastique de sa famille ; tour à tour partisan des réformes et adversaire implacable des hérétiques, il se fit craindre et détester de la cour de Rome et abhorrer des calvinistes qui s'en prenaient à ce « prêtre » de toutes les rigueurs et de toutes les injustices dont ils étaient les victimes ; magnifique et prodigue, il eut des créatures et peu d'amis, parce que « en sa prospérité il était insolent et aveuglé, ne regardant guère les personnes et n'en faisant de cas ; » toujours besogneux, malgré les 300,000 écus de revenus que lui valaient ses bénéfices et la pension payée par l'Espagne, il prenait de toutes mains et ne reculait même pas devant des actes d'indélicatesse pour se procurer de l'argent. Dès 1547, il se rend à Rome sous le prétexte de présenter à Paul III l'hommage d'obédience filiale de Henri II, mais en réalité pour nouer une alliance avec ce pape et pour se mettre en rapport avec les exilés napolitains « qui sur l'aveu du roi étaient prêts à bailler gens et argent et à mettre un des frères du cardinal dans le royaume de Naples. » Cette chimère, il la poursuivit longtemps ; c'est elle qui fit du cardinal l'adversaire résolu de l'Espagne, qui le décida plus tard à blâmer toutes les tentatives de réconciliation entre Henri II et Charles-Quint, à faire rompre la trève de Vaucelles, à conseiller l'expédition d'Italie qui fut confiée à son frère, à s'opposer enfin tant qu'il put au traité de Cateau-Cambrésis. Cependant, lorsque cette paix fut signée, le cardinal changea ses batteries ; éclairé sur ses intérêts par Granvelle, il se rapproche de l'Espagne et prend en main la défense du catholicisme. Il arrache à la faiblesse de Henri II l'approbation des mesures de rigueur contre les hérétiques et provoque l'arrestation des membres du Parlement qui étaient « infectés et contaminés. » « Quand cela ne servirait qu'à faire paraître au roi d'Espagne que vous êtes ferme en la foi, encore y devez-vous aller franchement et de grand courage, afin de donner aussi curée à tous ces princes d'Espagne qui ont accompagné le duc d'Albe

pour solenniser le mariage de leur roi avec madame votre fille, de la mort d'une demi-douzaine de conseillers pour le moins qu'il faut brûler en place publique » (*Mémoires* de Vieilleville, liv. VII). A en juger par ce langage de Charles de Lorraine, on voit qu'il avait pris au sérieux les conseils de Granvelle et qu'il ne perdait pas son temps pour gagner la confiance de l'Espagne et pour se faire bien venir des catholiques les plus exigeants ; à vrai dire, Henri II ne donna pas la curée comme l'avait désiré le cardinal, mais celui-ci se chargea dans la suite d'achever l'œuvre interrompue par la mort du roi. Charles de Lorraine, devenu ministre tout-puissant sous François II, disposa de tous les moyens de satisfaire sa cupidité, son orgueil et ses rancunes ; il engage la France dans une fausse voie en proclamant les droits de Marie Stuart à la couronne d'Angleterre, en contestant la légitimité de la reine Elisabeth, qui usera plus tard de représailles et soutiendra les Bourbons et les calvinistes contre les Guises et leur parti ; il pousse à bout les princes du sang en traitant Condé comme un ennemi, en faisant jouer à Antoine de Navarre le rôle d'une dupe ; il rompt les engagements pris par Henri II avec les banquiers et compromet ainsi le crédit de l'Etat ; après la conjuration d'Amboise qu'il a provoquée et qu'il n'a pas su prévenir, il ordonne des exécutions qui font horreur à sa mère elle-même, et « amasse sur sa tête un tourbillon de haine et de vengeance. » L'Espagne commence à douter du succès des Lorrains, François II se demande si c'est à lui ou à ses oncles qu'en veut le peuple et désire que le cardinal et son frère s'éloignent pour voir si les désordres cesseront. Mais la « haïssable engeance des Guisians » n'eut garde de se rendre à ce vœu : bien au contraire, Charles médita d'impliquer Condé dans le complot ; il en fut cette fois pour sa honte. Il revint après cela à des sentiments plus doux, promulgua une loi d'amnistie bien tardive, et se résigna à la convocation des Etats généraux « afin de rendre résolu et paisible un chacun de la bonne administration des affaires du royaume et de leur faire voir au doigt et à l'œil la bonne espérance de mieux. » En réalité il ne croyait pas à cette espérance de mieux, et se persuadait de plus en plus que la paix ne pourrait être assurée qu'en privant les mécontents de leurs chefs et en réduisant les Bourbons à l'impuissance ; aussi fut-il « fort aise de la venue de Condé qui servirait beaucoup pour l'assoupissement des folies du jour, » et s'empressa-t-il de le faire arrêter et condamner. Mais par « un coup du ciel » tout changea de face ; la mort de François II enleva au cardinal le pouvoir excessif, mais légal qu'il avait exercé au nom du jeune roi et s'il pensa un instant, comme on l'a dit, à braver ses ennemis et à rester à la tête des affaires en dépit de tous, il ne fit rien du moins pour empêcher la reine mère de se saisir du gouvernement du royaume. Il comptait sur les dispositions des Etats, sur l'influence de sa maison, sur son éloquence pour reprendre une haute situation. « Les choses sont bien acheminées par deça, écrivait-il le 31 janvier 1561 à Philippe II, et les Etats soumis au roi et à la reine, qui montrent une grande bonne volonté qu'il ne soit rien innové au fait

de la religion. » C'était là une profonde erreur, et le cardinal ne tarda pas à s'apercevoir que les députés du tiers et de la noblesse n'étaient ni opposés aux innovations, comme il le disait, ni prêts à obéir à sa voix, comme il l'espérait. Ils refusèrent de l'élire orateur unique des trois ordres, et abordèrent les questions religieuses malgré la défense qui leur en avait été faite. Charles se souvient alors fort à propos qu'il est archevêque de Reims et qu'il a toujours recommandé la résidence aux prélats; il se retire dans son diocèse, prêche le carême, exhorte les chanoines à réformer le service divin, à corriger leurs mœurs afin d'apaiser « l'ire de Dieu. » Ce zèle subit du pasteur pour son troupeau ne fit pas tort néanmoins aux intrigues politiques: le cardinal poursuivait en ce moment le projet de mariage de sa nièce Marie Stuart avec l'infant don Carlos, entretenait une correspondance active avec la cour et saisissait l'occasion du sacre de Charles IX à Reims pour déclarer au roi que quiconque lui conseillerait de changer de religion lui arracherait en même temps la couronne de la tête, et pour demander que rien ne fût changé en matière de religion jusqu'à l'issue d'un colloque. L'édit de juillet ne tarda pas à suivre, faisant droit aux plaintes du cardinal. A défaut d'un concile national que Rome n'approuvait pas, Catherine de Médicis, d'accord en ce point avec Charles de Lorraine, essaya d'arriver à la conciliation et d'obtenir des réformes en mettant les ministres calvinistes en présence des théologiens catholiques; le brillant tournoi oratoire qui eut lieu à Poissy ne répondit pas aux espérances de la reine mère et n'eut pas les résultats sur lesquels avait compté le cardinal. Les luthériens que ce dernier avait convoqués n'arrivèrent pas à temps pour opposer la confession d'Augsbourg aux doctrines de Calvin. Charles, qui avait promis de vaincre ses adversaires par la science et par la parole et qui ne voulait user d'autres armes, prononça « d'admirables harangues ; » il demanda aux ministres de signer l'article x de la Confession luthérienne relatif à la présence réelle, et Bèze ayant répliqué qu'il conviendrait de connaître d'abord le sentiment des prélats sur tous les articles et présenté une formule qui admettait la présence réelle par la foi de celui qui reçoit la sainte cène, le cardinal qui n'entendait rien, au dire de Bossuet, dans ce prodigieux langage, reprit simplement le dogme catholique de la Transsubstantiation et lança l'anathème contre ceux qui ne l'accepteraient pas. Il prit goût, malgré l'insuccès du colloque de Poissy, au rôle de modérateur, moins peut-être par esprit de tolérance que pour effrayer Rome et pour jeter la division parmi les réformés des divers pays ; son entrevue avec le duc de Wurtemberg à Saverne (février 1562), décida les luthériens d'Allemagne à envoyer des ambassadeurs et des théologiens dans un lieu rapproché de Trente d'où ils pourraient communiquer avec les Pères du concile et surtout avec le cardinal; les ouvertures qu'il fit à la reine d'Angleterre au sujet du concile, avaient pour but d'enlever à Elisabeth tout motif sérieux de se séparer définitivement de l'Eglise romaine et de prouver au saint-siège, si les anglicans se prêtaient à son projet,

qu'au prix de quelques concessions on pourrait ramener les hérétiques. Les sessions du concile avaient commencé ; Rome, préoccupée de l'attitude de la France, redoutait surtout de voir le cardinal prendre la direction du parti des réformes à Trente. Pie IV était d'avis que la présence de Charles était indispensable en France. «Vous verrez, disait-il à l'ambassadeur de l'Isle, que ce second pape qui a 300,000 écus de revenus en bénéfices, ne manquera pas de faire des remontrances contre ceux qui sont pourvus de plusieurs bénéfices; ce qui lui conviendra mieux qu'à moi qui ne jouis que du seul pontificat, dont je me contente. » Malgré cela il ordonna, quand il sut que ses objections ne serviraient de rien, de recevoir le cardinal de Lorraine avec tous les honneurs; celui-ci n'était pas plutôt arrivé qu'il devint le chef de l'opposition et rallia autour de lui les prélats allemands et français. Les instructions dont il était porteur ne visaient à rien de moins qu'à revenir sur les premières décisions du concile relatives au dogme; elles réclamaient la réforme des mœurs, la suppression des superstitions, l'usage de la langue nationale, le sermon et l'instruction à la messe, le calice pour les laïques, le mariage des prêtres des Eglises qui s'étaient séparées de Rome. Le cardinal soutint sa manière de voir, qui était celle de la cour de France, avec une vigueur et une passion singulières; il ne craignit pas, quand il s'agissait de sacrements, de parler « comme un luthérien, » ni d'affirmer ses convictions gallicanes à propos de l'autorité des conciles : « Je ne puis oublier que je suis Français, nourri en l'université de Paris, en laquelle on tient les conciles par-dessus pape, » disait-il; mais ni les Allemands, ni les Espagnols ne voulurent le suivre, et pour en finir il lui fallut renoncer à tous ses grands projets et accepter les décrets de Trente dont il devint, par la suite, un des plus zélés défenseurs. Le duc François avait péri dans l'intervalle et, lorsque le cardinal revint en France, il y reçut à la cour un accueil qui lui fit comprendre que les temps étaient changés et que Catherine de Médicis pouvait se passer de son appui et de son conseil; il demanda une audience au roi et à la reine, il dut attendre deux heures avant d'être reçu; il parla d'introduire les décrets de Trente, on l'accusa de porter le trouble dans le royaume. A l'assemblée des notables de Moulins il se prêta par faiblesse à une réconciliation avec les Montmorency et les Châtillon, et dans une séance du conseil privé, il eut une dispute très vive avec son ancien protégé, le chancelier de l'Hospital, qui ne craignit pas de l'exhorter, à propos des affaires de religion, à pacifier les choses plutôt qu'à les aigrir. Cependant la guerre civile qui venait d'éclater avec une violence nouvelle, ramena le cardinal auprès de la reine mère, et la faveur marquée que lui témoigna Philippe II, lui valut la confiance forcée de la cour; les succès militaires de son neveu, Henri de Guise, donnaient un nouveau lustre à sa maison, mais ravivaient aussi les haines de ses ennemis, les inquiétudes et les soupçons de Catherine de Médicis; le cardinal ne figurait plus à la cour que dans les cérémonies de mariage, de baptême, de couronnement, en sa qualité de grand aumônier; en fait de crédit, « on ne

lui en donnait pas une cuillerée en tout et on ne parlait pas plus de lui que s'il eût été mort. » Il n'avait pas attendu à la cour qu'on le tînt pour mort; pris d'une ardeur apostolique qui devait servir à cacher sa disgrâce, il était retourné à Reims où il se livrait aux devoirs de son ministère; il n'y resta guère. La maladie de Pie V et les difficultés qu'opposait le saint-siège au mariage de Marguerite de Valois avec Henri de Béarn, lui fournirent un prétexte de partir pour Rome et une occasion de rendre service à la cour en obtenant les dispenses qu'elles avait demandées en vain. Le cardinal fut logé par le nouveau pape, qui lui fit grand accueil, dans le palais du Vatican; on le consulta sur les affaires de l'Eglise, on le retint pendant sept mois, et ce fut pendant son séjour à Rome qu'y arriva la nouvelle du massacre de la Saint-Barthélemy. Charles de Lorraine fit éclater, quand il sut que le « complot des ennemis du roi avait été découvert et puni, » une joie indécente; plus tard, lorsqu'il connut la vérité, si toutefois il l'avait jamais ignorée, il remercia Charles IX, au nom du clergé, « d'avoir purgé le royaume des faux prophètes, de leurs temples, des blasphèmes d'hérésies, des voluptés et de tout l'exercice des mauvaises et damnées religions. C'est en quoi, ajoutait-il, non seulement égalez mais de beaucoup surpassez la grandeur, la gloire et la lumière de vos prédécesseurs en ce beau nom de très chrétien. » En dépit de cet enthousiasme et malgré la grande part que son neveu Henri avait eue à la Saint-Barthélemy, le cardinal fut traité de manière « à ce qu'il s'en allât de la cour et vît qu'il ne pourrait être le coq comme autrefois il l'avait été. » Les déceptions de l'ambition, des deuils de famille, les malheurs de Marie Stuart accablaient le cardinal qui sentait que « les forces de nature défaillaient en lui et que l'heure de son département était déjà prochaine; » il reçut cependant dans son palais, Henri d'Anjou, roi de Pologne, et l'accompagna jusqu'à la frontière, et plus tard, lorsque Henri III revint pour régner en France, il fut des premiers à le saluer et à lui prodiguer ses conseils. Pendant le voyage qu'il fit à la suite du roi dans le midi de la France, il mourut à Avignon, d'une « fièvre symptomée d'un extrême mal de tête, » le 26 décembre 1574. Charles de Lorraine fonda le séminaire et l'université de Reims, le collège des jésuites de Pont-à-Mousson; il soutint de ses deniers un grand nombre d'établissements ecclésiastiques, paya des pensions aux ordres mendiants, nourrit à ses frais jusqu'à deux mille réfugiés d'Irlande et d'Angleterre. De tous les prélats de ce temps, il n'en est aucun que les savants de la Renaissance et les poètes de la Pléiade aient autant célébré que lui. Budé, Ramus, Turnèbe, Danès étaient ses obligés, Rabelais son commensal. L'Hospital lui a dédié une vingtaine de pièces de vere latins, Etienne Pasquier le second livre de ses Lettres; Ronsard proclame que sans lui c'en était fait de la poésie, qu'il la soutint généreusement

Et alors nos bocages,
Reclus pour jà longtemps entre les buissons verts,
Commencèrent aux vents à murmurer leurs vers.

Faut-il s'étonner, à entendre ce concert d'éloges, que Charles de Lorraine ait laissé, malgré ses immenses dotations, 200,000 écus de dettes?

III. Henri, prince de Joinville puis duc de Guise, né le 31 décembre 1550, élevé au collège de Navarre en compagnie de Henri de Valois et de Henri de Béarn, succéda dès l'âge de douze ans aux charges et aux honneurs de son père. Il fut jeté jeune encore, pour son malheur et pour le malheur de la France, dans la guerre civile, et y perdit jusqu'à la notion du bien et du mal. Conspirateur plutôt qu'homme d'Etat, il employa ses grands talents à des intrigues coupables, s'entoura « de gens ruinés et de coquins puisque les honnêtes gens ne venaient pas à lui; » plus habile aux coups de main qu'aux opérations sérieuses de la guerre, il prodigua sa vie et celle des autres dans des entreprises hasardeuses et compromit maintes fois le succès de ses armes par des témérités inutiles ou intempestives. Emporté par l'esprit de vengeance et par une ambition que rien ne pouvait satisfaire, il alla jusqu'au bout dans la voie de la trahison et servit, sans hésiter, les desseins de Philippe II plus encore qu'il ne défendit les intérêts du parti catholique. François de Guise et le cardinal de Lorraine ont trouvé des panégyristes; personne ne s'avisera jamais de s'élever et de protester contre la réprobation qui a frappé leur héritier. Après un voyage en Hongrie, où il comptait combattre les Turcs, Henri de Guise fait ses premières armes à Saint-Denis, Jarnac, la Roche-Abeille, acquiert un grand renom en se maintenant dans Poitiers contre l'amiral, et commande l'avant-garde des troupes royales à Moncontour. Poussé par son oncle le cardinal, il prétend à la main de Marguerite de Valois et se voit obligé, pour désarmer la colère de Charles IX, qui était sur le point de le renvoyer de la cour ou peut-être de le tuer, à épouser à la hâte Catherine de Clèves, veuve du prince de Portien. Il se retira dans ses terres et ne revint à Paris que pour assister au mariage du roi de Navarre; il y rencontre Coligny avec lequel il a toujours refusé de se réconcilier, malgré les instances de Catherine de Médicis et du roi lui-même; il essaie de le faire périr, et n'ayant pas réussi, il s'entend avec Catherine et son fils, le duc d'Anjou, pour préparer le massacre des huguenots. Au signal de la cloche de Saint-Germain l'Auxerrois, Henri de Guise, qui s'est réservé le soin de venger son père en frappant celui qu'il poursuit depuis 1563 de sa haine et de ses accusations, se rend à la maison de Coligny, préside au meurtre de l'amiral et ajoute au crime d'odieux outrages. « Nous avons bien commencé, dit-il, maintenant allons aux autres, le roi le commande. » Il fit si bien qu'après la Saint-Barthélemy Catherine craignit qu'on ne lui en attribuât tout l'honneur et que l'affection reconnaissante des catholiques ne le désignât dès lors au trône de France. Le temps approchait en effet où Henri de Guise allait devenir un prétendant et combattre, en faisant appel à l'Espagne et aux passions des masses populaires, la dynastie dégénérée des Valois : La Ligue, née en Picardie, à la suite de l'édit de pacification de Beaulieu 1576, mais peut-

être imaginée déjà par le cardinal de Lorraine, se répandit rapidement en France, choisit Paris pour centre et le duc de Guise pour chef. Elle fut dès son origine dirigée contre Henri III et sa famille, comme on peut le voir par le mémoire de l'avocat David, et elle n'attendait que l'approbation du pape et l'occasion favorable pour « faire punition exemplaire du frère du roi et de ses complices et enfermer le roi et la reine dans un monastère comme Pépin fit à Childéric. » Les sentiments manifestés par les Etats de Blois décident Henri III à signer l'acte d'association qu'il avait interdite quelque temps auparavant; il s'engageait ainsi sur une pente où il ne lui fut plus possible de s'arrêter et faisait une première concession qui, loin de désarmer, enhardissait ses ennemis. Tandis que le roi traite avec les huguenots, leur accorde des édits de pacification qui ne les rassurent pas et qui semblent justifier les menées et les préparatifs du duc de Guise, celui-ci, correspondant assidu de Philippe II et de ses ministres, se met à la discrétion de l'Espagne en sollicitant ou en acceptant une pension de 200,000 livres : l'expédition du duc d'Anjou dans les Pays-Bas, les affaires d'Ecosse et d'Angleterre, la mort du frère du roi survenue en 1584, précipitent les événements. L'Espagne ne voit que Henri de Guise qui soit en état de lutter contre le roi de Navarre et d'empêcher que la France devienne calviniste : elle signe le traité de la Ligue à Joinville (31 décembre 1584), qui exclut de la succession au trône tout prince hérétique, promet appui à Philippe II contre les rebelles des Pays-Bas et lui abandonne les territoires de Henri de Navarre. Le *manifeste* suivit de près ainsi que « la lettre explicative des occasions qui contraignent avec un indicible regret les Lorrains de prendre les armes; » la religion sert encore de prétexte à la révolte, mais déjà les ligueurs réclament d'importantes réformes politiques et élèvent d'ambitieuses prétentions. Catherine en traitant avec eux put le constater; il ne suffit plus de révoquer tous les privilèges des huguenots, il fallut céder aux chefs des catholiques par le traité de Nemours des places fortes considérables et les autoriser à entretenir des troupes aux frais des provinces. Henri III n'avait pas renoncé toutefois à l'espoir de ramener son beau-frère ; pour rendre tout accord impossible les Guises pressent Sixte V de lancer l'excommunication contre le roi de Navarre, et de le déclarer déchu de tous ses droits et territoires : la bulle d'excommunication fut rendue en plein consistoire le 10 septembre 1585. La guerre des trois Henri réduit le roi à une terrible extrémité : les victoires de Vimori et d'Auneau grandissent le duc de Guise. Coutras révèle les talents du Béarnais et rend la confiance aux huguenots : le pays se divise en deux partis et l'on se demande où est le parti de Henri III. Assurément ce n'était pas à Paris qui venait de créer le gouvernement des Seize, ni chez les ardents catholiques qui déclaraient que « leur devoir vraiment chrétien les devait transporter par-dessus toute affection, sujétion et devoir quelconque. » Henri de Guise adresse en février 1588 une requête au roi datée de Nancy, demandant qu'il s'unisse sans réserve aux défenseurs de la religion, ordonne l'exécution des décrets du concile de Trente,

autorise l'établissement de l'Inquisition, remette les places les plus importantes aux mains des chefs confédérés ; puis sans attendre le résultat de négociations qui lassaient sa patience, sans s'arrêter aux défenses du roi, il se rend à Paris « pour y protéger les catholiques ou mourir avec eux. » L'abcès, comme disait Mendoza, allait crever : Henri III s'arrêta un instant à la pensée de faire immédiatement périr le duc, puis il se résigna à écouter ses explications. La population de Paris prend les armes, le roi rappelle dans la capitale des Suisses et des fantassins français : la lutte est sur le point d'éclater et il ne dépend plus que de Henri de Guise, assuré de la victoire, de saisir une couronne qu'il a si longtemps convoitée. Il n'osa pas, il entra en pourparlers avec la reine mère et pendant qu'il discutait et se laissait amuser, « le roi s'en alla pour le perdre. » L'Espagne, qui se disposait à attaquer l'Angleterre, le duc de Savoie, le pape lui-même, qui comptait « pêcher en eau trouble, » pressent le Balafré d'agir : il signe avec le roi le traité d'Union (15 juillet) qui livre la France aux Ligueurs et règle toutes choses « à la douceur. » Les Etats généraux pour lesquels Henri III montre « beaucoup de bonne volonté » s'assemblent à Blois ; Guise y avait « pourvu, » il le dit lui-même, « pour que le plus grand nombre des députés fût à lui et à sa dévotion, » mais le roi n'était plus d'humeur à céder sans combat et se trouvant en présence d'un sujet « qui voulait en dissimulant lui ôter la couronne, il dissimulait lui-même pour lui ôter la vie. » L'édit d'Union est confirmé sur la demande formelle des Etats ; Guise réclame de nouveaux pouvoirs, peut-être même le titre de connétable ; les bruits les plus sinistres circulent sur les projets des Ligueurs. Henri III s'adresse à Loignac, chef de ses quarante-cinq gardes ordinaires et le 23 décembre 1588 il fait tuer le duc Henri au château de Blois. « Je m'assure que j'ai fait chose licite et pieuse, écrivit-il à Pisani, son ambassadeur à Rome, d'assurer le repos du public par la mort d'un particulier. »

IV. Louis de Guise, abbé de Fécamp, archevêque de Reims à la mort de son oncle Charles de Lorraine, cardinal en 1577, naquit à Joinville le 6 juillet 1555. Il n'a joué qu'un rôle secondaire dans les luttes politiques et religieuses dirigées ou provoquées par les chefs de sa famille ; comme archevêque de Reims il ne signala son administration par aucun acte remarquable, comme prélat il soutint en toute occasion la nécessité d'introduire en France les décrets du concile de Trente ; moins circonspect et moins réservé dans son langage que son frère Henri, il irrita par ses plaisanteries et ses quolibets le roi de France, que le duc de Guise traitait avec un respect et une déférence affectés. Pour soutenir la guerre contre les réformés, il fut toujours d'avis d'aliéner une partie des biens du clergé et il en fit à plusieurs reprises la proposition. Auxiliaire dévoué de son frère, il figure dans toutes les circonstances importantes auprès de lui. Il assista aux Etats de Blois comme président de l'ordre du clergé et lorsque le duc eut péri, le conseil intime de Henri III hésita avant de frapper un dignitaire de l'Eglise : la colère et la crainte peu fondée que le

cardinal Louis ne se chargeât de venger la mort de Guise l'emportèrent sur les considérations d'une sage politique. Le cardinal de Guise périt sous les coups de quatre soldats postés dans un obscur couloir. Ce meurtre inutile fut annoncé au pape dans un post-scriptum de la lettre adressée à Pisani, conçu en ces termes : « J'oubliais de vous dire que je me suis aussi déchargé de feu le cardinal de Guise, qui avait été impudent de dire qu'il ne mourrait point, qu'il ne m'eût tenu la tête pour me raser et me faire moine. » — Voyez R. de Bouillé, *Histoire des ducs de Guise*, 4 vol.; de Croze, *Les Guises, les Valois et Philippe II*, 2 vol.; Forneron, *Les ducs de Guise et leur époque*, 2 vol.; Guillemin, *Le cardinal de Lorraine, son influence politique et religieuse*, 1 vol; *Papiers d'Etat* de Granvelle, t. V-IX; L. Pàris, *Négociations sous François II*; *Les relations des ambassadeurs vénitiens* publiés par Tommaseo et Albéri; les *Mémoires-Journaux* du duc de Guise, collection Michaud, t. VI; *Mémoires* de Condé, de la Ligue, Castelnau, Vielleville, etc; *La conjonction des lettres et armes des deux très-illustres princes Lorrains*, par M. Boucher, 1579. G. LESER.

GUITON (Jean), sieur de Repose Pucelle, maire de La Rochelle en 1628, lorsque ce dernier boulevard du protestantisme français fut assiégé par le cardinal de Richelieu. — Cet illustre marin, issu d'une famille d'échevins, fils et petit-fils de maires, naquit en 1585 à La Rochelle. Une plaque de marbre indique au respect de l'étranger la maison qu'il habitait, rue des Merciers. Guiton « s'était d'abord exclusivement occupé des soins exigés par son commerce et par une fortune quelque peu embarrassée; mais nommé amiral à l'âge de trente-neuf ans, il déploya tout à coup de véritables talents militaires et une indomptable fermeté. Pour son début, on le voit assaillir la flotte royale, deux fois plus forte que la sienne, la mettre en fuite et lui prendre plusieurs navires. Plus tard, avec cinq mille hommes et cinq cents canons, il attaqua le duc de Guise, dont les vaisseaux plus forts et armés de canons d'un plus gros calibre, portaient quatorze mille hommes et six cent quarante-trois bouches à feu. Ce fut une bataille acharnée, quatorze mille coups de canon furent tirés en deux heures et les deux amiraux coururent les plus grands périls. La nuit vint interrompre cette lutte inégale. Au lieu d'en profiter pour fuir, Guiton et ses Rochelais restèrent en place, prêts à recommencer le lendemain. Au point du jour arriva la nouvelle que la paix était signée » (A. de Quatrefages). C'est ainsi qu'un *pauvre diable de marchand* se révèle vaillant capitaine, conquiert ses lettres de noblesse à coups d'actions d'éclat. Malgré lui, élu maire après Godeffroy, à Pâques 1628, au bout de neuf mois de siège, il commande La Rochelle comme il faisait de son vaisseau, prête le serment fameux de résistance désespérée, au milieu des scènes affreuses de la famine, montre à ses concitoyens un front toujours calme, presque gai; administration intérieure, défense de la place, négociations avec l'Angleterre et le roi, il fait tout marcher de front. Le jour, il préside les conseils, visite les malades et console les mourants; la nuit, il fait des rondes et commande lui-même des pa-

trouilles. Exposé au poignard d'assassins égarés par la souffrance et qui l'accusent de prolonger seul cette défense opiniâtre, sans pitié pour les espions et les traîtres, il se borne à mettre en prison ceux qui ne s'en prennent qu'à lui, et redoublé d'efforts et de constance. Enfin, après avoir vu la flotte anglaise se montrer deux fois sans rien tenter, après avoir eu connaissance du traité par lequel ses infidèles alliés le livrent à Richelieu, voyant sa garnison réduite à soixante-quatorze Français et soixante-deux Anglais, Guiton crut avoir fait et obtenu de ses compatriotes tout ce qui était humainement possible. Alors il demande le premier qu'on se rende au roi, et, oubliant tout grief personnel, il va tirer de prison un de ses plus constants ennemis, l'assesseur Raphaël Collin, et lui remet la garde de la ville, voulant ainsi faciliter la conclusion du traité. Les conditions sont dures; on laisse à ce qui reste de Rochelais la vie, les biens et la liberté de conscience; mais tous les privilèges de la ville et les remparts qui la protègent doivent tomber en même temps. Le maire et dix des principaux bourgeois sont d'abord exilés. Ils rentrent quelque temps après et Guiton sert contre les Espagnols dans la marine royale, avec le grade de capitaine. Il meurt à La Rochelle en 1654, âgé de soixante-neuf ans, et est enterré près du canal de la Verdière, en vue de cette digue qui décida la ruine de sa patrie. A la Révocation de l'Edit de Nantes, le pasteur de Laizement emporta dans l'exil, à Londres, un précieux manuscrit intitulé : *Particularités touchant M. Jean Guiton, dernier maire de La Rochelle, ses actions et ses emplois, devant et après le siège de cette ville, ses qualités personnelles, le lieu et le temps de sa mort.* Quand l'oratorien Arcère écrivit son *Histoire de la Rochelle*, il fit faire toutes les recherches imaginables pour déterrer ces papiers, il ne put en savoir des nouvelles. En dernier lieu, M. de Missy, pasteur français à Londres, fit inutilement de nouvelles perquisitions. Pour réparer cette perte, M. Pierre-Simon Callot, maire de La Rochelle, conduit aux études historiques par la pratique des affaires, à l'érudition par le patriotisme, a reconstruit, à l'aide des pièces originales conservées à La Rochelle, l'histoire entière de Guiton et de sa famille, avant et après le siège de 1628, histoire qui était complètement oubliée (*J. Guiton*, La Roch., 1872, in-8°). M. de Quatrefages en a publié un éloquent abrégé dans les *Souvenirs d'un naturaliste*. MM. Tamizey de Larroque, Haag, E. Jourdan, Jal, Delayant, se sont occupés de retrouver la mâle physionomie de ce grand huguenot et de ce célèbre Rochelais. L'origine normande de Guiton, revendiquée par le président Massiou, dans un ouvrage estimé, n'a plus aujourd'hui de défenseurs. A défaut de la statue votée en 1841, Guiton a dans l'hôtel de ville restauré de La Rochelle, deux statuettes et son nom doré dans la salle d'honneur. Son cachet porte un *chevron accompagné de trois larmes*. Est-ce un pressentiment? — Le signataire de ces lignes a publié en 1872 un *Journal contemporain inédit du siège de La Rochelle;* voyez aussi *Bullet. de l'Hist. du prot.*, II, 192; V, 292; 2e série, V et VI, 440; VII, 584.

L. DE RICHEMOND.

GUIZOT (François-Pierre-Guillaume), l'un des hommes d'Etat et des écrivains les plus célèbres de la France au dix-neuvième siècle, dont la longue carrière a été marquée par une rare activité intellectuelle et des mérites éminents, par des œuvres et des actes qui ont eu à diverses reprises une grande influence sur le gouvernement de son pays et le mouvement de l'opinion publique. — I. Guizot naquit à Nîmes, le 4 octobre 1787, d'une de ces familles protestantes du Midi qui parvinrent à garder leur foi et à échapper à la proscription sans se condamner à l'exil. Son père, avocat au présidial de Nîmes, salua avec enthousiasme, comme la plupart de ses coreligionnaires, la Révolution de 1789, qui leur rendait la liberté de conscience et la plénitude des droits de citoyen. Mais, demeuré fidèle aux principes de la monarchie constitutionnelle, il fut une des nombreuses victimes du régime sanglant qui pesa sur la France sous prétexte de l'affranchir. Il mourut sur l'échafaud le 8 avril 1794. La veuve qu'il laissait, pieuse jeune femme aussi distinguée par l'intelligence que par le caractère, se réfugia en Suisse avec ses deux fils encore en bas âge. François-Pierre-Guillaume était l'aîné. Il manifestait les plus heureuses dispositions et. dans la pension où il fut placé à Genève, il fit de fortes études sous les yeux de sa mère, qui les surveilla avec une constante sollicitude. Petite-fille d'un pasteur du Désert, elle retrouvait dans la ville de Calvin les habitudes religieuses dans lesquelles elle avait été élevée et qu'elle s'attacha à inculquer à ses enfants. Le jeune Guizot n'acquit pas seulement une solide connaissance des langues anciennes; il apprit à fond les langues allemande, anglaise, italienne, espagnole, et en lut avec profit les chefs-d'œuvre ; il s'appliqua surtout à l'histoire et à la philosophie, sciences vers lesquelles le portait de préférence son esprit sérieux et réfléchi. A dix-huit ans, il avait terminé ses études classiques et il se rendait à Paris pour y faire son droit. Il ne tarda pas à être admis dans la société d'hommes éminents, de gens de bon ton et de goût où s'acheva son éducation morale et littéraire et où commença son éducation politique. Il fréquenta surtout le salon de Suard, l'un des secrétaires perpétuels de l'Institut, chez lequel se réunissaient une foule d'écrivains, d'amis de la philosophie et des lettres qui cherchaient à se consoler de la perte de la liberté de la presse par un peu de hardiesse dans la conversation. Guizot nous a tracé une attachante peinture de ces réunions qui l'avaient formé au monde, dans sa *Notice sur Mme de Rumford*, composée en 1841. — Obligé de demander à sa plume de quoi suppléer à l'insuffisance de ses ressources pécuniaires et désireux de se produire dans le public lettré, Guizot fournit des articles de critique, de pédagogie, des comptes rendus d'ouvrages de philosophie et d'histoire à plusieurs recueils périodiques, notamment au *Publiciste*, journal littéraire que Suard avait fondé en 1801. Il travailla aussi pour la librairie. Un éditeur lui demanda un *Nouveau Dictionnaire des synonymes français* qui parut en 1809. C'est une refonte intelligente des principaux traités sur la matière et il est encore à cette heure le meilleur du genre à consulter. Il fallait vivre ! Guizot

se chargea de quelques traductions et accepta même de diriger pour un temps l'éducation des enfants de M. Stapfer, ancien ministre de la Suisse près du gouvernement français. L'influence qu'eurent sur le jeune écrivain les études auxquelles il se livrait sans relâche et le milieu où il trouvait d'aimables et utiles distractions, se manifesta de bonne heure dans la direction de ses idées. Tout en gardant l'empreinte de sa première éducation calviniste, il puisa dans les lectures d'auteurs qui n'avaient ni sa foi, ni sa façon de penser, dans la société d'élite qu'il fréquentait, des appréciations plus larges, des vues plus étendues que celles qu'il apportait de l'école du grand réformateur génevois. Tout en restant protestant, il goûtait ce qu'il y avait de sincère, de généreux et de délicat chez ces derniers survivants du dix-huitième siècle qui l'avaient accueilli avec bienveillance. Cependant ni le commerce d'une société qui gardait encore un reste du scepticisme railleur et des illusions enthousiastes des beaux esprits d'avant la Révolution, ni le contact d'hommes que le maniement des affaires avait éloignés des principes théoriques dont ils avaient été d'abord les adeptes n'effacèrent dans Guizot ce dogmatisme qui faisait le fond de sa constitution intellectuelle. Il se montra toujours plein d'idées arrêtées, et la voie qu'il s'était de bonne heure tracée, il y marcha résolument, avec l'entière conviction qu'elle était la seule qui conduisît au vrai et au bien. On n'observe donc pas dans sa vie de ces variations profondes et rapides qu'on peut constater chez plusieurs de ses plus illustres contemporains. Il n'y avait pas d'ailleurs dans son tempérament la flexibilité nécessaire à de totales transformations et qui permet dans les opinions des revirements soudains, de complets changements de front. — Sa physionomie intellectuelle et morale, de même que sa physionomie physique, a bien peu changé avec l'âge et avec l'expérience. Les déceptions, les malheurs en ont à peine altéré l'expression. Jetez les yeux sur le beau portrait de Guizot que nous devons au pinceau de Paul Delaroche et vous saisirez d'un coup d'œil l'homme tout entier : une volonté persistante, une fierté un peu hautaine, une confiance en soi née de la conscience de sa haute valeur personnelle, une intelligence qui mesure sa force à l'élévation de sa pensée, une parole qui impose plus qu'elle ne persuade. On conçoit qu'une telle figure n'ait pu laisser indifférent. Aux uns, Guizot inspira une admiration qui ne se démentait pas, un dévouement continu ; aux autres, une antipathie décidée. Sans doute Guizot, jeune écrivain et hardi publiciste, n'est pas encore le Guizot dernier ministre du roi Louis-Philippe, mais on reconnaît dans l'un et l'autre le même penseur, on retrouve peu s'en faut les mêmes qualités et les mêmes défauts. L'homme a grandi en notoriété, en influence ; sa situation est devenue plus considérable, mais son génie ne s'est pas pour cela développé. Presque du premier effort, il a atteint le niveau intellectuel auquel il devait se maintenir ; son activité a élargi le champ où elle s'exerçait, mais n'en a point changé la nature. Il se tient toujours au centre de la même sphère, mais il en

perçoit de plus en plus nettement le contour. Qu'il parle, qu'il écrive, qu'il agisse, il ne procède pas différemment ; c'est une même pensée à la fois personnelle et théorique qu'il poursuit en tout lieu. De sorte qu'on peut dire que loin de s'offrir à nous sous des faces diverses, il nous présente le même aspect de quelque côté que nous le regardions. On aperçoit toujours le professeur dans le publiciste, l'homme politique, l'historien et l'homme d'Etat ; le dogmatisme du professeur domine dans le représentant de l'Eglise à laquelle il appartient plus par son éducation que par ses doctrines. Cependant malgré cette unité que garde chez Guizot l'homme public, il y avait en lui un homme privé quelque peu différent. Il semble que cet air impassible et austère, parfois superbe qu'affectaient ses dehors ait été plutôt une enveloppe de sa personnalité que l'image de son âme. Il songeait beaucoup au public, quand il était en public, et tenait à ce qu'on sût qu'il s'estimait haut, parce que comme il l'a écrit quelque part (*Mémoires pour servir à l'Histoire de mon temps*, t. IV, p. 249) le monde prend les hommes au mot et ne fait pas d'eux plus de cas qu'ils n'ont l'air d'en faire eux-mêmes. Pour les siens, pour ses amis, ses familiers, il était plein d'abandon et d'aménité ; son commerce domestique avait autant de charme que son allure avait, pour qui ne le connaissait pas, de sévérité. C'est que l'éducation qu'il avait reçue, la vie politique qu'il prisait par dessus tout et à laquelle il sacrifiait d'autres aspirations ne purent anéantir en lui les besoins du cœur. Il n'était pas exempt de toutes les passions qu'allume le ciel du Midi sous lequel il avait vu le jour ; il était capable d'émotions tendres, mais il les réservait pour son foyer. Il montra dès le début de sa carrière la puissance que pouvait avoir sur lui un attachement désintéressé, alors qu'on eût pu croire que l'ambition faisait taire en lui tout sentiment de nature à la contrarier. — En 1812, il épousa une femme pour laquelle bien qu'elle eût quatorze ans de plus que lui, il avait conçu un profond amour, amour que la mort seule a brisé. C'était Pauline de Meulan, née d'une famille naguère opulente, que la Révolution avait ruinée, et qui soutenait sa mère et ses sœurs par des travaux littéraires à peine suffisants pour subvenir à ses propres besoins. Durant une longue maladie qui mit la jeune écrivain dans l'impossibilité de fournir sa tâche de chaque jour, Guizot eut la délicatesse d'écrire sous son nom et de lui faire parvenir les honoraires d'une collaboration qu'il avait pris soin de dissimuler. Pauline de Meulan était digne de l'époux qu'elle accepta ; elle a ajouté à la gloire du nom qu'il lui donna, par ses propres ouvrages composés en vue de l'enfance et pour les progrès de l'éducation. Un fils naquit de cette union, François, jeune homme de grandes promesses, enlevé à la fleur de l'âge, et qui n'avait que trop hérité de la faiblesse de constitution de sa mère. Celle-ci en effet expirait le 1er août 1827, avant qu'il eût atteint l'adolescence. Songeant plus, en quittant la

vie, à assurer le bonheur de son époux qu'à lui laisser d'irrémédiables regrets, elle l'engagea, au lit de mort, à prendre pour seconde femme sa propre nièce, Elisa Dillon, personne distinguée qui s'est comme elle fait connaître par de nombreux ouvrages. Guizot se conforma aux conseils de la mourante et trouva dans cette nouvelle compagne la continuation de son premier amour. Il en eut deux filles et un fils, mais le chagrin de la perdre lui était encore réservé (11 mars 1833). L'une de ses filles le précéda de quelques années dans la tombe. Veuf, Guizot trouva dans l'affection des siens, dans le dévouement de sa vieille mère et d'une parente de sa femme, dans l'amitié d'une femme de mérite qui lui avait voué un durable attachement, la princesse de Liéven, un adoucissement aux douleurs dont il avait été abreuvé, une diminution du vide qui s'était fait autour de lui. Chez Guizot, les besoins du cœur étaient en trop étroite conformité avec ceux de l'esprit pour qu'il pût s'attacher à des personnes vulgaires et incapables de l'apprécier. Il recherchait les intelligences supérieures et les âmes d'élite. La valeur d'autrui ne lui portait pas ombrage. S'il se sépara de quelques-uns de ses anciens amis, ce ne furent pas des motifs mesquins, mais des dissentiments profonds d'opinions qui l'en éloignèrent. Il n'imita pas ces hommes de génie qui, pour se grandir, ne s'entourent que de médiocrités dociles et d'admirations banales. Il était au contraire en quête du mérite et savait le discerner; il se sentait une valeur trop haute pour redouter celle de ceux qui l'approchaient; il voulait être servi par des auxiliaires vraiment capables de le seconder, et n'était pas avare de récompense pour ceux qui l'avaient bien servi. Plus indulgent envers eux qu'il ne l'était à lui-même, il toléra parfois dans leurs actes ce dont il s'abstenait soigneusement, car sa probité personnelle a été au-dessus de tout soupçon. S'il aima le pouvoir, il l'aima pour l'influence qu'il donne et les grandes choses qu'il permet de faire, non pour les avantages matériels qu'il procure. Il ne recherchait ni le faste ni l'opulence. Si en quelques circonstances de sa vie l'entraînement de l'autorité, la préoccupation d'arriver à un but le firent renoncer à la sévérité de ses principes et accepter des combinaisons qu'elle eût dû lui faire repousser; si dans les ardeurs de la lutte, il quitta les hauteurs où il se complaisait, pour se mêler à des pratiques dont il trouvait dans l'histoire parlementaire de trop nombreux exemples, il garda toujours envers lui-même un respect qui ennoblit jusqu'à ses fautes. Tel fut l'homme. Nous devons maintenant considérer l'auteur, le professeur, le publiciste.

II. Guizot a été assurément un grand écrivain, mais non un de ceux auxquels la langue française doit un tour nouveau, des locutions, des ressources nouvelles. On ne rencontre point dans son style l'originalité et l'aisance de la phrase, les reflets brillants, la recherche d'élégance, le trait piquant qu'on admire chez plusieurs écrivains de son temps; c'est par la noblesse et l'étendue de la pensée, l'élévation du langage, la belle ordonnance de la composi-

tion qu'il se distingue. Il a apporté dans ses écrits toutes les qualités de son esprit, l'abondance et la hauteur des vues, la solidité, la précision, le bon aloi du savoir. Comme en lui domine le sens historique, il excelle à tracer des aperçus généraux, à montrer l'enchaînement des faits, à peindre une époque, à résumer un système, à caractériser le génie d'un peuple, ou à mettre en relief la puissance d'une idée. Il ne possède pas au même degré l'art de dramatiser les événements, d'en animer les détails, de les rendre vivants, à force de réunir dans les témoignages du temps tout ce qui peut en recomposer le tableau. Ce fut là le talent d'Augustin Thierry. Guizot a encore moins l'éclatant coloris d'un Michelet, qui cherche bien plus, il est vrai, à amasser les couleurs sur sa palette historique qu'à discuter patiemment les documents. Guizot, tout en se laissant quelquefois conduire par une pensée conçue d'avance, étudie les faits avec conscience et attention. Il ne déploie pas cette merveilleuse connaissance de tous les rouages d'un gouvernement qui étonne et captive chez Thiers ; il ne descend pas, ainsi que le fait celui-ci, dans les détails techniques, détails qui nous échappent d'ailleurs pour les époques dont il traite, mais en revanche il envisage les événements de plus haut. Il reste comme sur la sommité des choses, s'élançant de cime en cime ; on dirait qu'il craint de se perdre dans les replis du terrain qu'il veut parcourir. On s'aperçoit que c'est par la parole, dont il fut un maître éminent, que Guizot a poli, a assoupli son style, d'abord un peu raide. Sans jamais tomber dans la déclamation, il demeure la plume à la main toujours orateur. Il s'est visiblement formé à écrire par la lecture de ces maîtres écrivains, de ces éminents penseurs qui ont procédé par aperçus généraux et ne se sont attachés qu'aux grandes lignes : Bossuet, dans son *Discours sur l'histoire universelle ;* Vico, dans sa *Philosophie de l'histoire ;* Montesquieu, dans ses considérations sur les lois ; Ancillon, dans ses réflexions sur le droit et la morale ; surtout Herder, dans ses idées sur l'histoire de l'humanité. Guizot avait beaucoup médité ce dernier auteur. Il vise plus à l'éclat de la pensée qu'à celui de l'expression. S'il aime les sentences, c'est parce qu'elles lui servent à résumer les faits et les principes qu'il tire de l'histoire. Bref, Guizot est par excellence un historien philosophe. Il n'entend pas se réduire au rôle modeste de narrateur ; il cherche trop la moralité des événements pour les raconter sans les juger. Dans ses premiers écrits qui n'étaient que de simples articles ou des opuscules, par exemple dans sa brochure intitulée : *Du gouvernement représentatif et de l'état actuel de la France* (1816), dans celles qui suivirent sous les titres de : *Des Conspirations et de la justice politique* (1821), *Des Moyens de gouvernement et d'opposition* (1821), *De la peine de mort en matière politique* (1822), sa diction est claire, ferme, précise, mais elle manque encore un peu d'élégance et de la vivacité qui convenait à des écrits dont le sujet affectait un caractère polémique, car il s'agissait pour Guizot de combattre une politique de réaction. C'est seulement dans sa chaire de la Sorbonne que son langage arriva à revêtir cette ampleur

et cette mâle et énergique gravité qui firent de lui un écrivain au vrai sens du mot. — Le grand maître de l'Université, Fontanes, frappé des mérites du jeune protégé de Suard, l'avait, en 1812, chargé avec le titre de professeur suppléant, de l'enseignement de l'histoire moderne à la faculté des lettres de Paris. C'était en réalité une chaire nouvelle qu'il créait pour lui, la chaire d'histoire générale occupée par Lacretelle jeune se trouvant de la sorte dédoublée. Fontanes n'ignorait pas le peu de sympathie qu'avait Guizot pour le régime impérial, et celui-ci ne le lui avait pas dissimulé; mais il n'en fixa pas moins son choix sur un jeune homme dont il appréciait le talent. Entré à l'avènement de la Restauration dans l'administration et la politique, le suppléant de Lacretelle abandonna pendant six années les devoirs du professorat. Il n'y revint qu'après la chute du cabinet Decazes, quand le parti auquel il s'était attaché fut écarté des affaires. Il ajourna ses espérances de fortune politique plutôt qu'il n'y renonça, et pour continuer à servir la cause dont il était devenu l'un des plus fermes champions, il entreprit de la défendre par les lumières de l'histoire, faute de pouvoir le faire par des actes. Il avait obtenu la place de professeur titulaire quand il reparut à la Sorbonne, déjà en possession d'une certaine notoriété. Ses écrits, ses relations politiques le rangeaient parmi les partisans de la monarchie constitutionnelle qui essayaient de concilier les conquêtes de la Révolution de 1789 et les principes d'ordre et d'autorité représentés par la royauté, qui sans rompre avec le passé ne voulaient cependant pas y revenir pour punir la France de ses excès. Ce parti politique comptait des hommes éminents, de profonds penseurs, mais qui avaient plus médité les idées que pratiqué les hommes; qui puisaient leur règle plus dans l'histoire que dans l'état présent du pays. Une telle école s'adaptait parfaitement au génie de Guizot. Il forma le projet de s'en faire l'interprète devant la jeunesse parisienne en démontrant par l'exposé didactique du passé la nécessité de sortir des errements d'une politique contraire aux enseignements de l'histoire. Il voulut faire œuvre d'homme de son parti tout en faisant œuvre d'historien. « L'envie me vint, écrit-il dans ses *Mémoires*, de dire tout haut ce que je pensais du nouveau régime de la France, de ce qu'il était depuis 1814, de ce qu'il devait être pour tenir sa parole et atteindre son but. Encore étranger aux Chambres, c'était là pour moi le seul moyen d'entrer en personne dans l'arène politique et d'y marquer un peu ma place. » Guizot, en redevenant professeur, entendait donc rester publiciste et se préparer un rôle politique. Il ne s'agissait pas pour lui d'enseigner plus ou moins bien l'histoire conformément aux programmes classiques, mais de se faire un marchepied de ses leçons. Les opinions qu'il allait développer n'étaient pas cependant pour lui une thèse de circonstance, c'était le fruit de ses précoces et sérieuses méditations. Epris de la liberté politique, il en avait cherché les premières traces dans la société chrétienne, dans nos annales qu'il avait lues en portant dans

cette lecture la pénétration de son esprit. Il avait rapidement saisi le développement de l'idée politique dans la succession de nos institutions et les vrais obstacles qui en avaient arrêté l'épanouissement total. Il eut à cœur d'exposer ce grand sujet dans un cours qui inaugura à la Sorbonne un mode d'enseignement de l'histoire tout autre que celui dans lequel se traînaient nos professeurs de facultés. Il prit en 1821 pour le sujet de ses leçons : *Les origines du gouvernement représentatif en France.* La matière était aussi neuve que difficile; Guizot se plaçait sur un terrain brûlant. Dans l'état des esprits d'alors on ne pouvait guère traiter de pareilles questions sans soulever les passions politiques, lors même que, comme le fit Guizot, on prenait son sujet par le côté purement scientifique. On avait beau ne parler que du passé, on ne sortait pas de l'actualité; les allusions s'offraient d'elles-mêmes et, malgré le professeur, elles étaient saisies avec empressement par une jeunesse ardente toujours prête à acclamer ceux qui font de l'opposition au gouvernement. La chaire de Guizot devint une tribune et cela ne lui déplut pas. « Je poursuivais, a-t-il dit lui-même, le succès de ma cause, en espérant mon propre succès. » S'il n'était pas de ceux que les applaudissements enivrent, il n'était pas non plus de ceux qui les dédaignent. Il se sentait enhardi par un auditoire de plus en plus nombreux à découvrir chaque jour plus franchement sa pensée. Ses leçons furent livrées à l'impression. Le pouvoir s'émut et de son langage et de l'agitation qu'il entretenait dans les écoles. Le cours d'histoire moderne fut finalement suspendu et le professeur descendit de sa chaire plus populaire encore qu'il n'y était monté. Il fut regardé par tous les amis de la cause libérale comme une victime de l'intolérance des ultras et des rétrogrades. Malgré le rapide succès que cet enseignement avait obtenu, il laissait cependant beaucoup à désirer sous le rapport de la précision des aperçus et de l'érudition. Guizot le comprit et ne voulut pas publier son cours, qui ne fut connu jusqu'en 1851 que par d'imparfaites analyses. C'est seulement à cette époque que l'illustre écrivain fit paraître, après les avoir revues, les leçons qui avaient laissé à ceux qui y avaient assisté d'ineffaçables souvenirs. Dans la préface qu'il y a jointe, il montre, ainsi que nous le disions plus haut, combien peu l'exercice du pouvoir avait modifié les opinions du professeur. — Les recherches auxquelles il s'était livré pour préparer cet enseignement, il les développa dans les *Essais sur l'histoire de France*, imprimés en 1823, et qui dénotèrent chez l'auteur l'union alors peu commune d'une érudition solide et de vues étendues. Guizot, qui s'était passionné pour des études entreprises d'abord peut-être avec une préoccupation politique, s'attache dans ce livre à nous faire pénétrer dans les origines de la société féodale, dans l'organisation de la société barbare. La lecture de Mably lui avait suggéré l'idée de ce travail. Tout en faisant la part du paradoxe qui ne manque pas dans les *Observations sur l'histoire de France*, il avait pu constater l'exactitude des données et la réelle connaissance des faits qui s'y trouvent.

Il voulut développer par des études plus approfondies et avec une critique plus judicieuse les éléments excellents que l'abbé philosophe avait réunis dans son livre. Les *Essais sur l'histoire de France* ont marqué chez nous une nouvelle époque dans les études historiques; ils ont été l'avènement d'une méthode meilleure. Sans doute la science a notablement marché depuis la publication de ce remarquable ouvrage dont l'auteur revit les éditions subséquentes; la critique dispose aujourd'hui de données que l'auteur ne connaissait pas. Il n'a pu consulter des documents importants qui n'avaient point encore été mis au jour; il ne s'était pas préparé par l'étude de la paléographie et de la diplomatique à interroger d'obscurs mais indispensables témoignages; il s'est quelquefois trop hâté de prononcer. Ses idées sur divers points ont dû être rejetées, tout au moins modifiées. Malgré tout cela, ces *Essais* n'en demeurent pas moins quant au fond le meilleur guide à suivre pour qui veut approfondir les matières dont ils traitent. Guizot, avec une rare pénétration, a souvent pressenti, deviné ce qui ne pouvait encore être démontré; s'il a péché quant à l'exactitude des détails, il est presque constamment dans le vrai quant à l'ensemble des faits. L'avènement du ministère Martignac rendit, en 1827, à Guizot sa chaire; il y remonta avec un savoir mûri par de fortes études, complété par des investigations dans toutes les directions de notre lointain passé, car il ne s'était pas borné à ces *Essais*, sa première œuvre de maître. N'ayant plus aucune fonction publique, il s'était imposé une existence singulièrement laborieuse; il menait de front plusieurs grandes publications. Aidé de jeunes auxiliaires, il entreprit de répandre dans le public les monuments les plus importants de notre vieille histoire. Il les traduisit ou les fit traduire sous ses yeux et composa, pour chacun d'eux, des notices qui l'obligeaient à en méditer le contenu. Sous le titre de *Mémoires relatifs à l'histoire de France*, il donnait ainsi en français les principales chroniques, les principaux annalistes renfermés dans les volumineux recueils de Duchesne et de dom Bouquet. L'histoire du gouvernement représentatif en France avait naturellement conduit Guizot à étudier le gouvernement représentatif au delà de la Manche, et surtout les phases de cette révolution d'Angleterre d'où est sorti le régime parlementaire. Il traduisit ou plutôt il fit traduire la collection des mémoires dans lesquels on peut puiser la connaissance de cette révolution. Il ne songeait d'abord qu'à faire précéder cette intéressante publication d'une introduction où serait esquissée la marche de ce grand événement. Mais en approfondissant le sujet, il élargit son dessein, et au lieu d'une introduction, il composa un livre : l'*Histoire de la Révolution d'Angleterre*. Elle parut en deux volumes, en 1827 et 1828. Vingt-trois ans plus tard, en 1851, Guizot en donnait le complément dans un livre intitulé : *Monk, chute de la République et rétablissement de la monarchie en Angleterre*. — En exposant d'après les documents anglais l'histoire de la Grande-Bretagne au dix-septième siècle, Guizot s'est montré un véritable historien. Il ne parle pas seulement en publi-

ciste bien informé, mais en homme initié par le commerce de ceux qui ont manié les affaires, aux grands intérêts de la politique. L'*Histoire de la Révolution d'Angleterre*, surtout les deux premiers volumes, dont il a paru plusieurs éditions, doit être regardée comme l'une des œuvres les plus remarquables de Guizot. Il s'y trouvait sur un terrain qui convenait à l'allure de son esprit et qu'il était éminemment apte à explorer. Il avait fait des écrivains anglais une étude sérieuse et en avait fourni la preuve par la traduction de Shakespeare qu'il publia en 1821. Il puisait dans son propre caractère l'intelligence des personnages dont il avait à s'occuper. Il était plein d'admiration pour ce peuple britannique dont il avait les principes religieux et politiques, chez lequel il découvrait le modèle du gouvernement auquel étaient acquises toutes ses prédilections. La visée politique qui perce dans l'*Histoire de la Révolution d'Angleterre* apparaît bien plus manifeste dans l'ouvrage qui mit le sceau à sa réputation d'historien, et est demeuré son plus beau titre littéraire, l'*Histoire de la civilisation depuis l'établissement du christianisme*. — Le sujet que traita Guizot à la réouverture de son cours, le 9 avril 1828, rentré qu'il était en possession de sa chaire de la Sorbonne, lui fut suggéré par une pensée toute semblable à celle qui avait dicté son choix pour le cours de 1820 et 1821. Il se présentait devant son auditoire avec la même intention de l'entretenir de politique sous l'apparence d'un enseignement purement didactique; mais si son langage n'avait pas changé de forme et de fond, ses conceptions s'étaient élevées, son savoir s'était prodigieusement enrichi; il parcourait avec plus d'aisance la succession des siècles, parce qu'il apportait à son sujet une préparation plus solide et en quelque sorte plus rationnelle; il planait au-dessus du temps présent sans pour cela perdre de vue les événements qui s'y accomplissaient. Il traita d'abord de la civilisation en Europe, en ne rappelant que les faits généraux, ne marquant que les grandes phases du développement politique, intellectuel et moral de la société; puis l'année suivante, il reprit son sujet avec des développements qui lui permirent d'en indiquer les détails essentiels, choisissant la France pour centre et objet principal de son exposé, la France qui lui parut le pays le plus propre à nous faire comprendre la marche de la civilisation. L'ensemble des leçons que Guizot donna de 1827 à 1830 forme cinq volumes in-8°, qui ont eu de très nombreuses éditions; ils ont pris rang parmi les classiques de la littérature historique. Si en 1820 Guizot avait porté dans l'enseignement public de l'histoire une autorité et un attrait auparavant inconnus, on peut dire que par ces nouvelles leçons il lui donna une élévation, une largeur et une puissance dont on n'avait point encore l'idée. Guizot était arrivé à l'apogée de sa réputation de professeur, quand la révolution de juillet éclata. Il avait terminé son cours en disant à ses auditeurs, *au revoir*, salué par d'enthousiastes applaudissements. Il ne remonta plus dans sa chaire. Une tribune sinon plus haute, du moins plus retentissante lui était ouverte, où il devait retrouver de

grands succès, plus émouvants, mais plus disputés. Il ne reprit son rôle d'historien qu'aux intervalles de liberté et de loisirs que lui laissèrent ses travaux parlementaires et son éloignement du conseil du roi Louis-Philippe; puis, après février 1848, quand la vie politique officielle eut été définitivement close pour lui, il se remit au travail, redevint le publiciste et l'historien. Son passage au pouvoir lui avait donné un sentiment plus vif de la nécessité de l'autorité dans la société humaine. Il garda ses convictions, mais effrayé par les événements, il sembla alors plus redouter ceux qui les dépassaient que ceux qui demeuraient en deçà. En revenant à l'histoire du passé, il y chercha plus des leçons de prudence, de modération à l'adresse des novateurs que des avertissements à ceux que la marche du développement social inquiète ou mécontente. Il ne se remit pas à son *Histoire de la civilisation* qu'il laissa inachevée. Il était descendu à tout jamais d'une chaire qui s'honorait encore de son nom, quand on le raya de la liste des professeurs titulaires en 1848. La vie publique l'avait enlevé aux recherches de l'érudition. — Aucun des ouvrages historiques que Guizot a donnés depuis 1837, n'a eu le succès et peut-être toute la valeur de ceux qu'il avait antérieurement composés. Ils présentent tous les grandes qualités qui appartiennent à l'esprit de leur auteur, mais le mouvement et la variété, l'abondance des informations y font quelque peu défaut. On avait imprimé aux Etats-Unis la volumineuse correspondance de Washington. Désireux de faire connaître à notre pays la vie, sur bien des points demeurée obscure, du fondateur de leur indépendance, les Américains s'adressèrent à Guizot et lui demandèrent de publier la traduction des lettres les plus intéressantes du héros du Nouveau-Monde. Honoré du témoignage de confiance qui lui était donné, Guizot satisfit à leur désir; il fit un choix des lettres de Washington et en donna, en 1839 et 1840, la traduction en 6 vol. in-8°, sous le titre de *Vie, correspondance et écrits de Washington, publiés d'après l'édition américaine et précédés d'une introduction sur l'influence et le caractère de Washington dans la révolution des États-Unis d'Amérique.* L'introduction annoncée était une biographie du héros américain que Guizot avait tirée des documents traduits en français sous sa direction. Bien qu'admirateur de Washington et se complaisant à mettre en relief les vertus modestes, le bon sens pratique, la noble loyauté de ce grand homme, Guizot ne trouvait pas là son idéal. Il nous offre une figure qui lui est bien plus sympathique et qu'il est mieux fait pour peindre, dans Robert Peel, ce célèbre ministre anglais qu'il avait connu lors de son ambassade à Londres et dont le grand rôle parlementaire excitait son admiration, on dirait presque son envie. Guizot nous en fait le portrait dans une *Etude* qu'il a d'abord donnée sous forme d'article et dont l'académie des sciences morales et politiques entendit avec un vif intérêt des fragments dans ses séances. Guizot a composé diverses autres biographies; elles sont quelquefois des pages d'histoire et, sans avoir le charme de la société qu'elles peignent, elles en reflètent au moins l'élévation d'idées, la solidité et le bon ton. Guizot, dans plu-

sieurs, met d'ailleurs plus que de l'estime et de l'admiration pour les hommes; il y mêle de l'affection. C'est plus encore l'ami que l'historien qui a composé les notices publiées dans la *Revue des Deux-Mondes* sur Barante et le duc de Broglie, deux hommes d'un esprit supérieur dont il lui était doux de retracer la vie parce qu'elle honorait la sienne.— L'ancien ministre de Louis-Philippe revint plus franchement à l'histoire presque au terme de son existence. Déjà octogénaire, il se reprit de goût pour écrire l'histoire de France. Il lui vint à l'idée d'en présenter dans une suite de tableaux les principaux événements, de graver pour ainsi dire de sa main les fastes de cette histoire. Il destina cette œuvre à ses petits-enfants, à la fois comme un enseignement et un souvenir de leur aïeul. Voilà ce qui nous a valu l'*Histoire de France racontée à mes petits-enfants*, livre attachant, où la science n'est pas toujours au courant des plus récentes recherches, mais où l'on reconnaît la plume du grand écrivain dont l'âge n'avait point épuisé la sève. Guizot garda en effet jusqu'au bout sa prodigieuse faculté de travail. Dans les dernières œuvres qu'il nous a laissées, on retrouve sa touche puissante et sa grande manière. Les *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps* n'ont peut-être pas, il est vrai, tout à fait répondu à l'attente du public qui en avait lu à l'avance quelques morceaux dans la *Revue des Deux-Mondes*. Cependant Guizot s'y montre encore historien, mais sa personnalité politique y est si fortement mise en relief qu'il paraît faire l'apologie de ses actes plutôt que le récit des événements de son temps. Il y a dans ces *Mémoires* de belles pages, d'habiles résumés, des appréciations souvent judicieuses et quelques jugements bien frappés, mais on y cherche vainement cette peinture fine et délicate des caractères, ces révélations et ces confidences qui font connaître une cour, une intrigue, une société. Guizot semble, en nous parlant, être plutôt à la tribune que dans le laisser-aller de ses souvenirs; cet ouvrage n'a pas toutes les qualités du genre et qui rendent si piquantes des compositions où notre histoire trouve ses informations les plus originales. On peut reprocher à l'auteur des partis pris, des sévérités excessives, et des indulgences qui ne sont pas assez justifiés. Les *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps* n'en demeureront pas moins un document précieux pour connaître l'histoire de la monarchie de Juillet. L'auteur avait occupé une position trop élevée pour qu'on puisse se passer de savoir ce qu'il a fait et dit, quand on voudra écrire l'histoire de cette période du dix-neuvième siècle. — L'éducation que Guizot avait reçue lui avait donné un goût vif pour la littérature dont il suivait avec intérêt le mouvement, et s'il s'attacha surtout à l'histoire par vocation autant que par calcul, il n'en goûta pas moins toutes les jouissances que donnent les compositions moins sévères que l'on doit à la pure imagination. Il aimait les arts autant que la littérature et s'en était occupé d'abord avec succès. En 1811, quand il n'avait encore que vingt-quatre ans, il écrivait sur l'*Etat des beaux-arts en France et le salon de* 1810 un morceau charmant, plein d'un savoir esthétique et d'une érudition en fait de peinture qui frappèrent

les connaisseurs ; ce morceau n'avait rien perdu de sa fraîcheur quand Guizot le réimprima vers la fin de sa vie. Entre les biographies qu'il a composées, plusieurs sont consacrées à des femmes dont il avait cultivé l'amitié et estimé les talents et les vertus aimables : Mme de Rumford, Mme Récamier, la comtesse de Boigne. Ce sont des pages plus de littérature que d'histoire, car on y trouve plutôt une peinture des mœurs et des caractères que le récit des événements. On en peut dire autant de l'*Amour dans le mariage*, épisode de la vie de lady Russell, esquisse qui parut en 1855 dans la *Revue des Deux-Mondes*, et qui est d'une lecture singulièrement attachante. Bon nombre des articles que Guizot avait publiés en différents recueils, à diverses époques de sa vie, surtout à ses débuts, ont été réunis dans ses *Méditations et études morales*, éditées en 1852. C'est dans ces mélanges que l'on peut juger de toute l'étendue et de la variété du savoir du grand historien, de l'étroite alliance qu'offraient chez lui la culture littéraire et la culture morale. Guizot, avec toute la génération libérale de la Restauration, était pénétré de l'importance qu'a l'éducation littéraire pour la politique ; il la regardait comme une des forces vives de la civilisation et l'une des formes les plus élevées qu'elle puisse revêtir. Assurément, il estimait les sciences physiques et mathématiques ; ministre de l'Instruction publique, il en a favorisé le progrès par la fondation de nouvelles chaires, mais il ne connaissait ces sciences que d'une manière générale et ne semble pas avoir pressenti le rôle de plus en plus grand qu'elles prendraient dans le développement économique et la puissance matérielle des nations. Au contraire, la littérature, qui se confondait si souvent avec ses études, qui y confina toujours, la littérature qui avait donné tant de charme à ces réunions où il prit une place considérable, il en comprenait admirablement toutes les ressources, tous les avantages. C'est dans la conviction qu'elle est par excellence le véhicule des idées qu'il fonda en 1827 la *Revue francaise*, recueil qui n'eut sans doute qu'une existence éphémère, mais qui n'en jeta pas moins beaucoup d'éclat. Guizot le déclare lui-même, il chercha, par cette création, à faire concourir la littérature, la philosophie et les arts, à ce grand mouvement politique qui s'appelait alors le libéralisme. C'était le même but que poursuivait le journal *le Globe*. Mais fidèle à ses principes, Guizot entendait retenir dans des bornes plus étroites les élans de cette jeune école qui, dans *le Globe*, donnait à sa pensée toute sa hardiesse et son indépendance. Dès cette époque, on trouvait déjà chez Guizot, écrivain et journaliste, le doctrinaire. Prescrire aux libertés publiques des limites qu'il leur est en quelque sorte interdit de franchir ; constituer une forme de gouvernement, sinon définitive, au moins faite pour durer des siècles, parce qu'elle tiendra exactement compte du rôle respectif de chacune des classes de la nation, et sera assise sur les bases immuables de moralité et de justice dont le christianisme a posé le solide fondement ; assurer ainsi la prospérité et le fonctionnement régulier de la société, en assignant à l'intelligence, à la fortune et à la naissance la part à

laquelle elles ont droit : tel est le système politique que Guizot concluait de l'histoire et qu'il s'efforça de faire prévaloir une fois arrivé au pouvoir, après l'avoir préconisé par ses écrits. Ces principes étaient ceux de l'école dont Royer-Collard commençait à se faire le chef; c'est sous les auspices de cet homme éminent qui avait appelé de tous ses vœux la monarchie constitutionnelle, que Guizot fit son entrée dans la carrière politique, où nous avons maintenant à le suivre.

III. La présence dans le conseil du roi Louis XVIII de l'abbé de Montesquiou, l'un des rédacteurs de la charte octroyée, semblait une garantie que le gouvernement de la Restauration entrerait franchement dans la voie qui vient d'être indiquée. Royer-Collard jouissait de la confiance de ce ministre, et ce fut sur sa recommandation que l'abbé de Montesquiou appela le jeune suppléant de la faculté des lettres au poste de secrétaire général du département de l'intérieur. Guizot prépara la loi sur la presse du 21 octobre 1814 et entra au comité de censure; il coopéra aux mesures de répression et de surveillance dirigées contre une opposition qui déclarait au gouvernement une guerre acharnée. Le jeune secrétaire général n'était pas en situation de signaler les fautes qu'à peine rentrés les Bourbons commettaient, et qui aidèrent tant au retour de l'île d'Elbe. L'arrivée inopinée de Napoléon à Paris déconcerta Guizot, comme la plupart de ceux dont il suivait la ligne politique; mais il comprit promptement que l'audace n'est pas la force, que l'empereur jouait une dernière carte avec bien peu de chance de gagner la partie. Le groupe de constitutionnels que dirigeait Royer-Collard, pénétré de la même pensée, ne songeait qu'à parer aux dangers que courrait la monarchie telle que la charte l'avait faite, au lendemain de l'écroulement de ce second empire. La rentrée du roi à Paris pouvait être le triomphe définitif du parti de la réaction, de ces nobles qui voulaient en revenir à l'ancien régime et qui trouvaient près de Louis XVIII, au sein de la famille royale, des auxiliaires puissants et obstinés. Il importait de conjurer au plus tôt le péril, d'éloigner surtout d'auprès du roi le duc de Blacas qui en avait gagné toute la confiance. Royer-Collard jeta les yeux sur Guizot pour s'acquitter près de Louis XVIII d'une mission aussi délicate, et le jeune écrivain était trop redevable au célèbre philosophe pour la pouvoir refuser; elle dut d'ailleurs sourire à son ambition. Il partit donc pour Gand, à la fin de mai 1815, et alla rejoindre des hommes tels que le marquis de Jaucourt, le baron Louis, le comte Beugnot, M. de Lally-Tollendal, M. Mounier, qui, sans se séparer du roi, s'efforçaient de réagir contre les conseils absolutistes dont celui-ci était assiégé. La mission n'eut pas grand succès, et Louis XVIII accueillit froidement le jeune délégué du parti constitutionnel dans une audience dont on peut lire le récit aux *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps*; il ne lui donna aucune assurance. — Guizot revint à Paris, le 3 juillet, avec toute cette petite cour de Gand qui rapporta de si funestes colères. Il fut bientôt nommé secrétaire général du ministère de la justice, alors occupé par l'hon-

nête et grave Barbé-Marbois. Ce ministre essaya vainement de lutter contre les excès de la réaction royaliste, et il trouva dans son secrétaire général des sentiments conformes aux siens. Quand les désordres eurent atteint dans le Midi au dernier degré de violence, encouragés qu'ils étaient par l'exaltation des imprudents amis de la monarchie, Barbé-Marbois se retira, et Guizot le suivit dans sa retraite (1816); mais il le fit avec une circonspection qui ne lui aliéna pas la faveur d'un gouvernement dont tous les hommes sages ne s'étaient pas éloignés. Au mois d'août suivant, Guizot était nommé maître des requêtes en service extraordinaire et directeur de l'administration départementale et communale au ministère de l'intérieur. Un peu plus tard, il était élevé au rang de conseiller d'Etat, également en service extraordinaire. Evincé bientôt de ce poste, il exposa ses vues politiques dans l'écrit intitulé : *Du gouvernement de la France depuis la Restauration et du Ministère actuel* (1821). Il s'y éleva contre la prétention de n'entourer la monarchie que de ses anciens et fidèles défenseurs; celle-ci devait, dans son opinion, s'appuyer sur l'élite de la nation, prendre ses serviteurs aussi bien dans la bourgeoisie éclairée que dans la noblesse, dans les hommes qui avaient accepté le régime antérieur, mais qui se ralliaient franchement à la charte, que dans ceux qui n'avaient jamais transigé avec la Révolution. « Le mal, disait-il, est venu de ce que ces deux fractions de la nation n'ont pas su s'unir pour défendre la liberté politique. La noblesse a persisté dans sa hauteur frivole et la bourgeoisie dans son étroite jalousie. Il faut à tout prix faire marcher ces deux classes d'accord, afin de fonder un grand parti de gouvernement. » C'étaient bien là les idées qui dominaient chez les constitutionnels, attaqués avec tant de violence par les *ultras*, toujours prêts à les accuser de pactiser avec la Révolution. Guizot faisait entendre ses conseils au moment où ces *ultras* croyaient avoir saisi le pouvoir et écarté les modérés du ministère. La chute du cabinet Decazes, arrivée à la suite de l'assassinat du duc de Berri, avait entraîné la retraite de Guizot des fonctions qu'il occupait. Il était sorti du conseil d'Etat avec Royer-Collard, Camille Jordan, Barante, c'est-à-dire avec ses amis politiques. On a dit plus haut comment, en redevenant professeur, il ne cessa pas d'être l'homme de son parti. Mais il ne se contenta pas de transformer sa chaire en une tribune; il continua de se mêler au mouvement politique et à servir activement les desseins de ce groupe d'hommes auxquels le dogmatisme de leurs opinions valut le nom de *doctrinaires*, et entre lesquels il prit une place considérable. Les élections s'annonçaient comme devant être le champ de bataille où les deux grands partis qui divisaient la France, les royalistes et les libéraux, en viendraient aux mains. Guizot, pour assurer le triomphe de ces derniers, se fit l'un des principaux organisateurs d'une société qui prit pour devise : *Aide-toi, le ciel t'aidera*, travailla par tous les moyens légaux à combattre la politique de la Chambre des députés et à amener la chute du cabinet Villèle. Ce n'était sans doute pas là une conspiration, puisque l'association agissait ouvertement, et en s'y affiliant,

Guizot, qui condamnait le recours aux complots, ne se mettait pas absolument en contradiction avec ses principes; toutefois, il donnait à son opposition une hostilité systématique et agressive que le secrétaire général de l'abbé de Montesquiou eût certainement réprimée. Guizot avait repris sa place, en 1828, au conseil d'Etat. Sa popularité lui valut un mandat à la Chambre des députés; les électeurs du collège de Lisieux l'élurent leur représentant en janvier 1830, et il alla au Palais-Bourbon combattre le ministère Polignac et voter l'adresse des 221, se rangeant parmi ceux qui faisaient entendre au monarque les remontrances les plus vives.—A la nouvelle des ordonnances de juillet, Guizot quitta Nîmes, où il se trouvait alors, et vint se réunir, le 27 juillet, aux députés qui protestaient contre le coup d'Etat. Il rédigea même la protestation qui renferme encore un témoignage de dévouement au moins apparent pour le roi et son auguste dynastie. Le 28 juillet, il se réunissait à ses collègues chez Jacques Laffitte, et le 30 était nommé, par la commission municipale qui venait d'être constituée, ministre provisoire de l'instruction publique. Le 31, dans le cabinet que formait le duc d'Orléans, appelé à la lieutenance générale du royaume, il prenait le portefeuille de l'intérieur qu'il gardait dans le cabinet du 11 août. Il réorganisa avec une prodigieuse activité tout le personnel, mettant à la tête des départements quelques-uns des auxiliaires de ses travaux historiques et littéraires, mais s'efforçant de conserver ceux des préfets de la Restauration qui s'étaient acquis l'estime publique par leur modération, leurs lumières et leur intégrité. Il prit part à la révision de la charte et demanda notamment qu'on abaissât à vingt-cinq ans l'âge d'éligibilité. Guizot, comme la majorité des hommes du parti doctrinaire de la Restauration, eût désiré voir se consolider la monarchie légitime par un pacte définitif et sincère avec la charte de 1814; mais le cours des événements étant devenu irrésistible, il accepta franchement le prince dont le choix parut une transaction heureuse entre l'opinion qui n'allait pas au delà de ces vœux et les exigences des adversaires implacables des Bourbons de la branche aînée. Il rencontrait d'ailleurs dans Louis-Philippe l'homme qui répondait à son idéal comme chef de gouvernement, dans lequel se personnifiait l'alliance du prestige que donne la naissance et de l'intelligence que donnent le travail et l'activité. En entrant dans le conseil de ce prince, il obtenait la consécration des idées politiques pour lesquelles il avait combattu; mais ces idées politiques, Guizot n'en put tout d'abord poursuivre librement l'application. Le cabinet du 11 août manquait d'homogénéité et le nouveau ministre de l'intérieur y avait pour collègues des hommes fort éloignés de ses doctrines ; il donna sa démission quand l'influence de ceux-ci fut devenue pour un moment prépondérante et se contenta de son siège à la Chambre des députés. Il y soutint de ses votes et de sa parole le ministère Casimir Périer, qui appliqua résolument les principes du gouvernement parlementaire ; puis, quand ce grand ministre eut été enlevé par une mort prématurée, quand les tentatives pour continuer le cabinet dont il était

l'âme eurent échoué, Guizot, ainsi que Thiers, entra dans le cabinet dont le duc de Broglie eut la présidence, celui du 11 octobre 1832, l'un de ceux qui ont jeté le plus d'éclat sous la monarchie de Juillet. — Guizot eut le portefeuille de l'instruction publique, qu'il garda pendant plus de trois années. Il ne pouvait prendre un ministère pour la direction duquel il fût plus préparé. Il n'avait pas seulement illustré l'enseignement par ses leçons, il ne jouissait pas seulement de l'autorité que donnent le savoir et le talent, il avait encore fait depuis sa jeunesse une étude spéciale des questions de pédagogie et d'instruction publique. En 1816, il donnait une brochure intitulée : *Essai sur l'histoire et sur l'état actuel de l'instruction publique en France*. Il y a esquissé le plan d'un grand système d'instruction et d'éducation nationales. On y rencontre déjà les idées qu'il devait agrandir et appliquer comme ministre. Dans cet opuscule, il se prononçait contre le principe de la liberté absolue d'enseignement qui lui paraissait funeste, et réclamait pour le gouvernement comme un droit et un devoir la mission de l'instruction publique. Guizot organisa en entier le système d'instruction primaire, améliora sensiblement l'instruction secondaire, enrichit et développa par une foule de créations utiles et d'institutions intelligentes notre enseignement supérieur, donna aux études historiques une vive impulsion par les encouragements qu'il leur accorda, protégea et soutint des professeurs, des savants, des écrivains distingués et contribua plus qu'aucun autre à l'entier épanouissement de ce mouvement intellectuel qui avait marqué la Restauration et qui demeurera le titre de gloire le plus incontesté de la monarchie de 1830. La loi du 28 juin 1833 sur l'instruction primaire a été réellement l'œuvre de Guizot ; il s'entoura, pour la préparer, d'auxiliaires capables, judicieux et bien informés ; il déploya à cette occasion dans sa correspondance, dans ses rapports avec les hommes placés à la tête de l'enseignement, une prodigieuse et féconde activité. Entre les œuvres de Guizot, comme ministre, on ne doit pas oublier la création d'une cinquième académie de l'Institut. Il voulut qu'à côté des sciences physiques et mathématiques, des lettres savantes, dans une compagnie qui serait sœur de l'Académie française comme des autres, les sciences morales et politiques eussent leur place et leur égal honneur ; il avait trop compris l'utilité de l'application de l'histoire et de la philosophie au gouvernement des sociétés ; il était trop pénétré de l'idée que la politique doit reposer sur une base scientifique, autrement dit sur une doctrine raisonnée tirée des faits, pour ne pas estimer que la législation, la jurisprudence, l'économie politique, la morale doivent avoir à l'Institut des représentants au même titre que l'astronomie ou l'agriculture, l'art dramatique ou la philologie. Telle fut la pensée qui lui suggéra le projet de rétablir avec le titre d'académie l'ancienne classe des sciences morales et politiques ; il le fit accepter au roi Louis-Philippe qui le réalisa par l'ordonnance du 26 octobre 1832. Le fondateur de cette académie en fut naturellement élu l'un des premiers membres. Déjà, depuis 1829, il appartenait à l'académie des inscriptions et belles-lettres. En

1836, il fut élu membre de l'Académie française en remplacement de Destutt de Tracy. Dans le discours qu'il prononça lors de sa réception, il paya à ce philosophe un juste tribut d'éloges quoiqu'il n'eût avec lui aucune conformité de caractère et de doctrines; c'est que s'il condamnait ceux qui persévéraient dans les idées du dix-huitième siècle, il pardonnait beaucoup aux hommes de la même école près desquels il avait trouvé, au début de sa carrière, un bienveillant accueil. D'ailleurs, c'est en vieillissant, quand il se fut fait de plus en plus le défenseur du principe d'autorité, que Guizot combattit les hommes dont il repoussait les doctrines. Sa tolérance envers eux n'atténua jamais le dogmatisme de ses opinions. Ce dogmatisme, il semble l'avoir porté jusque dans les délibérations du conseil des ministres. De là les relations souvent tendues qu'il eut avec plusieurs de ses collègues et sa sortie du cabinet, quand Thiers, dans lequel commençait à se montrer pour lui un rival, prit la présidence du conseil, le 22 février 1836. De là sa brouille avec le comte Molé. Guizot a rapporté dans ses *Mémoires* tous les détails de sa conduite et entrepris de se justifier. — Louis-Philippe ayant chargé le comte Molé de composer un ministère, le cabinet du 15 avril 1837 fut constitué. Guizot se trouva ainsi écarté avec Thiers; il en éprouva une extrême mortification. Son irritation s'accrut de toute l'antipathie qu'il avait pour le chef du nouveau cabinet, et elle ne tarda pas à se traduire au dedans et au dehors de la Chambre par l'opposition la moins mesurée. Il se mêla activement alors à ces intrigues de coulisses parlementaires, à ces menées de partis dont il avait pris l'habitude et presque le goût dans les luttes où il fallait à tout prix conquérir une majorité; il entra dans cette fameuse coalition où les *Doctrinaires* ne craignirent pas de s'unir aux adversaires de leurs principes et de leur système politique pour combattre un ministère qui ne faisait après tout que pratiquer ce qu'ils avaient pratiqué eux-mêmes. Guizot déploya en cette circonstance une ardeur d'opposition presque aussi vive que celle qu'il avait montrée sous la Restauration contre le ministère Polignac. Il compromit par son attitude la considération que lui avait value l'austérité de ses idées et de sa vie. La verte réplique que lui avait faite le comte Molé, alors qu'il lançait à celui-ci les mots bien connus de Tacite : *Omnia serviliter faciunt pro dominatione*, lui resta comme une blessure qu'il eut de la peine à guérir, quand, rappelé au pouvoir, il fut redevenu le conservateur et le champion de la résistance. Guizot n'a su trouver dans ses *Mémoires*, contre le cabinet Molé, que de chétives accusations et de vagues griefs; il a accusé le comte Molé de n'être pas entré résolument dans une voie qui fut précisément celle où il a sombré lui-même avec la monarchie; il a reproché au cabinet Molé l'incapacité de ses membres, quand ceux-ci avaient été pour lui des collègues dont il prisait le concours, ou devaient le devenir avec son agrément. Tout ce qu'il a écrit à ce sujet ne montre que trop combien Guizot était infatué de l'idée qu'un ministère conservateur ne pouvait être réellement capable s'il en était absent. Loin d'avoir

porté au comte Molé des coups mortels dans la lutte dont il fut l'un des coryphées, Guizot ne fit que le grandir; le cabinet du 15 avril tomba avec dignité, emportant l'estime de ceux-là même qui l'avaient le plus vigoureusement combattu et sans laisser le champ libre à ses adversaires. Le roi Louis-Philippe ne voulut pas que la dépouille de la victime passât aux mains qui l'avaient frappée et une nouvelle déception attendait Guizot, qui se vit encore écarté du ministère, aussi bien que son rival, redevenu son allié. Au reste, dans ses *Mémoires*, en nous racontant les vicissitudes de ces débats parlementaires, Guizot ne peut s'empêcher de confesser quelque peu ses torts. « Que des sentiments personnels se pussent mêler à ces vues d'intérêt public, je connais trop les faiblesses humaines, y compris les miennes, pour le contester. La personnalité est habile à se glisser au sein du patriotisme le plus sincère; et je n'affirmerai pas que le souvenir de ma rupture avec M. Molé en 1837 et le secret désir de prendre une revanche personnelle, tout en soutenant une bonne cause générale, aient été sans influence sur mon adhésion à la coalition de 1839 et sur l'ardeur que j'y ai portée. Même pour les plus honnêtes gens, la politique n'est pas une œuvre de saints; elle a des nécessités, des obscurités que, bon gré mal gré, on accepte en les subissant; elle suscite des passions, elle amène des occasions de complaisance pour soi-même auxquelles nul, je crois, s'il sonde bien son âme après l'épreuve, n'est sûr d'avoir complètement échappé; et quiconque n'est pas décidé à porter sans trouble le poids de ces complications et de ces imperfections inhérentes à la vie publique la plus droite fera bien de se renfermer dans la vie privée et dans la spéculation pure » (*Mémoires*, t. IV, p. 286). — Le cabinet Soult, enfanté à la suite de l'émeute du 12 mai 1839 et qui tenta pendant près d'une année une transaction entre le centre gauche et le centre droit, offrit à Guizot l'ambassade de Londres. C'était le moment où la question d'Orient allait prendre une extrême gravité et menacer la France d'une guerre qui eût peut-être rendu pour longtemps impossible l'alliance anglaise. Guizot avait toujours été le partisan décidé de cette alliance; il accepta une ambassade à laquelle il semblait tout à fait propre. Il n'avait point encore visité l'Angleterre, mais il en savait à fond l'histoire et en avait étudié les hommes et les institutions. Toutefois, il était bien novice en diplomatie, et, comme il le remarque judicieusement, « on ne sait pas combien on ignore et tout ce qu'on a à apprendre, tant qu'on n'a pas vu de ses propres yeux le pays et fait soi-même le métier dont on parle. » Guizot arriva à Londres précédé de sa renommée d'orateur et d'écrivain, entouré de la considération que professaient pour lui l'aristocratie et la haute société anglaise; celle-ci aimait à trouver dans le représentant de la France près de la reine Victoria un membre éminent de l'Eglise protestante. En Angleterre, Guizot se tint sur une réserve prudente, mais il étudia plus le pays que les affaires, et il le fit avec la puissance de vues qui le caractérisait, mais qui constitue une faculté rarement compatible avec la science des détails. Il servit plus

loyalement qu'habilement le gouvernement français. Quand Louis-Philippe, effrayé des conséquences que pouvait avoir la politique où l'engageait le cabinet du 1er mars, eut demandé à ceux qui le composaient leur démission, Guizot se trouva tout naturellement désigné pour former un nouveau cabinet; ce fut celui du 29 octobre 1840, dont il prit la présidence et qui ne devait tomber qu'avec le trône. Guizot renonça désormais à ce qui avait fait sa gloire, la direction de l'instruction publique; elle fut remise à des mains moins habiles quoique encore expérimentées. C'est seulement bien des années plus tard que, reportant son activité sur cette branche importante de l'administration publique, Guizot, appelé par le ministère Ollivier à faire partie de la commission chargée de préparer un projet de loi sur la liberté d'enseignement, montra qu'il n'avait cessé de s'occuper de ce grave sujet. Nommé président de cette commission, il y soutint les principes qu'il avait toujours défendus, mais en faisant une plus large part aux réclamations du parti catholique, dont l'alliance lui était devenue chère. Ministre des affaires étrangères, Guizot fut l'âme de la politique du gouvernement de la monarchie de juillet pendant plus de sept années. Ce n'est pas ici le lieu de rapporter ses actes qui ont été diversement jugés. Ils appartiennent plus à l'histoire de France qu'à sa biographie. Disons seulement que s'il rencontra de nombreux et puissants adversaires, s'il fut un serviteur mal inspiré du parti conservateur, il déploya en bien des circonstances un incontestable talent et demeura dans les luttes parlementaires un orateur que nul n'a surpassé. — On sait que le cabinet Guizot tomba à la Révolution du 24 février. Dans l'émeute des boulevards, la vie de Guizot, qui se trouvait alors à l'hôtel du ministère des affaires étrangères, fut un instant en péril. Il dut se cacher, puis fuir en Angleterre, où il demeura près de deux années. Dans ces mémorables circonstances, chaque parti eut ses torts et commit des fautes. Guizot eut le malheur d'appartenir à un cabinet dont la chute entraîna celle de la monarchie qu'il avait servie. Revenu en France, quand les colères que sa politique avait soulevées se furent amorties, quand les événements qui marchaient vite eurent tourné l'attention publique de tout autre côté, Guizot retrouva le respect, sinon l'autorité, auquel il avait droit. Il ne pouvait plus prendre part à la direction des affaires de son pays; il pensa l'éclairer par ses conseils. Il avait composé en Angleterre et fait paraître à Paris, en janvier 1849, une brochure intitulée : *De la Démocratie en France*. Elle fut remarquée à cause du nom de son auteur, mais elle n'exerça guère d'influence sur le courant de l'opinion. Guizot était bien obligé d'avouer le triomphe du principe démocratique; mais, à ses yeux, la démocratie, telle que l'entendaient ceux qui s'en faisaient les plus chauds et les plus actifs défenseurs, était un danger pour la puissance, pour la prospérité et pour la moralité du pays. L'idée qu'il avait conçue, qu'il avait caressée d'une monarchie pondérée, tempérée, les événements l'avaient en quelque sorte mise à néant, mais il ne l'abdiqua pas; il s'y tint résolument, et au lieu de chercher les conditions

nouvelles propres à garantir la société sous la forme qu'elle tendait à prendre, il ne fit entendre que des objurgations à ceux qui avaient déserté une cause dont il demeurait chez nous le représentant convaincu. Il ne s'était pas jeté dans la réaction ; il restait fidèle à ce libéralisme dans lequel il avait grandi, et qui se circonscrivait dans une sphère dont il admettait à peine qu'on pût étendre le rayon. « Je suis profondément dévoué, écrivait-il vers la fin de sa vie, dans ses *Mémoires*, à la liberté de conscience, à l'égalité devant la loi, à toutes les conquêtes de l'esprit moderne, et je ne vois pas pourquoi on considérerait le clergé catholique et la noblesse comme des ennemis. » Les conquêtes de l'esprit moderne n'allaient donc pas pour Guizot plus loin que ce gouvernement, mélange d'aristocratie et de démocratie, de foi religieuse et de liberté philosophique, dont il avait poursuivi avec persévérance l'application. Aller au delà, à ses yeux, ce n'étaient plus des conquêtes, c'étaient des aventures qui ne pouvaient conduire qu'à des désastres. La liberté, s'il l'estimait un bien, il la voulait limitée et circonscrite, retenue surtout par des principes de religion et d'ordre sans lesquels elle deviendrait un mal. « Il y a, écrivait-il encore dans la brochure citée ci-dessus, une immense ignorance de la nature de l'homme et de sa condition à croire que, laissée à elle-même, la liberté humaine va au bien et peut y suffire. « Aussi n'admettait-il la possibilité de la fondation et de la durée d'une république démocratique qu'autant qu'elle satisferait au besoin de paix sociale et à la liberté de toutes classes. Il s'élevait avec énergie contre ce droit au bonheur et à la prospérité que réclamaient certaines écoles socialistes. Sous l'influence de ces idées, Guizot s'associa à des espérances et se mêla à des démarches qui avaient pour objectif le retour de la monarchie constitutionnelle assurée par la réconciliation des deux branches de la maison de Bourbon. Il portait haut sa défaite, car il était tenté d'accuser le pays plus que lui-même, et il répondait à ceux qui lui reprochaient d'avoir perdu la monarchie de 1830 qu'il lui était arrivé ce qui était advenu en France à tous les gouvernements depuis quatre-vingts ans, convaincu, sans doute, et il ne se trompait pas, que ce gouvernement impérial, qui insistait si fort sur la solidité de son principe, aurait aussi sa chute. — Cependant les malheurs de la France, en 1870, l'étonnèrent autant qu'ils l'affligèrent, et cet homme si fier, qui ne s'était jamais senti humilié comme homme, se sentit humilié comme Français. Tel est le sentiment qui respire dans sa lettre au gouvernement de la Défense nationale à Tours, écrite en octobre 1870, du Val-Richer, et où il insiste sur la nécessité de convoquer une Assemblée constituante. Les événements allaient porter à la tête du pays l'homme qui avait été son émule, encore plus que son rival, qui avait comme lui tenté, mais avec des principes moins arrêtés, en faisant une moindre part à la couronne, avec une plus grande intelligence de la pratique des affaires, de fonder en France la monarchie constitutionnelle. Thiers, instruit par l'expérience, sans abandonner toutes ses idées politiques, avait franchement accepté la République. Guizot s'y résignait sans

croire à sa durée. Thiers était devenu le libérateur de son pays et comme le Washington de la nouvelle République française. Il avait, par son exemple, conquis à cette forme de gouvernement, bon nombre d'anciens partisans de la monarchie constitutionnelle. Guizot, au contraire, de plus en plus effacé, se tenait à l'écart, voyant se détacher de lui plus d'un de ses amis politiques passés dans les rangs du parti qu'il avait naguère avec lui combattu. En octobre 1872, Guizot, qui ne sortait plus guère de sa campagne du Val-Richer, s'étant rendu à Trouville pour respirer l'air de la mer, y rencontra son ancien compétiteur, alors au faîte de la popularité. Celui-ci lui tendit la main, et oubliant tout ce qui s'était passé, pour ne plus voir dans Guizot qu'un vieux collègue, il l'invita à déjeuner. Si la politique brouille aisément les hommes, elle les raccommode non moins facilement. Guizot pouvait encore servir près du chef de l'Etat l'Eglise protestante, dont il était le plus illustre représentant; sans doute il pensait aussi que ses avis ne seraient pas inutiles à l'homme auquel étaient remises les destinées de la République française. Déjà en 1860, on avait vu Guizot se réconcilier avec le comte Molé qui combattait alors en faveur de la fusion. Le dernier ministre de Louis-Philippe invita à son tour son ancien collègue à venir au Val-Richer. Thiers s'y rendit. Assurément de nombreux dissentiments continuaient de séparer ces deux esprits éminents. Thiers s'était de plus en plus éloigné du système politique que Guizot persistait à regarder comme le salut du pays; mais les deux politiques s'entendaient sur les principes fondamentaux de l'ordre social. Ils aimaient la France; ils purent se comprendre sur bien des points, quoique l'état de leur âme dut être fort différent. Thiers était à l'apogée de sa gloire; il trouvait dans un poste supérieur, même aux plus élevés de ceux qu'il avait ambitionnés, la récompense des services rendus au pays et de son infatigable activité. Guizot, précipité du pouvoir plutôt qu'il n'en était descendu, s'était relevé avec fierté sans se sentir atteint, et trouvait dans la conscience et l'estime de ce qu'il avait fait la récompense que lui refusaient ses concitoyens; il l'espérait encore de bien plus haut, de ce souverain juge dont la pensée prenait une place de plus en plus grande dans ses méditations et ses actes, depuis qu'il était sorti de la vie publique. Cette réflexion nous conduit à examiner le dernier aspect sous lequel il nous reste à considérer Guizot, l'homme religieux.

IV. C'est en effet surtout ainsi qu'il nous apparaît durant la période finale de sa vie, à cet âge où se réveillent si souvent les sentiments inculqués par la première éducation. Guizot était demeuré protestant, tout en servant une politique qui eut plus d'une fois le caractère d'une politique catholique. Il était protestant, autant et plus par ses traditions de famille et les habitudes de son enfance, que par le choix de son esprit, et ce fut précisément parce que le protestantisme était pour lui la religion de ses pères, une sorte de culte domestique, qu'il voulait lui conserver le caractère sous lequel il l'avait reçu. Le protestantisme n'était pas seulement pour

lui une aspiration vers les idées moralisatrices et libérales dont le principe est dans l'Evangile, c'était une foi à articles nettement formulés, que la science pouvait sans doute éclairer, la liberté vivifier, mais qui n'en reposait pas moins sur des dogmes immuables. Guizot n'admettait pas que les progrès de la raison et de la critique eussent rien à faire avec ce qui est du domaine de la foi; aussi se sentait-il plus rapproché du catholicisme, dont le principe essentiel est la foi autoritaire, que de ce protestantisme rationaliste qui n'admet pas les mystères et prend la croyance religieuse comme une simple adhésion de l'esprit à des vérités rationnellement démontrées. L'étude des grandes choses qu'a faites l'Eglise romaine l'avait d'ailleurs pénétré d'une sincère admiration pour elle. Fier d'être Français, d'appartenir à une civilisation supérieure, il ne pouvait oublier que la France avait été avant tout un pays catholique, et que pendant tout le moyen âge la papauté fut un des grands instruments de la civilisation. Protestant et voulant le demeurer, il n'en professait pas moins pour le clergé catholique ce même respect que, bourgeois, et refusant des titres nobiliaires, il professait pour la noblesse qui avait jadis si vaillamment servi la France et pouvait la servir encore. Quand les intérêts du pays étaient liés à ceux de la catholicité, Guizot pensait que le protestant devait s'effacer chez lui pour ne laisser apparaître que l'homme d'Etat; quand l'esprit révolutionnaire, dont il redoutait tant les entreprises, se faisait l'auxiliaire des adversaires de l'ultramontanisme, il était d'avis qu'il devait se porter là où était le plus grand danger, que les revendications de la liberté religieuse devaient passer après les intérêts moraux de la société. La religion était surtout pour Guizot la sanction de l'ordre, de la discipline et de l'autorité : voilà pourquoi il voulait garder en elle tout ce qui ajoute à cette sanction, pourquoi il était essentiellement orthodoxe, non qu'il n'eût fait quelques concessions au progrès des idées, mais il les voulait les moindres possibles; il entendait qu'elles n'atteignissent pas ce qu'il tenait pour les principes fondamentaux du christianisme, la foi à la divinité de Jésus-Christ et à la rédemption. — Telle fut la règle qu'il suivit dans le gouvernement de l'Eglise réformée de France, où poussé par son besoin de domination autant qu'appelé par l'illustration de son nom, il s'efforçait de retrouver une influence qu'il avait perdue dans les affaires du pays. Il n'avait jamais au reste cessé de s'occuper des intérêts du protestantisme. Dès 1838, il prenait part à la polémique qui s'élevait déjà sur la direction nouvelle adoptée par quelques pasteurs de l'Eglise réformée, notamment par Athanase Coquerel, et il publiait à ce sujet un opuscule où il mettait en regard le catholicisme, le protestantisme et la philosophie pour assigner à chacun leur rôle. A son retour en France, en 1849, il avait accepté sans protestation la nouvelle organisation des Eglises réformées de France reposant sur la base du suffrage paroissial (septembre 1852); il fut bientôt élu membre du consistoire de Paris. C'était un légitime hommage dû aux services qu'il avait rendus à l'Eglise protestante. Il avait naguère contribué à la fondation de la *Société bi-*

blique (1826), de la *Société d'instruction primaire protestante* (1833); de la *Société d'histoire du protestantisme français* (1857). Guizot, dans le consistoire, continua la politique de résistance qu'il avait préconisée dans les conseils du roi Louis-Philippe; il ne cessa de combattre la minorité libérale, et provoqua contre elle plus d'une mesure destinée à la contraindre à accepter une profession de foi qu'elle repoussait. Aussi appela-t-il de ses vœux la réunion d'un synode qui pût rendre à l'Eglise réformée de France une unité dogmatique qu'elle avait en fait depuis longtemps perdue. Thiers se rendit à la demande que lui adressa à cet égard son ancien collègue, organe des désirs de bon nombre d'orthodoxes; il autorisa la convocation du synode déjà acceptée en principe par le ministère Ollivier, et ce synode eut lieu en 1872. Quel caractère fallait-il donner à cette assemblée religieuse qui avait quelque peu l'air d'être le pendant du concile du Vatican? Guizot soutint que, dans la pensée du président de la République, le synode devait être non une consulte religieuse, mais une véritable assemblée constituante, qu'il pouvait dès lors imposer une règle de foi commune aux Eglises devenues, sous le rapport du *Credo*, à peu près indépendantes. Dans un discours qui fut comme le manifeste du parti de l'orthodoxie, il déclara qu'une Eglise ne saurait subsister sans règle de foi ni discipline, tout en se défendant de vouloir provoquer un schisme. Les résolutions qu'il réclamait exposaient cependant à ce malheur l'Eglise réformée, profondément divisée, et où un esprit différent inspirait les divers prédicateurs. L'état de sa santé empêcha Guizot de prendre part jusqu'à la fin aux délibérations du synode; il ne mit pas la dernière main à une œuvre qui n'eut pas les effets qu'en avaient espéré ceux qui s'en étaient fait les instigateurs. Il donna sa démission, se retirant de l'assemblée, non comme un déserteur qui fuit le champ de bataille, mais comme un vétéran qui ne se sent plus les forces suffisantes pour porter le harnais; il sortit en continuant de tenir déployé le drapeau sous lequel il entendait abriter l'Eglise et qui n'était à ce moment qu'un signal de discorde. « Je rends grâce à Dieu, écrivait-il à l'assemblée, d'avoir permis que si près du terme de ma vie je fusse appelé à témoigner de mon ferme attachement à la foi chrétienne. » Il appelait les bénédictions du ciel sur une entreprise qui lui paraissait le salut de l'Eglise au même titre que le refus de la réforme électorale lui avait paru, en 1848, le salut de l'Etat. — Il avait été le chef et l'inspirateur des orthodoxes qui voyaient pour la foi un péril dans une liberté de discussions et de doctrines dont l'Allemagne nous avait donné l'exemple, car cette liberté affaiblissait le principe d'autorité dogmatique qu'il n'avait cessé de soutenir avec énergie. Il n'avait pas plus ménagé les hommes que les opinions, croyant nécessaire au salut de l'Eglise de rejeter hors de son sein des pasteurs quelque distingués et honorables qu'ils fussent, qui abandonnaient les vieilles doctrines et donnaient à la critique le pas sur la foi. Comment un esprit aussi dogmatique que celui de Guizot ne l'aurait-il pas été dans ce qui est par essence le plus dogmatique, la religion? Comment aurait-il pu se contenter de ces programmes

élastiques qui permettent à des hommes de croyances fort diverses de s'unir dans un culte commun? Il pensait d'ailleurs que le protestantisme ne doit pas perdre ce caractère de foi positive à l'autorité de l'Ecriture sainte qui a été sa raison d'être et sa force initiale. Dans les écrits dont la composition remplit la dernière période de sa vie, on sent plus que dans tous ceux qui étaient précédemment sortis de sa plume l'apologiste du christianisme. Il s'était toujours déclaré le défenseur de la philosophie spiritualiste et son esprit était trop nourri de l'Evangile pour s'arrêter beaucoup aux objections ou aux doutes que les sciences naturelles et médicales peuvent opposer à cette philosophie; il y prêtait d'autant moins d'attention qu'il était peu versé dans ces sciences et n'en connaissait que les résultats les plus généraux. En 1827, il avait publié un article sur l'immortalité de l'âme, qu'il a reproduit, comme la plupart de ses écrits sur des sujets du même ordre, dans ses *Méditations et études morales;* il y disait : « L'idée de l'immortalité de l'âme ne provient ni de l'expérience, ni de la science, ni d'une révélation spéciale, mais surgit du fond de toute âme humaine comme un instinct primordial. L'homme se sent, se voit, se sait immortel. » Cette philosophie spiritualiste ne lui suffisait pas; il cherchait dans l'univers la preuve de l'intervention directe et permanente de la divinité; il admettait le surnaturel et en soutint le principe dans un article publié en 1864 dans la *Revue des Deux-Mondes*, sous le titre : *De la science et du surnaturel*; il le compléta par de nouvelles vues sur la religion, dans un autre article (1er septembre 1864) intitulé : *Le spiritualisme et le christianisme* : « La croyance instinctive au surnaturel, avait-il déjà dit depuis longtemps, a été la source et demeure le fond de toutes les religions. C'est la conviction de l'intervention constante de la divinité dans les affaires humaines qui donne à la prière son efficacité, à l'autorité religieuse sa sanction. Cette autorité religieuse, elle est l'auxiliaire utile et nécessaire de l'autorité politique, car elle impose ce que la loi ne doit pas imposer et ce que l'homme ne saurait faire par sa propre volonté. La liberté humaine est insuffisante pour régler moralement nos actions. » Cette vertu de l'autorité, la religion catholique l'a eue plus qu'aucune autre; et c'est encore là une des raisons qui lui attirait tout le respect de Guizot. « Le catholicisme, écrivait-il dans l'opuscule publié en 1838, qui vient d'être rappelé, est la plus grande école de respect qu'ait jamais vue le monde. « De plus, l'Eglise catholique mérite, ajoutait-il, notre vénération par cela seul qu'elle est chrétienne; elle a, à elle seule, pendant plusieurs siècles, représenté le christianisme et elle continue d'en être un des rameaux les plus vigoureux. » Or, Guizot ne voulait pas dans le respect en quelque sorte historique qu'il professait pour le christianisme séparer ces différents rameaux sortis d'un tronc commun. A ses yeux, les diverses communions chrétiennes sont solidaires les unes des autres, et le 20 avril 1861, présidant la séance publique de la *Société pour l'encouragement de l'instruction primaire parmi les protestants de France*, il disait dans son discours : « Quelles que soient entre nous les dissi-

dences, les séparations même, nous sommes tous chrétiens et frères de tous les chrétiens. C'est le christianisme tout entier qui a à souffrir quand de grandes Eglises chrétiennes souffrent. » — Ainsi Guizot allait jusqu'à prendre parti au nom de l'intérêt chrétien universel pour l'Eglise romaine et pour le pouvoir temporel des papes. On peut croire avec quelque fondement que c'est une pensée politique qui lui fit pousser si loin la sympathie pour le catholicisme. L'époque était déjà venue où les divers partis conservateurs avaient conclu une alliance, qui devait entraîner l'union des catholiques libéraux et des protestants orthodoxes. Cette préoccupation toute politique se trahit dans le volume que Guizot publiait en 1861 sous le titre de : *L'Eglise et la Société chrétienne*, et surtout dans la préface des *Méditations sur l'essence de la religion chrétienne*, qui parurent en 1864. Ce dernier livre n'était que le tome Ier d'un grand ouvrage que Guizot voulait consacrer à l'apologie de la religion chrétienne contre les attaques de la critique moderne. Il s'y efforce de dégager l'essence du christianisme d'après la Bible ; il admet cinq dogmes fondamentaux : un Dieu créateur, la Providence, le péché originel, l'incarnation et la rédemption, et cherche à les établir par les faits surnaturels de la révélation et des miracles de Jésus-Christ. Dans le tome II, l'auteur se proposait d'esquisser la philosophie de l'histoire de l'Eglise chrétienne, de discuter l'authenticité des Livres saints, et d'exposer les origines de l'Eglise et les causes de la révolution religieuse qui donna au seizième siècle naissance au protestantisme. Le tome III devait contenir l'étude de la situation actuelle de la religion chrétienne, tant à l'intérieur qu'au dehors, dans ses rapports avec le mouvement philosophique de notre âge. Enfin, dans la deuxième série de ses *Méditations*, Guizot aurait donné ses vues sur l'avenir de la religion chrétienne et indiqué la voie où elle pourrait reconquérir la société moderne. Voilà, certes, un plan grandiose d'apologie du christianisme ; mais, sous l'éclat oratoire du style de ces deux derniers ouvrages de Guizot se cache la faiblesse de la pensée-mère, qui est toujours la conciliation du catholicisme libéral avec l'orthodoxie protestante. « Les catholiques, dit Guizot, ont trop peur de la liberté ; les protestants ont trop peur de l'autorité. Les uns croient que, parce que la foi religieuse a des points fixes, la société religieuse ne comporte pas le mouvement et le progrès ; les autres disent que la société religieuse ne saurait avoir des points fixes et que la religion réside dans le sentiment religieux et la croyance individuelle. » A la bonne heure ! on ne saurait mieux exposer la théorie de l'équilibre politique appliquée aux questions religieuses ; l'auteur n'a oublié qu'une chose, c'est de nous dire quels sont les points fixes en matière de foi. Les dogmes qu'il nous présente comme le fondement de l'orthodoxie au dix-neuvième siècle eussent été taxés d'hérésie au seizième. Aussi, cette solution, toute séduisante qu'elle parût à ceux qui ne s'attachent qu'au côté social ou politique, ne satisfit aucun des partis religieux qu'elle prétendait concilier; ni les catholiques libéraux, qui ne pouvaient prendre la règle de leur foi en dehors du saint-siège, ni les pro-

testants orthodoxes, auxquels répugnait profondément une coalition avec l'ultramontanisme. — Quant aux protestants libéraux, irréconciliables adversaires de toute religion reposant essentiellement sur le principe d'autorité absolue de la foi sur la raison qui conduit dans ses conséquences logiques à la théocratie, ils se refusaient à souscrire à la doctrine de l'illustre historien, tout en admirant et respectant en lui l'un des représentants de leur Eglise. Guizot était passé dans les rangs de leurs adversaires et il rencontra de leur part la même hostilité qu'il leur manifestait; ils cherchèrent des auxiliaires chez les hommes qui, admettant le principe de l'indépendance absolue de la raison et rejetant toute révélation, ne se présentaient plus que comme des philosophes, des libres-penseurs; tout au moins leur témoignèrent-ils la même condescendance que Guizot avait pour les catholiques. Une telle alliance ne fit que rapprocher davantage celui-ci de l'Eglise romaine. « Les choses en étaient venues à ce point, disait-il, qu'il ne s'agissait plus d'une affaire de profession de foi propre à telle ou telle communion, mais de l'existence même du christianisme! » Aussi fallait-il qu'on sût bien que Guizot était protestant pour ne pas le prendre quelquefois au langage qu'il tint alors pour un catholique. Cette observation doit être faite par exemple à l'occasion de son attitude dans une solennité académique qui eut lieu le 24 janvier 1861, la réception du Père Lacordaire à l'Académie française. Guizot, comme directeur de la Compagnie, répondit au récipiendaire. Son discours, pas plus que celui du célèbre dominicain, ne fut tel qu'on eût pu l'attendre de la religion de celui qui le prononçait; et au sortir de la séance, un académicien s'écriait : « Qu'avez-vous entendu? un faux moine et un faux protestant! » Le mot était plus piquant que juste. S'il y avait du tribun dans Lacordaire, il y avait aussi beaucoup du moine; de même chez Guizot, à côté de l'homme politique, le protestant demeurait encore. La réalité est que, dans ce temps de discussions religieuses et d'intrigues politiques, Guizot était du parti de la fusion; il eût voulu opérer la réconciliation du catholicisme et du protestantisme orthodoxe qui s'étaient longtemps combattus, ainsi que celle des deux partis monarchiques qui rêvaient une restauration. Retiré dans sa campagne du Val-Richer, près de Lisieux, et ne faisant que d'assez courtes apparitions à Paris, Guizot vit s'évanouir ce qui pouvait encore lui rester d'illusions sur le prochain retour d'un régime qui eût donné satisfaction à son ambition et à ses idées. Il consacra toute son activité et tout son travail aux luttes qui déchiraient l'Eglise réformée de France et à la défense des doctrines religieuses qu'il avait adoptées. Il s'y affermissait de plus en plus et retrouvait dans ses vieux jours, au fond de son âme, toutes les croyances que l'éducation y avait déposées. Elles sont formulées d'une façon à la fois solennelle et touchante dans les premières pages de son testament, écrit peu de mois avant sa mort : « Je meurs dans le sein de l'Eglise chrétienne réformée de France, où je suis né et où je me félicite d'être né. En lui restant toujours uni, j'ai usé de la liberté de conscience qu'elle recon-

naît à ses fidèles dans leurs rapports avec Dieu et qu'elle a elle-même invoquée pour se fonder. J'ai examiné, j'ai douté; j'ai cru à la force suffisante de l'esprit humain pour résoudre les problèmes que présentent l'univers et l'homme, et à la force suffisante de la volonté humaine pour régler la vie de l'homme selon sa loi et sa fin morale. Après avoir longtemps vécu, agi et réfléchi, je suis demeuré et je demeure convaincu que ni l'univers ni l'homme ne suffisent à s'expliquer et à se régler naturellement par la seule vertu des lois permanentes qui y président et des volontés humaines qui s'y déploient. C'est ma foi profonde que Dieu, qui a créé l'univers et l'homme, les gouverne et les conserve ou les modifie soit par ces lois générales que nous appelons naturelles, soit par des actes spéciaux et que nous appelons surnaturels, émanés comme le sont aussi les lois générales de sa parfaite et libre sagesse et de sa puissance infinie qu'il nous est donné de reconnaître dans leurs effets et interdit de connaître dans leur essence et leurs desseins. Je suis ainsi rentré dans mon berceau, toujours fermement attaché à la raison et à la liberté que j'ai reçues de Dieu et qui sont mon honneur, comme mon droit sur la terre; mais revenu à me sentir enfant sous la main de Dieu, et sincèrement résigné à ma si grande part d'ignorance et de faiblesse. Je crois en Dieu et je l'adore sans chercher à le comprendre. Je le vois présent et agissant non seulement dans le régime permanent de l'univers, mais dans l'histoire des sociétés humaines, spécialement dans l'Ancien et le Nouveau Testament, monuments de la révélation et de l'action divine par la médiation et le sacrifice de notre Seigneur Jésus-Christ pour le salut du genre humain. Je m'incline devant les mystères de la Bible et de l'Evangile, et je me tiens en dehors des discussions et des solutions scientifiques par lesquelles les hommes ont tenté de les expliquer. J'ai la confiance que Dieu me permet de me dire chrétien, et je suis convaincu que dans la lumière où je ne tarderai pas à entrer, nous verrons à plein l'origine purement humaine et la vanité de nos discussions d'ici-bas sur les choses divines. » Il formulait ainsi avec plus de fermeté que jamais les bornes dans lesquelles il entendait laisser à l'homme l'exercice de sa liberté et de sa raison et les principes fondamentaux sur lesquels devait, à ses yeux, reposer la foi de l'Eglise réformée; consacrant par cette confession, de la sincérité de laquelle nul ne peut douter, tout ce qu'il avait fait pour et dans la communion où il était né. Il expira au Val-Richer le 12 septembre 1874, ayant conservé presque jusqu'au dernier moment toute la lucidité de son intelligence et la force de son esprit. ALFRED MAURY.

GUNDULF. Ce ne fut pas sans résistance que la hiérarchie romaine triompha dans le cours du moyen âge et, à côté des écoles mystiques et des sectes, que l'on peut envisager dans une certaine mesure comme les précurseurs de la Réforme, nous retrouvons au sein des masses, en particulier parmi les grandes agglomérations industrielles de la Lombardie et des Flandres, une agitation sourde qui aboutira au grand mouvement albigeois du Midi. Le point de départ de toutes

ces sectes est l'Orient. Les pauliciens, persécutés à outrance dans l'empire grec, se réfugièrent les uns en Arménie, les autres en Bulgarie, d'où leurs idées pénétrèrent dans toute l'Europe. Nous ne connaissons de Gundulf que son nom. Ses disciples, qui lui donnaient le nom de *maître* par excellence, déclaraient qu'il venait de l'Italie, alors un des foyers de la réaction anticléricale. En 1025, l'archevêque d'Arras et Cambrai, Gerhard, ayant appris que des hérétiques, arrêtés et interrogés par l'évêque de Liège, avaient été relâchés par lui et continuaient à répandre leurs erreurs sous le masque d'une piété austère qui séduisait les foules, convoqua à Arras un concile pour les juger. Les documents sont trop incomplets pour qu'on puisse classer la secte de Gundulf dans une catégorie précise ou formuler sur elle un jugement définitif. Nous pouvons relever d'un côté l'idée d'une Eglise de rachetés, la condamnation d'un clergé corrompu et d'une tradition dégénérée, le rejet du culte des saints, des reliques, de l'eau bénite, du crucifix, du caractère sacré de l'Eglise et l'accentuation de la nécessité d'une vie austère et sainte, traits communs à toutes les sectes réformatrices, mais aussi d'un autre côté l'admission du *Consolamentum*, le rejet du mariage, l'affirmation que l'union entre Adam et Eve a constitué le premier péché, idées qui constituent le fonds commun de toutes les sectes panthéistes et se rapprochent de la théorie gnostique des âmes déchues renfermées dans la matière. Il est présumable que Gundulf, artisan lui-même, ne communiqua qu'une partie de ses idées à ses disciples ou que ceux-ci n'en comprirent que le côté pratique. Gerhard fit rédiger la formule de condamnation de l'hérésie. Lue en langue vulgaire à chaque hérétique, elle fut acceptée par eux pour échapper au supplice et depuis toute trace de la secte disparaît pendant une longue période. — Sources : D'Achery, *Spicilegium*, ed. 2, I, 607, 624 ; Mansi, *Concilia*, XIX, 423 ; article *Gundulf*, dans Herzog, *Real. Enc.*, V, 414 ; Neander, *K. G.*, 4e éd., VI, 428 ss. A. Paumier.

GUSTAVE-ADOLPHE, roi de Suède, naquit à Stockholm, le 9 décembre 1594. Il était le fils de Charles IX et de Christine de Holstein. Doué d'une intelligence précoce, il reçut une excellente éducation et s'appropria dès son jeune âge toutes les langues modernes. On a pu dire de lui qu'il « fut roi tout de suite et jamais enfant. » Il n'avait pas dix-sept ans quand son père mourut ; mais les États du royaume, se fiant à ses capacités politiques, le déclarèrent majeur en décembre 1611. Il avait hérité de son père des guerres à soutenir contre le Danemark, la Pologne et la Russie. Il réussit d'abord à signer la paix avec les Danois, puis avec les Russes, et concentra ses forces contre les Polonais, qu'il combattit de 1621 à 1629, jusqu'au moment où l'intervention française lui permit de conclure avec ses adversaires une trêve de six ans. Au dedans il déploya en même temps une grande habileté vis-à-vis des compétitions qui s'élevaient dans sa propre famille et beaucoup de fermeté en face de l'orgueil frondeur de la noblesse suédoise. Il avait longtemps aimé une jeune et noble Suédoise, la belle Ebba Brahe, que ses parents et ses ministres ne

lui permirent point d'épouser. En 1620 seulement il se décida à s'unir à Marie-Eléonore, fille de l'électeur de Brandebourg, et de cette union naquit une fille unique, la princesse Christine, qui lui succéda plus tard sur le trône. Au moment où la guerre de Trente ans éclata, le jeune roi de Suède était favorablement connu déjà en Europe par sa haute intelligence et sa piété sérieuse, ses mœurs pures, son aversion pour le jeu et la boisson, vices qui dominaient alors dans les cours princières et surtout aussi par ses capacités militaires, qui faisaient présager en lui l'un des premiers hommes de guerre de son temps. La guerre de Pologne l'empêcha de prendre part à cette grande lutte pendant longtemps. En 1625, aux conférences de La Haye, il s'offrit pour la première fois à combattre la Ligue catholique et l'Empire, mais on lui préféra son voisin et rival, le roi Chrétien IV de Danemark, plus connu et moins désireux de subsides. Quand Wallenstein et Tilly victorieux eurent écrasé le Danemark, Gustave-Adolphe, sans s'engager d'abord plus avant, vint au secours de Stralsund, assiégée par le généralissime impérial (1628). Puis, comme le danger grandissait pour tous les Etats protestants d'Europe, que la Suède était directement menacée par la création d'une flotte impériale dans la Baltique, le jeune roi, secrètement instigué d'ailleurs par Richelieu, et préférant prendre l'offensive que d'être attaqué dans son propre pays, sûr enfin d'être bien accueilli par les protestants d'Allemagne persécutés, fit déclarer la guerre par la Diète suédoise, en mai 1630. Le 24 juin il débarquait avec quinze mille hommes sur les côtes de la Poméranie. La crainte de l'empereur et de ses armées paralysa d'abord ses futurs alliés; ce ne fut que quand l'envoyé français, M. de Charnacé, eut signé avec lui le traité de Baerwalde (16 janvier 1631) qui mettait à sa disposition de notables subsides, que le roi de Suède put marcher en avant. Le 3 avril, il prenait d'assaut Francfort-sur-l'Oder, forçait l'électeur de Brandebourg à contracter alliance avec lui, mais ne pouvait empêcher l'épouvantable sac de Magdebourg par Tilly (21 mai 1631). Ce ne fut qu'en septembre que Gustave entra dans l'électorat de Saxe, força le souverain de ce pays à se joindre à lui et vint présenter bataille à Tilly au Breitenfeld, près de Leipzig (17 septembre 1631). La victoire signalée qu'il remporta changea la situation politique en Allemagne, en y brisant la suprématie militaire si péniblement établie des Habsbourg. Le vainqueur traversa la Franconie et entra dans Francfort-sur-le-Mein et Mayence, tandis que les Saxons envahissaient la Silésie et la Bohême et s'emparaient de Prague, et que Bernard de Weimar pénétrait en Alsace. Se dirigeant vers le sud pour achever la défaite de la Ligue, Gustave bat une seconde fois Tilly au passage du Lech (5 avril 1632) et le blesse mortellement, puis entre dans Augsbourg et chasse l'électeur de Bavière de sa capitale, Munich. L'empereur Ferdinand II était atterré, Louis XIII et Richelieu irrités de cette marche triomphale que rien ne semblait devoir arrêter. C'est alors que la cour de Vienne songea à rappeler un homme qu'elle avait disgracié naguère et qui seul pouvait sauver

l'Empire, Albert de Wallenstein, duc de Friedland. Ferdinand implora son appui et, après avoir imposé au suppliant des conditions qui le rendaient plus puissant que l'empereur lui-même, Wallenstein accepta le commandement de la nouvelle armée impériale qu'il sut créer en quelques semaines, et vint à la rencontre de l'armée suédoise, dans les environs de Nuremberg (juin 1632). Pendant plusieurs semaines les adversaires restèrent campés en face l'un de l'autre, sans que Gustave réussît à s'emparer des retranchements ennemis. Il s'était décidé à quitter la place et marchait vers la Bavière pour pénétrer en Autriche, quand l'irruption de Wallenstein en Saxe le rappela subitement en arrière. Le 6 novembre 1632, il rencontra les Impériaux dans la plaine de Lutzen, près de Leipzig. Après une des batailles les plus acharnées de la guerre de Trente ans, Wallenstein fut complètement défait. Mais, dès les premiers engagements, le roi de Suède, entraîné par son ardeur, avait péri sous les coups des cavaliers ennemis. La légende répandue plus tard sur un prétendu assassinat, ne mérite aucune créance. Son corps embaumé fut transporté en Suède, mais c'est le 21 juillet 1634 seulement qu'il fut enseveli à l'église de Ridderholm, dans la capitale de son royaume. Amis et ennemis s'accordèrent après sa mort à reconnaître en Gustave l'un des hommes les plus remarquables de son temps, non seulement le rénovateur de l'art militaire et le créateur de la tactique moderne, mais encore un politique hors ligne, un des conquérants les plus habiles à gagner les princes et les peuples. La mort, qui l'enleva au milieu même de ses triomphes, ne lui a point permis d'achever le plan qu'il s'était tracé, et l'on a discuté depuis ses projets avec d'autant plus d'acharnement qu'il a pris moins de soin de les faire connaître d'avance. Tandis que les uns affirment qu'il voulait réunir sous sa domination toutes les côtes de la mer Baltique, pour en faire une mer fermée et donner à la Suède l'absolue domination de ces contrées, d'autres historiens ont prétendu qu'il visait à des conquêtes plus étendues, qu'il voulait se faire couronner roi de Pologne et qu'il préparait son élévation au trône impérial d'Allemagne, pour achever l'écrasement des Habsbourg. On peut alléguer des preuves plus ou moins concluantes pour chacun de ces projets. Il est plus vraisemblable pourtant que Gustave-Adolphe, esprit positif et pratique, n'a point rêvé la couronne impériale, qui ne lui aurait donné que des embarras multiples sans ajouter une force réelle à son pouvoir; ce n'est pas seulement l'affirmation réitérée de son illustre chancelier Axel Oxenstjerna, c'est la nature même de la situation de l'Allemagne qui doit nous faire douter de la poursuite de pareilles chimères. Si l'on peut discuter sur ce qu'il a voulu faire, sans arriver jamais à une certitude absolue, il n'y a point lieu à discussion sur ce qu'il a réellement accompli. Il a fait tout d'abord de la Suède une puissance européenne de premier ordre, et cet état pauvre et mal peuplé a joué, grâce à lui, dans le monde un rôle au-dessus de ses forces jusqu'à ce que les folies de Charles XII l'aient fait descendre au second rang. Il l'a établi sur les côtes méridionales de la Baltique

et pendant un temps a fait de cette mer un lac suédois. Mais ces résultats furent éphémères et le commencement de notre siècle en a vu disparaître les dernières traces. Ce qui fut l'œuvre principale de Gustave-Adolphe, son œuvre durable, celle qui lui assure sa place dans l'histoire de la civilisation moderne, c'est le rôle qu'il joua dans la grande crise religieuse du dix-septième siècle. L'instinct des peuples ne s'y est point trompé, et quand l'Allemagne, l'Angleterre et les Pays-Bas, dans d'innombrables panégyriques, ont pleuré la mort du « Lion de Juda, » du « grand héros chrétien, » ils ont compris la perte que faisait en lui le protestantisme. C'est bien le roi de Suède qui a définitivement arrêté dans l'Europe centrale le grand mouvement de contre-réformation commencé par le concile de Trente, continué par les papes énergiques de la fin du seizième siècle, et culminant dans l'Edit de Restitution promulgué par Ferdinand II en 1629. Si le protestantisme allemand n'avait trouvé en lui à ce moment un solide appui, on peut se demander, en voyant ce qui se passa plus tard en France, ce que seraient devenues sur le continent l'idée de tolérance religieuse et la liberté de conscience. L'intention dans laquelle agit Gustave-Adolphe peut être discutée, mais le résultat de son activité ne saurait l'être. La critique moderne a certainement raison quand elle soutient, contre la tradition vulgaire, que le grand roi de Suède n'a pas uniquement franchi les mers pour venir en aide à ses coreligionnaires opprimés et pour se retirer après la victoire, content de son œuvre et sans demander aucune récompense de ses sacrifices. C'est là, en effet, une façon de voir bien naïve et qui, pour avoir cours dans certains manuels d'histoire et dans la littérature d'édification protestante, n'en est pas moins absolument erronée. Gustave-Adolphe entendait bien tirer quelque profit de ses efforts et l'on ne saurait lui en vouloir. On peut donc affirmer que les motifs politiques se sont mêlés aux motifs religieux et que la question de la Baltique surtout a pesé considérablement dans la balance. De récents historiens se sont laissés pourtant aller à nier entièrement l'influence de tout sentiment religieux sur les décisions du roi de Suède. C'est, à notre avis, s'écarter de la vérité historique. Nous avons quelque peine, sans doute, au dix neuvième siècle, à prendre au sérieux les conquérants qui se prévalent de semblables motifs dans leurs discours et leurs manifestes. Mais, dans la première moitié du dix-septième siècle, l'atmosphère morale et intellectuelle était encore plus fortement imprégnée d'éléments religieux, et c'est se tromper grossièrement que de regarder comme fourbes ou charlatans tous ceux qui les font intervenir dans les luttes politiques. Un Cromwell, par exemple, et, dans le camp opposé, Ferdinand II ou Maximilien de Bavière, ont agi sous l'influence d'idées religieuses au moins autant que Gustave-Adolphe. Le roi de Suède était d'ailleurs d'un tempérament idéaliste. C'était un homme qui du fond de la Pologne envoyait à la belle Ebba Brahe des myosotis séchés, et qui décrétait que les juges prévaricateurs seraient écorchés vifs et

leur peau tendue sur les sièges du tribunal. Comment nier qu'une nature pareille ait pu se laisser émouvoir profondément par les souffrances des protestants d'Allemagne, et que cette émotion, fort naturelle, à coup sûr, ait contribué à mûrir ses projets ambitieux et à lui mettre les armes à la main? Gustave-Adolphe fut certes autre chose qu'un martyr de la foi ; esprit positif et politique habile, il était capable pourtant d'entraînements généreux et de profondes sympathies. C'est à ces mobiles divers qu'il a obéi : Dans quelle mesure? Qui pourra le dire jamais avec certitude? Mais en tout cas, qu'il l'ait fait par calcul ou par dévouement, il a sauvé bien incontestablement les protestants allemands du sort de leurs coreligionnaires d'Autriche et de Bohême et arraché de la sorte l'Europe protestante tout entière aux terribles dangers qui la menaçaient alors. — Sources : (Spanheim), *Le Soldat suédois*, ou histoire véritable de ce qui s'est passé depuis la venue du roy de Suède en Allemagne, Rouen, 1642; M. de (Mauvillon), *Histoire de Gustave-Adolphe*, Amsterdam, 1764, in-4°; Harte, *Life of Gustavus Adolphus*, London, 1767, 2 vol. ; de Grimoard, *Histoire des conquêtes de G. A. en Allemagne*, Neuchâtel, 1789, 3 vol. ; Gfrœrer, *Leben Gustav-Adolph's*, 3e éd., Stuttgard, 1852; G. Droysen, *Gustaf-Adolf*, Leipzig, 1869-1870, 2 vol.; E. de Parieu, *Histoire de Gustave-Adolphe*, Paris, 1875; Cronholm, *G. A. in Deutschland*, I, Leipzig, 1875. — Il existe de plus une foule de monographies sur des points de détail, des recueils de documents inédits, etc. Nous ne citerons que quelques-uns des plus importants de ces ouvrages : Ph. v. Chemnitz, *Bellum Sueco-Germanicum*, Stettin et Stockholm, 1648, etc., in-f° ; Gualdo Priorato, *Histoire des dernières campagnes de G. A.*, Berlin, 1772, in-4° ; Wittich, *Magdeburg, Gustav-Adolf und Tilly*, Berlin, 1874, 2 vol.; F. v. Soden, *Gustav-Adolf u. sein Heer in Süddeutschland*, Erlangen, 1865-69, 3 vol.

Rod. Reuss.

GUSTAVE-ADOLPHE (Société de). Cette vaste association, la plus populaire parmi les œuvres chrétiennes qu'ait produites l'Allemagne contemporaine, a pour but de créer ou de soutenir des postes d'évangélisation en faveur des protestants disséminés au milieu des populations catholiques où ils sont particulièrement exposés à perdre leurs croyances et leurs habitudes religieuses. Elle s'applique à les doter de maisons d'école, de presbytères, d'oratoires ou d'églises ; elle contribue à l'entretien de leurs instituteurs, évangélistes ou pasteurs ; elle s'efforce de les grouper en communautés régulières et de les faire ériger, s'il y a lieu, en paroisses officielles. Elle étend ses mailles surtout sur l'Autriche, la Bavière, la Saxe royale, la Silésie, les provinces de la Prusse rhénane et aussi sur l'Alsace, la Suisse, la Belgique, la France, car son activité ne s'arrête pas aux frontières de l'empire et ne revêt pas un caractère exclusivement national. La Société de Gustave-Adolphe doit, en majeure partie, les beaux résultats qu'elle a obtenus à son esprit large et fraternel. Toutes les nuances, sauf les plus extrêmes de droite et de gauche, du protestantisme allemand y sont représentées, et son action n'a pas un

caractère confessionnel déterminé, puisque les agents qu'elle emploie ne sont pas astreints à signer un symbole uniforme. — L'idée première de la Société de Gustave-Adolphe appartient au docteur Grossmann, de Leipzig. Lorsqu'après la fête qui, le 6 novembre 1832, réunit sur le champ de bataille de Lützen un public nombreux, il fut question d'ériger un monument au héros qui avait sauvé le protestantisme allemand au dix-septième siècle, Grossmann proposa de fonder, en commémoration de ces hauts faits et comme témoignage de la reconnaissance durable du peuple allemand, une institution qui continuerait en quelque manière l'œuvre d'affranchissement et de reconfort accomplie par le glorieux roi de Suède. Cette proposition fut adoptée, mais, jusqu'en 1841, l'action de la Société ne s'étendit pas au delà des frontières de la Saxe et n'eut que deux foyers principaux, Leipzig et Dresde. Au mois d'octobre 1841, le pasteur Legrand, de Bâle, et le docteur Charles Zimmermann, de Darmstadt, firent entendre presque simultanément un chaleureux appel en faveur des communautés pauvres dont l'existence est sans cesse menacée par les puissants agissements de la propagande catholique. En septembre 1842, la première assemblée générale de la Société de Gustave-Adolphe se réunit à Leipzig, qui demeura son siège central. Des statuts furent élaborés et adoptés à la seconde réunion qui eut lieu, l'année suivante, à Francfort. Il fut décidé qu'un tiers des collectes faites dans le ressort de chaque comité local serait administré par les soins de ce comité et que les deux autres tiers seraient envoyés au comité central pour être employés, soit selon les indications fournies par le comité local, soit pour venir en aide à des troupeaux particulièrement intéressants, signalés à l'attention du comité et de l'assemblée générale qui se réunit tous les ans dans l'un des plus grands centres de l'Allemagne. Seule, la Bavière n'adhéra qu'en 1851 à l'association, qui trouva ses plus nombreux et plus chauds partisans en Saxe, dans la Hesse, en Wurtemberg et en Prusse. Nous relevons dans le compte rendu de la trente-unième assemblée générale qui s'est tenue en 1877, à Francfort, les chiffres suivants : La Société compte actuellement 43 comités principaux ou régionaux, 1,055 comités locaux ou sectionnaires, 362 comités de dames et 9 comités d'étudiants. Pendant l'année 1876, 1,149 communautés ont été secourues, parmi lesquelles 18 peuvent se passer de subventions à l'avenir ; 34 églises, 27 écoles et 17 presbytères ont été construits ; 739,345 marcs ont été collectés. Pendant les 45 ans que la Société existe, elle a réuni 13,474,899 marcs, qui ont été répartis entre 2,617 communautés. La Société publie un certain nombre de journaux et d'almanachs qui rendent compte de son activité et qui, avec les rapports annuels, permettent de nous tracer un tableau fidèle de cette vaste et généreuse entreprise.

F. Lichtenberger.

GUTHRIE (Thomas), prédicateur et philanthrope écossais, naquit à Brechin, le 12 juillet 1803. D'une intelligence précoce, il entrait dès l'âge de douze ans à l'université d'Edimbourg et en sortait en 1825 can-

didat au saint ministère. Il eut de la peine à trouver une Eglise, par suite de l'opposition que lui fit le parti modéré, qui semblait pressentir en lui le bouillant adversaire du patronage et des autres abus qui régnaient dans l'Eglise presbytérienne d'Ecosse. En attendant qu'une porte s'ouvrît devant lui, il alla étudier la médecine à Edimbourg et à Paris ; à son retour, il occupa, pendant deux ans, le poste de chef intérimaire d'une maison de banque que la mort de son frère laissait sans directeur. Sa nomination de pasteur à Arbirlot (Forfarshire), en 1830, vint enfin lui ouvrir l'accès de sa vocation véritable. Il fut un admirable pasteur de campagne avant de devenir prédicateur éminent dans la capitale de l'Ecosse. Lorsque, sept ans plus tard, il fut appelé à Edimbourg, pour desservir l'église de Greyfriars, il s'était acquis déjà une brillante réputation par son talent oratoire et par une polémique relative à la question, dès lors brûlante, du patronage. Dans sa nouvelle paroisse se trouvait l'un des plus pauvres quartiers de la ville, celui de Cowgate. Guthrie se jeta avec ardeur dans l'œuvre ardue d'évangélisation et de civilisation qui s'ouvrait à lui. Tandis que son éloquence attirait les multitudes autour de sa chaire, son ardente charité le poussait vers ces autres multitudes qui ne franchissaient jamais le seuil des églises. Il prit une part très grande à l'agitation libératrice, qui aboutit à la *disruption* de 1843 et à la fondation de l'Eglise libre (voyez l'art. *Ecosse*). Il fit plus que mettre son talent de parole au service de la cause de l'affranchissement de l'Eglise ; il s'y dévoua corps et âme avec tout l'enthousiasme dont sa nature généreuse était capable. Lorsque l'acte du 18 mai 1843 eut jeté 474 ministres hors des presbytères officiels, ce fut lui qui entreprit de créer un fonds spécial pour bâtir de nouvelles cures à ces pasteurs sans asile. Il collecta en une année l'énorme somme de 2.909,250 fr., souscrite par 6,610 donateurs, ce qui faisait une moyenne de 475 fr. par personne. C'est au docteur Guthrie que la Grande-Bretagne est redevable de ses écoles déguenillées (*ragged schools*). Celles qu'il fonda à Edimbourg étaient destinées, non seulement à arracher à la misère et au vice, mais encore à amener à la foi évangélique les enfants abandonnés. Le caractère foncièrement protestant d'écoles qui recueillaient surtout des Irlandais catholiques leur valut bien des oppositions. Mais ces dissidences mêmes sur le but à poursuivre tournèrent à l'avantage de ces utiles institutions, en en multipliant le nombre. Guthrie s'occupa aussi activement de la cause de l'instruction populaire et contribua à amener l'Acte de 1872, qui laisse aux comités locaux, nommés par le suffrage populaire, le soin de décider du caractère religieux de l'école. Aucun homme, depuis le docteur Chalmers, n'a exercé une influence plus profonde sur les affaires religieuses de l'Ecosse contemporaine. Il a uni aux brillantes qualités du prédicateur le zèle ardent du pasteur et les aptitudes pratiques de l'homme d'affaire. Son talent oratoire, qui fut des plus remarquables, peut s'apprécier par la lecture des volumes de sermons qu'il a laissés (voyez *l'Evangile dans Ezéchiel*, fort bien traduit en français, 2 vol., 1875). L'imagination y brille plus que la logique, et le sentiment y a

plus de place que l'exégèse. Guthrie, dont la santé était ébranlée depuis plusieurs années, est mort en 1873. On possède une excellente biographie de lui par ses fils (Londres, 1875). Nous avons en français une courte notice par M. Rosseeuw Saint-Hilaire. M. Lelièvre.

GUYANE. On donne le nom de Guyane à une vaste contrée de l'Amérique du Sud, que plusieurs puissances européennes se sont partagées. Le Portugal, les Pays-Bas, la Grande-Bretagne, la France y ont fondé des colonies. La Guyane portugaise, attachée au Brésil, s'est séparée avec lui de la métropole. Nous n'avons à nous occuper que des trois Guyanes coloniales. Sans compter des tribus d'Indiens nomades et païens, dont la population est difficile à évaluer, nous trouvons dans les trois colonies une population de 309.205 habitants, tant Européens que nègres et Indiens, savoir : 24.171 pour la Guyane française, 69.834 pour la Guyane hollandaise et 215.200 pour la Guyane anglaise. Comme depuis plusieurs siècles, leurs destinées sont entièrement différentes, il convient de les considérer séparément. — La Guyane française, située au sud-est, n'a été l'objet d'aucune entreprise de missions protestantes. L'Eglise catholique y entretient un préfet apostolique avec 30 prêtres. Les dépenses des cultes sont portées au budget colonial de 1877 pour la somme de 80.200 francs.— La Guyane hollandaise, placée entre les deux autres, est le théâtre d'une mission morave depuis 1754. Près de 24.000 indigènes ont reçu l'Evangile par leur intermédiaire. Leurs stations sont au nombre de 13. Le gouvernement hollandais entretient quelques aumôniers dans ses possessions. L'Eglise catholique y a un vicaire apostolique depuis 1842. — La Guyane anglaise, la plus septentrionale et la plus importante est, depuis 1842, le siège d'un évêché colonial de l'Eglise anglicane. Le diocèse forme deux archidiaconés (Demerara, Berbice), et 3 décanats. Le clergé se compose (1877) de 37 pasteurs et missionnaires, dont quatre dépendent de la Société pour la propagation de l'Evangile. Nous y trouvons de plus 7 stations de la Société des Missions de Londres, 5 de la Société des Missions wesleyennes et quelques établissements des frères de Plymouth. L'Eglise catholique a fondé un vicariat apostolique à Demerara le 12 avril 1837. — Les renseignements contenus dans cet article ont été puisés à des sources trop diverses pour qu'il soit possible de renvoyer aux sources. Nous indiquerons seulement Grundemann, *Mission's Atlas*, IV, 1871. E. Vaucher.

GUYON (Jeanne-Marie Bouvier de La Mothe), célèbre mystique française du dix-septième siècle, qui fut l'occasion de la fameuse controverse entre Bossuet et Fénelon sur le *quiétisme* (voyez *Fénelon*). Elle naquit à Montargis le 13 avril 1648 et mourut à Blois le 9 juin 1717. Placée dès son enfance au couvent, elle lut de bonne heure avec passion les œuvres de saint François de Sales et la vie de Mme de Chantal, et manifesta le vif désir d'entrer dans la vie religieuse. Ses parents firent opposition à ce projet et la décidèrent en 1664 à épouser Jacques Guyon, dont elle eut cinq enfants et qu'elle perdit après douze ans d'union. C'est deux ou trois ans après la mort de son mari

que, sous l'influence du Père Lacombe devenu son directeur, elle se crut appelée à un ministère extraordinaire et entra à pleines voiles dans le courant des rêveries quiétistes. Elle commença aussitôt à prêcher la doctrine de l'union complète avec Dieu et les moyens d'y parvenir : le silence de l'âme, la désappropriation, l'anéantissement, de la volonté, l'indifférence totale pour le paradis ou pour l'enfer. Elle était alors à Thoune chez les ursulines, et c'est aux membres de cette communauté que, de concert avec le Père Lacombe, elle adressa les premiers appels de la foi mystique. L'évêque de Genève, qui avait eu le tort d'encourager le mouvement à ses débuts, se ravisa après examen et devint hostile. Les deux apôtres durent se retirer à Turin, d'où ils passèrent successivement à Grenoble et à Paris. Ces divers voyages, souvent troublés par de petites persécutions, portèrent à son comble l'exaltation de Mme Guyon ; elle en vint à se considérer comme la fondatrice d'une nouvelle Eglise, comme la *femme enceinte de l'Apocalypse*, et composa ses deux premiers ouvrages : *Moyen court et très facile de faire oraison* et le *Cantique des Cantiques*. Arrivée à Paris (1686), elle fut enfermée comme malade chez les Filles de la Visitation de la rue Saint-Antoine, auprès desquelles elle resta jusqu'en janvier 1688, Au sortir de cette maison, elle parut à Versailles et à Saint-Cyr et charma bientôt par la vivacité de son imagination et la chaleur de sa piété toutes les grandes dames de la cour, entre autres les duchesses de Chevreuse, de Beauvillers, de Mortemart et jusqu'à la froide Mme de Maintenon. L'amitié de Fénelon fut sa plus belle conquête. Voltaire s'étonne qu'un si grand esprit ait été séduit par « une femme à révélations, à prophéties, à galimatias, qui suffoquait de la grâce intérieure, et qu'on était obligé de délacer ,» mais il est facile de voir que Fénelon était prédisposé à subir cette influence par les nombreuses lectures qu'il avait faites des auteurs mystiques, et en particulier de saint François de Sales, aussi bien que par la tournure de son esprit, si religieux et si sincère, mais un peu subtil et raffiné, et par la tendresse de son cœur qui, comme on l'a dit, était en amitié ce que l'on est en amour, d'une bienveillance extrême pour l'objet de son attachement. — Appuyée sur cet illustre disciple, Mme Guyon poursuivit avec ardeur sa propagande, notamment dans la maison de Saint-Cyr. Alors commença à se former ce terrible orage qui fit tant de bruit et mit aux prises deux nobles génies, Sur la demande de Mme de Maintenon, le roi confia à Bossuet, évêque de Meaux, à l'évêque de Châlons plus tard cardinal de Noailles, à l'abbé Tronson supérieur de Saint-Sulpice et à Fénelon, le soin d'examiner et de juger le contenu dogmatique des livres de l'aimable mystique qui, en attendant le jugement, se retira au monastère de Sainte-Marie à Meaux. Le résultat de ces conférences, appelées *conférences d'Issy*, fut la rédaction de trente-quatre articles dressés par Bossuet et complétés par Fénelon, que la Commission crut suffisants pour détruire ce qu'il y avait de mauvais dans les nouvelles doctrines, en mettant à couvert les saines maximes des auteurs mystiques. Mme Guyon, dans son désir de paix, crut pouvoir signer

ces articles et même souscrire aux censures publiées contre ses ouvrages par les évêques de Meaux et de Châlons, mais l'esprit de méfiance et de malveillance était désormais déchaîné contre elle. Vers la fin de 1695, étant venue à Paris, elle fut enfermée au château de Vincennes, puis à la Bastille. Cependant l'archevêque de Cambrai prenait de plus en plus la défense de son amie persécutée et refusait de donner son approbation à l'instruction de Bossuet sur les *estats d'oraison*, dirigée contre Mme Guyon. Peu de temps après (1697), il publia *l'Explication des maximes des saints* qui, comme on sait, fut condamnée par le saint-siège après avoir donné naissance à une série d'écrits polémiques que les deux principaux athlètes, Bossuet et Fénelon, publièrent pour ou contre. Après la soumission si entière de Fénelon, Mme Guyon resta seule en butte aux attaques de ses ennemis. Par surcroît de malheur, son ancien directeur, le Père Lacombe, enfermé à Vincennes et à moitié fou se laissa arracher un écrit où il exhortait sa pauvre amie à se repentir de leur coupable intimité. Mme Guyon fut remise à la Bastille; là, dit son biographe, « libre au milieu des chaînes, elle composait des cantiques où elle se livrait aux transports que lui inspirait l'amour pur. » Mais la calomnie avait beau s'exercer contre elle, elle ne pouvait l'atteindre d'une manière durable : l'Assemblée du clergé, tenue à Saint-Germain en 1700 et où Bossuet prit la parole, rendit hommage à la pureté de ses mœurs. Sortie peu après de la Bastille, la célèbre mystique se retira à Blois où elle passa les dernières années de sa vie dans la retraite, la contemplation et l'exercice des œuvres de charité. Avant sa mort survenue en 1717, elle fit un testament précédé d'une profession de foi où elle déclarait « mourir fille de l'Eglise catholique, apostolique et romaine » et protestait une fois de plus contre les faux témoignages et les calomnies dont elle avait été victime, tout en pardonnant à leurs auteurs. L'archevêque de Cambrai, qui l'avait précédée de deux années dans la tombe, était resté fidèle jusqu'à la fin, aux sentiments d'affectueuse vénération qu'il avait toujours marqués pour elle. — Les principaux ouvrages de Mme Guyon ont été réunis sous le titre de *Opuscules spirituels* (Paris), 1790, 2 vol. Ce sont : *Le Moyen court et très facile de faire oraison*, *Les Torrents*, *La Purification de l'âme après la mort*, *l'Enfance de Jésus*, etc. Après ce recueil, mentionnons *Le Cantique des Cantiques interprété selon le sens mystique* (Grenoble, 1685) ; *Les Livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, traduits en français, avec des explications et des réflexions qui regardent la vie intérieure* (Cologne, 1713-1715, 20 vol. in-8°) ; diverses collections de *Poésies*, de *Lettres spirituelles* et de *Discours chrétiens*. La *Vie de Mme Guyon racontée par elle-même*, qui fut imprimée après sa mort, ne paraît pas avoir été rédigée par elle (elle renferme des erreurs et des omissions importantes), mais sous l'inspiration de ses idées. C'est dans les deux premiers de ces écrits : *Le Moyen court*, etc., et *Les Torrents*, qu'il faut chercher les éléments essentiels de sa mystique. Nous venons de les relire, et nous ne savons ce qu'il faut admirer le plus, ou de la grâce inépuisable que l'auteur sait jeter sur les nouveautés les plus

étranges, sur les sentiments les plus subtils, ou de l'audace naïve avec laquelle elle aborde les sujets les plus délicats et parle une langue qui, comme on l'a dit, est bien plus celle de l'amour que de la dévotion. Dans le *Moyen court*, l'auteur s'adresse à des fidèles qui ne pratiquent qu'une oraison défectueuse, pénible, et ils veut leur enseigner une voie meilleure et plus simple pour arriver à Dieu ; cette voie est celle de *l'oraison du cœur*, mais de l'oraison réduite à l'application du cœur à Dieu, à « la jouissance silencieuse de la présence de Dieu. » Trois degrés y conduisent : *l'oraison méditative*, *l'oraison de simplicité* (où on ne médite plus, on ne réfléchit plus, mais on jouit paisiblement de Dieu), l'*oraison infuse* où la présence de Dieu est « comme infuse et continuelle, » où l'âme trouve que « Dieu est plus en elle qu'elle-même, où sitôt qu'elle ferme les yeux elle se trouve prise en oraison. » Mais pour que l'âme s'élève à cette hauteur, il faut qu'elle se laisse détruire et anéantir par la force de l'amour ; d'où l'auteur conclut que « l'anéantissement est la véritable prière. » — Dans *les Torrents*, le mysticisme de Mme Guyon atteint ses dernières limites. Une image, pleine de grâce, et poursuivie à travers tout le livre avec une vivacité et une variété de formes incomparable, en constitue toute la trame. Les torrents qu'elle décrit sont nos âmes qui par leur pente naturelle sont entraînées vers Dieu. Selon ses habitudes d'analyse et de distinction, l'auteur les divise en trois classes ; les unes s'arrêtent à *la voie active de méditation*, les autres vont jusqu'à *la voie passive de lumière* ; quelques-unes seulement s'élèvent jusqu'à *la voie passive en foi* (où l'âme est emportée comme un torrent sans rien voir et sans penser à rien). C'est dans l'étude de cette dernière voie qu'il faut suivre l'écrivain pour connaître toutes les folies que peut concevoir le cerveau d'une femme exaltée. L'âme fidèle qui est entrée dans cet état subit toutes les humiliations et toutes les épreuves qui lui sont nécessaires pour l'amener à l'union continuelle avec son Dieu ; il faut que, successivement, elle soit dépouillée non de ses vices et de ses faiblesses, mais des dons et des grâces de Dieu, de ses facilités, et inclinations au bien ; puis, qu'elle se salisse « non toutefois par volonté, mais par surprise ; » enfin, que privée de toute force et de tout secours, elle meure. La mort est donc le dernier terme de ce drame étrange ? Eh bien non, il faut que l'âme morte « soit ensevelie » comme le Christ, bien plus, qu'« elle pourrisse et qu'elle soit réduite en cendres. » Quand elle est ainsi morte et en poussière, l'âme commence à revivre, elle se ranime et se réchauffe, elle jouit de la vie en Dieu ; « l'âme a alors Dieu pour âme, il lui est désormais son principe et sa vie, il lui est un et identique. » C'est bien là le quiétisme à la plus haute puissance. Pour Mme Guyon, l'idéal de la vie religieuse, c'est l'union de l'âme avec Dieu, non l'union *morale*, mais l'union *essentielle*, obtenue par la perte d'elle-même, par la cessation de toute activité et de toute volonté, par le repos absolu. Un tel système est à la fois condamné par la raison, l'Evangile, et l'expérience. Pour être juste, il ne faut pas oublier que la piété sincère de Mme Guyon la

préserva des conséquences extrêmes et dangereuses auxquelles il peut porter des âmes moins passionnées pour les réalités du monde invisible. — Sources : *Siècle de Louis XIV*, par Voltaire ; *Histoire de Fénelon* et *Histoire de Bossuet*, par de Beausset ; *Vie de Mme Guyon, écrite par elle-même ; Mémoires* de Saint-Simon ; *Biographie universelle* ; *Du prêtre, de la femme et de la famille*, par Michelet ; *Thèse sur le quiétisme*, par E. Dhombres. N. Recolin.

H

HAAG (Les frères). Eugène et Emile Haag naquirent d'une famille protestante à Montbéliard, le premier en 1808, le second en 1811. Au sortir du collège de cette ville, ils allèrent étudier à Strasbourg, Eugène, la théologie, Emile, le droit ; mais Eugène ne fut point pasteur, ni Emile, avocat. Eugène dirigea pendant quelque temps un pensionnat à Cernay, et devint ensuite professeur de littérature à l'école de commerce de Leipzig, où Emile le rejoignit, comme professeur d'économie politique, après avoir été deux ans précepteur en Pologne. Ils quittèrent tous deux Leipzig, en 1836, pour se fixer à Paris, où ils résolurent l'effrayant problème de vivre de leur plume, traduisant des ouvrages anglais, allemands, polonais, portant au *National*, à l'*Epoque*, au *Bons-Sens*, à l'*Encyclopédie des gens du monde*, des articles invariablement signés E. Haag, qu'on pouvait attribuer à l'un aussi bien qu'à l'autre. La vive et prompte intelligence d'Eugène était apte à embrasser les sujets les plus divers : il fit pour le duc d'Orléans un rapport sur l'art militaire en Allemagne ; il prit part à la révision de la Bible publiée par M. Matter en 1850, et particulièrement à la désignation des parallèles qui lui donnent une valeur scientifique ; il rédigea, en collaboration avec le docteur Roth, un journal de médecine homéopathique ; il se chargea un instant de la direction du *Lien*, et à deux reprises de celle du *Disciple de Jésus-Christ* ; il travailla à l'*Histoire littéraire de la France* et collabora à la *Revue germanique*. Nous avons trouvé dans ses papiers jusqu'à un roman et une tragédie. Il a publié un *Cours complet de langue française* en quatre parties, Leipzig, 1834-1836, in-8° ; des *Vues classiques de la Suisse*, d'après Zschokke, 1836-1837, in-8° ; une *Vie de Luther*, 1839, in-12 ; une *Vie de Calvin*, 1840, in-12 ; une traduction de l'*Opinion de Milton sur la Trinité*, 1842, in-12. Emile a traduit de l'anglais la *Vie de l'archevêque Cranmer*, Paris, 1843, 2 vol. in-18 ; il est l'auteur d'un volume de *Satires et poésies diverses*, Paris, 1844, in-12. Les deux frères firent en commun un dictionnaire biographique, qui portera leurs noms à la postérité : *La France protestante*, Paris, 1848-1859, dix volumes grand in-8° à deux colonnes, « monument immense, qui a ressuscité un monde, »

a dit Michelet. Eugène voulut que, sur la tombe d'Emile, mort en 1865, on proclamât que son frère avait eu la première idée de ce travail gigantesque qu'ils s'étaient partagé, Emile prenant pour lui les poètes et les artistes, et laissant tout le reste à Eugène. Le premier et le dernier volume ont paru aux frais des auteurs, qui reçurent enfin une récompense en quelque sorte nationale : dix mille francs, produits par une souscription entreprise à la suite d'un vote de la conférence pastorale de 1859. On doit encore à Eugène une *Histoire des dogmes*, Paris, 1862, 2 vol. in-8°, et une *Théologie biblique*, Paris, 1870, in-8°, parue deux ans après sa mort. Il s'était joint à Charles Weiss, Ath. Coquerel fils et à leur survivant, M. Ch. Read, pour fonder la *Société d'histoire du protestantisme*, dont il fut secrétaire et vice-président. Honoré de son intimité, nous l'avons vu constamment allier la plus grande indépendance d'esprit et de caractère à un complet dévouement à la science et à la foi dans le triomphe de la vérité. Il n'eût pas voulu d'autre oraison funèbre. — Voir la préface de la *Théolog. bibliq.* et le *Lien* de 1865. O. Douen.

HABACUC (Ἀμβακούμ dans les LXX), auteur de quelques pages comprises au livre des douze prophètes ; le nom se trouve en tête et dans le courant (I, 1 ; III, 1), avec la simple désignation de prophète. Sa personne nous est d'ailleurs absolument inconnue, et l'écrit seul qui porte son nom est là pour nous renseigner à cet égard. Toutefois, dans les additions grecques au livre de Daniel, dans l'histoire du Dragon, Habacuc est transporté de Judée à Babylone par un ange du Seigneur, pour y apporter de la nourriture à Daniel, jeté dans la fosse aux lions. — Le livre d'Habacuc se divise en deux parties. La première, chap. I et II, contient un *oracle* ; la seconde se compose d'une *prière*. L'oracle parle d'un jugement que Jahveh va exercer sur son peuple par le moyen d'un peuple étranger, des Chaldéens (I, 6). L'on remarque la forme du dialogue, les paroles étant placées tantôt dans la bouche du prophète, tantôt dans celle de Jahveh. La nation idolâtre, organe momentané des jugements divins, recevra sa juste punition. La prière (ch. III), reproduit des idées analogues de colère et de miséricorde divines, mais sous une forme poétique et artistique qui a les allures d'un chant ou d'un hymne. — Les opinions varient quelque peu sur la date de ces prophéties, qu'il est toutefois difficile de ne pas placer aux environs de la destruction finale du royaume de Juda. Leur contenu semble indiquer que les Chaldéens menaçaient le royaume judéen sans avoir encore approché de Jérusalem. Cela nous amène au temps de Jojakim avec une vraisemblance très suffisante. — Le livre d'Habacuc tient une place distinguée dans la littérature hébraïque, par l'élégance et la pureté de sa diction. Le chap. III a joui de tout temps d'un grande réputation. — Voyez l'introduction de Bleek et les commentaires, en particulier Justi, *Habakuk*, Leipzig, 1822 ; Delitzsch, *Der Prophet Habakuk*, Leipzig, 1843. M. Vernes.

HABERT (Isaac), naquit à Paris et mourut près de Rhodez en 1668 ; il fut un théologien célèbre en son temps. Docteur en Sorbonne, chanoine et théologal de Paris, il commença sa carrière en se déclarant

l'adversaire de Lessius, Molina et Vasquez. Depuis, il changea de sentiments, et, sur les conseils du cardinal de Richelieu, il attaqua la doctrine qu'il avait d'abord embrassée. Ses sermons contre Jansénius le rendirent célèbre par la réfutation à laquelle ils donnèrent lieu, et dont se chargea le docteur Antoine Arnauld, réfutation si connue et qui eut un grand retentissement sous le titre d'*Apologie de Monsieur Jansénius, évêque d'Ypres*. La lutte se continua au moyen de divers écrits sur la question de la grâce, lutte dans laquelle les deux docteurs montrèrent souvent plus de vivacité que de charité; Habert, surtout, se laissa emporter dans le feu de la discussion jusqu'à la violence. Le zèle de ce dernier lui profita, en 1645 il fut nommé évêque de Vabres, tandis qu'Arnauld fut presque toujours proscrit. Dans son évêché, Habert pratiqua les vertus épiscopales avec une exactitude recommandable. Tous ses biographes s'accordent à le montrer comme un prélat rempli de piété et de charité qui mourut fort regretté. Outre ses ouvrages sur la grâce, on a de lui : 1° *Une traduction latine du Pontifical de l'Eglise grecque*; cette traduction est accompagnée de remarques pleines de science et d'érudition; 2° *De consensu hierarchiæ et monarchiæ*, contre l'*Optatus gallus* d'Hersent, 1640; traduit en français sous le titre de *l'Union de l'Eglise avec l'Etat*; 3° *In B. Pauli apostoli epistolas tres episcopales Expositio perpetua* (ad Timotheum, Titum et Philemonem), Paris, 1656, in-8°; 4° Des *Hymnes* pour les offices de l'Eglise, en particulier pour la fête de *S. Louis* dans le bréviaire de Paris. « Les Muses latines lui étaient favorables, » dit l'abbé Chaudon. Il est certain que ses hymnes sont d'une élégante simplicité et d'une onction pénétrante. — Sources : (D. Clémencet), *Hist. génér. de Port-Roy.*, t. III; (Besoigne), *Hist. de l'Abbaye de Port-Roy.*, t. VI; (D. Gerberon), *Hist. génér. du Jansén.*, t. I; (l'abbé Racine), *Abrégé de l'Hist. ecclésiast.*, t. XI; (l'abbé Barral), *Dict. hist. littér. et critiq.*, t. II. A. MAULVAULT.

HABERT (Louis), docteur de la Sorbonne, né à Blois en 1635, mort à Paris en 1718, âgé de 83 ans, fut successivement grand-vicaire de Luçon, d'Auxerre, de Verdun et de Châlons-sur-Marne. Retiré plus tard en Sorbonne, il consacra le reste de ses jours à décider et à résoudre les cas de conscience. Etant à Verdun, il publia un traité sur la Pénitence, connu sous le nom de *Pratique de Verdun*, et dont voici le titre exact : *Pratique du sacrement de pénitence, ou méthode pour l'administrer utilement, imprimé par l'ordre de M. l'évêque de Verdun* (Hippolyte de Béthune), Paris, 1714, 1729, in-12. Il a aussi donné au public un *Cours complet de théologie*, écrit en latin, il est intitulé : *Theologia dogmatica et moralis ad usum seminarii Catalaunensis*, Lyon, 1709-1712, 7 vol. in-12 ou pet. in-8°. C'est le résumé de l'enseignement de l'auteur dans les divers séminaires où il avait professé, notamment dans celui de Châlons. Ce livre a été attaqué et même condamné par Fénelon comme renfermant des doctrines jansénistes ou les favorisant. L'auteur s'en est défendu en traitant assez mal les docteurs de cette école, dont il finit pourtant par embrasser tout à fait les idées. Opposant à la bulle *Unigenitus*, il fut exilé en 1714 et

ne revint à Paris qu'après la mort de Louis XIV. Habert mourut en 1718; c'était un homme distingué par son savoir et par ses vertus.

HACELDAMA, Ἀκελδαμά, champ du sang, le cimetière des étrangers ou pèlerins à Jérusalem, dont le sanhédrin fit l'acquisition au moyen des trente deniers restitués par Judas Ischariote (Matth. XXVII, 6 ss.; Act. I, 19). Précédemment c'était le champ d'un potier ou plus vraisemblablement une couche argileuse épuisée ou du moins fortement entamée. La tradition place Haceldama au sud de la colline de Sion, au-dessus de la vallée de Hinnom, où quelques explorateurs (Maundrell, *Reise in P.*, p. 140; Pococke, *Morgenland*, II, 38), ont trouvé des terrains crayeux. Cette indication coïncide avec celle qui place la porte du potier (Jérém. XIX, 2), également au sud de la ville.

HADAD, Hadad, Iduméen de sang royal qui, lors de l'invasion des Israélites sous David (2 Sam. VIII, 14), fut emmené tout enfant en Egypte, où il fut élevé et où il épousa une princesse royale (1 Rois XI, 14 ss.). Après la mort de David, il fit, pour reconquérir l'Idumée, une tentative dont le résultat ne se trouve pas mentionné (1 Rois XI, 22). On suppose qu'elle a dû échouer, parce que Salomon apparaît toujours comme maître des ports de l'Idumée. Josèphe (*Antiq.*, 8, 7. 6) rapporte qu'après l'insuccès de son incursion, Hadad s'allia avec le roi de Syrie Reson et ne cessa d'inquiéter la Palestine par des razzias qu'il exécutait sur ses frontières. D'après la version des Septante, au contraire, qui interprètent le v. 22 d'après le v. 25 : καὶ ἐβασίλευσεν ἐν γῇ Ἐδώμ, la campagne de Hadad aurait été couronnée d'un plein succès.

HADÈS. Voyez *Enfer*.

HÆNDEL (George-Frédéric), avec Bach le plus célèbre compositeur de musique religieuse en Allemagne, était fils d'un chirurgien de Halle et naquit dans cette ville le 24 février 1684. Son père qui voulait faire de lui un juriste, voyant sa passion pour la musique, lui défendit n'importe quel instrument, mais l'enfant trouva moyen de s'exercer la nuit, au grenier, sur un vieux clavecin. A huit ans, il accompagna son père à la cour du duc de Saxe Weissenfels. Un matin, avant que le service de la chapelle ne fût commencé, le petit Hændel se mit à jouer sur l'orgue avec maintes fautes, mais avec tant d'originalité et un sentiment d'harmonie si prononcé que le duc, l'ayant entendu, fit venir l'improvisateur, et, frappé de son talent précoce, insista auprès de son père pour qu'on fît de lui un musicien et non un docteur en droit. Le père céda aux instances du duc et Hændel, de retour à Halle, fut confié aux soins d'un excellent organiste. A dix ans, il avait appris la fugue et le contrepoint et composait un motet par semaine pour l'église. Après la mort de son père, en 1703, il se rendit à Hambourg et commença par faire la partie du second violon à l'opéra. Le chef d'orchestre ayant pris la fuite pour cause de dettes, Hændel fut prié de le remplacer au clavecin et s'en acquitta à merveille au grand étonnement des musiciens qui l'avaient pris pour un idiot. Hændel avait alors vingt ans et dès lors il se mit à composer force musique de concert, d'église et de théâtre. De 1709

à 1710 il voyagea en Italie, partout reçu par les princes et semant sur sa route les opéras, les pastorales et les cantates. La musique italienne exerça sur son talent une influence décisive et provoqua l'éclosion de son véritable génie. En 1710, Hændel se rendit à Londres et écrivit pour le directeur du théâtre de Hay-Market son opéra de *Rinaldo* dont le succès fut immense. Protégé par le roi George III, fêté par toute la noblesse qui se cotisa pour faire représenter ses opéras, il se fixa définitivement en Angleterre. Cependant son caractère hautain et emporté lui fit nombre d'ennemis et après vingt ans de luttes acharnées contre ses rivaux, il se trouva malade, fatigué, sans fortune, ayant perdu presque toute sa vogue auprès du public anglais. Il la reconquit en se vouant exclusivement à la musique religieuse. C'est alors qu'il composa cette série d'oratorios qui restent son grand titre de gloire et parmi lesquels on distingue surtout *Saül, le Messie, Judas Machabée* et *Samson*. Frappé de cécité en 1751, il mourut en 1758, à l'âge de soixante-quatorze ans, et fut solennellement enterré à l'abbaye de Westminster où l'Angleterre, qui voit en lui son vrai musicien et le considère comme son fils adoptif, a souvent célébré son anniversaire avec la plus grande pompe. Hændel a été le plus fécond des musiciens puisqu'il a laissé huit opéras allemands, vingt-six opéras italiens, seize opéras anglais et vingt-deux oratorios. Travailleur infatigable, homme très vertueux et mauvais caractère, sa violence brutale égalait son énergie. La Cuzzoni, célèbre cantatrice, ne voulant pas chanter un de ses airs, il la saisit à bras-le-corps et la menaça de la jeter par la fenêtre ; et il était homme à le faire. Malgré le grand nombre de ses opéras et leurs beautés de premier ordre, il n'a légué dans ce genre aucune œuvre saillante au siècle suivant. Glück qui le surpassa par son génie dramatique devait l'éclipser. Mais il est resté le maître incontesté de l'oratorio et en marque l'apogée. Il y brille surtout par la force, la clarté, la progression grandiose de ses chœurs écrits en style fugué, où se déploie une nature aussi riche que puissante. On l'a nommé le maître de l'Ancien Testament en opposition avec Bach qui peut être appelé celui du Nouveau. Le contraste se marque jusque dans le caractère des deux compositeurs. Car le doux et simple Bach, qui admirait sincèrement son rival, désira souvent faire sa connaissance, mais Hændel refusa toujours de le voir et ne voulut jamais rien entendre de lui. E. Schuré

HÆRTER (François-Henri), naquit à Strasbourg le 1er août 1797. Pour obéir au désir de son père, il étudia la théologie dans cette ville, où le jeune professeur Emmerich exerça sur lui une heureuse influence. Ayant passé quelque temps en Allemagne à diverses universités, il fut nommé, en 1823, pasteur à Ittenheim, village des environs de Strasbourg, et en 1829 à Strasbourg même, à l'église du Temple-Neuf. Il avait été jusque-là un pasteur consciencieux et dévoué, mais dans sa nouvelle paroisse s'opéra en lui le réveil religieux qui imprima un cachet nouveau à son ministère : « Alors, écrit-il, se fit en moi un changement complet. Aucun homme ne m'avait enseigné, mais la puissance de l'Esprit de Dieu me convainquit de péché, de

justice et de jugement; il me reprit fortement; des puissances contraires se combattaient en moi; mon âme était souvent dans des angoisses mortelles, et je n'avais personne à qui confier ma détresse; c'est ce qui me poussa enfin, après dix mois de luttes douloureuses, à m'adresser directement à Christ et à me donner à lui sans réserve. Mon âme fut guérie et bientôt je pus parler avec confusion et avec joie de la grâce de mon Sauveur, et dire, comme un homme né de nouveau: J'ai obtenu miséricorde! » Hærter eut dès lors une influence considérable sur l'Eglise d'Alsace, et y devint un des principaux artisans du réveil religieux. Sa parole était incisive et pénétrante, sa dialectique forte et serrée; la clarté et une précision mathématique s'alliaient chez lui à l'onction et à la chaleur. Pendant une longue série d'années, et jusqu'au bout de sa carrière il sut soutenir son autorité et sa popularité; grâce à une préparation toujours consciencieuse, il n'a jamais été *usé* comme prédicateur. Il n'exerça pas moins d'influence par ses instructions religieuses qui acquirent une véritable célébrité; il avait un don incomparable pour parler aux enfants, même aux plus petits, et leur faire comprendre les plus hautes vérités de la doctrine chrétienne. Dans la cure d'âme il fut un pasteur dans toute l'acception du mot. Hærter était un des plus nobles représentants de la vieille école piétiste. Quoiqu'il ne se rallîât pas au mouvement confessionnel qui s'accentua en Alsace au milieu de notre siècle, il était cependant attaché à l'Eglise luthérienne. En 1848, il publia la confession d'Augsbourg, précédée d'une vigoureuse Introduction et accompagnée de notes fort bien faites; c'est lui aussi qui fit connaître le premier les Missions luthériennes de Hermannsbourg et de Leipzig. La grande œuvre de sa vie, celle à laquelle il appliqua tous ses dons, toute l'énergie de sa foi, et à laquelle il imprima comme à nulle autre le cachet de son individualité, ce fut l'œuvre des diaconesses (voir l'art. *Diaconesses*). En 1866 il eut une attaque d'apoplexie, dont il ne se remit jamais. Les horreurs du bombardement de Strasbourg achevèrent de le briser. Il ne cessa dès lors de décliner et mourut, après plus d'un an d'affaissement et de souffrances, le 5 août 1874, à l'âge de 77 ans. — Voir le journal le *Témoignage*, 1874, n° 46, 47 et 48. CH. PFENDER.

HAFFNER (Isaac) [1751-1831], premier doyen de la faculté de théologie prostestante de Strasbourg (1819), inspecteur ecclésiastique (1804), prédicateur à l'église Saint-Nicolas (1780), est l'un des hommes les plus éminents dont s'honora l'Eglise d'Alsace au commencement de ce siècle. Esprit fin, pénétrant, sarcastique, il unit le talent d'analyse du philosophe à la chaleur communicative du prédicateur. Nourri des chefs-d'œuvre de l'antiquité, formé à l'école des classiques allemands et français, il contribua puissamment à dépouiller l'éloquence de la chaire de la roideur dogmatique, des lieux-communs oratoires, du mauvais goût qui la déparaient. Bien que se rattachant à la tendance alors en vogue du rationalisme, Haffner, dans ses *Sermons pour les jours de fête*, Strasb., 1801-1803, 2 vol. in 8°, reconnaît l'élément divin en Jésus-Christ et s'incline devant les mystères de

l'Evangile. Il montra une courageuse fermeté sous la Terreur, où son refus d'abjurer la foi chrétienne lui valut un emprisonnement de plusieurs mois. Son influence, comme professeur et comme prédicateur, fut considérable, bien qu'il n'ait presque rien publié. Le discours qu'il prononça lors de l'inauguration du séminaire protestant de Strasbourg, *Des secours que l'étude des langues anciennes, de l'histoire, de la philosophie et de la littérature offre à la théologie* (1804), contient des idées remarquables. Haffner avait réuni une bibliothèque magnifique qui comptait à sa mort près de 30,000 volumes.

HAGARÉNIENS. Voyez *Agaréniens.*

HAGENBACH (Charles-Rodolphe), théologien et historien, naquit le 4 mars 1801 à Bâle et y fit ses premières études, les continuant ensuite à Bonn sous Lücke et Gieseler, et à Berlin sous Schleiermacher et Neander; appelé à l'âge de vingt-deux ans (1823) à enseigner la théologie historique à l'université réorganisée de sa ville natale, il y fut le collègue et l'ami de de Wette; professeur extraordinaire en 1824, ordinaire en 1829, il servit l'université et l'Eglise de Bâle avec un grand dévouement pendant plus de cinquante ans jusqu'à sa mort (7 juin 1874); en même temps il exerça une grande et légitime influence, non seulement à Bâle, mais dans toute la Suisse allemande, et se rendit utile dans un cercle bien plus vaste, par d'importants ouvrages théologiques, dont plusieurs furent traduits en diverses langues. La noblesse de son caractère, l'étendue de sa culture, l'amour qu'il avait pour son pays, l'intérêt actif qu'il portait à l'œuvre de Dieu et à toute entreprise utile, ont laissé des traces nombreuses et durables de cette personnalité distinguée, dont rien ne donne une idée aussi complète que ses poésies, pleines de charme et d'intimité (*Luther u. seine Zeit*, Frauenfeld, 1838; *Gedichte*, 2 vol., Bâle, 1846, 2e éd., 1863). Deux œuvres d'un caractère général ont spécialement reçu de lui dès leur fondation une impulsion précieuse, la Société pastorale suisse (1839) et la Société suisse des protestants disséminés (*Protestantisch-kirchlicher Hülfsverein*, 1843). — Elevé dans son enfance bien plus sous l'influence de l'intellectualisme du dix-huitième siècle que sous celle d'un christianisme positif, Hagenbach arriva cependant de bonne heure à une foi chrétienne profondément enracinée; comme chrétien et comme théologien il poursuivit dès lors avec une entière sincérité, dans sa vie pratique comme dans sa pensée, le problème de la conciliation de l'élément humain et de l'élément divin, qui est la clef de voûte de toute religion comme de toute théologie, cherchant avec fermeté et avec pondération à donner à chacun de ces deux éléments sa place légitime; disciple de Schleiermacher, il fut en Suisse le représentant attitré de la conciliation en matière ecclésiastique et du juste milieu en théologie, tendance qu'il soutint pendant vingt-quatre ans avec autant de distinction que de modération comme rédacteur dès sa fondation (depuis 1860 avec Finsler) du *Kirchenblatt für die reformirte Schweiz*, journal religieux paraissant tous les quinze jours (Zurich, 1845-1868). — Prédicateur fort goûté, il a publié une assez grande quantité de

sermons (entre autres 8 vol. Bâle, 1830-58, et *Auswahl aus seinen hinterlassenen Predigten*, 1875), et a donné une théorie du culte et de la prédication (*Grundlinien der Liturgik u. Homiletik*, Leipz., 1863). Son manuel de religion, fruit de son expérience comme maître de religion au gymnase supérieur de Bâle, trouva un accueil empressé dans beaucoup d'établissements analogues en Allemagne (*Leitfaden zum christl. Religionsunterricht an höhern Gymnasien*, Leipz., 1850, 5e éd., 1874). Plus grand encore a été le succès de l'ouvrage devenu bien vite classique dans lequel, développant sous une forme limpide et pratique les idées de Schleiermacher, Hagenbach a présenté avec concision et clarté l'organisme des sciences théologiques et donné avec tant de soins et d'exactitude d'utiles directions sur la méthode à suivre et sur les principaux ouvrages à consulter pour chaque branche de la théologie (*Encyklopædie u. Methodologie der theolog. Wissenschaften*, Leipz., 1833, 9e éd., 1874). La même richesse et la même sûreté d'information se retrouvent dans son Histoire des dogmes (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 2 vol., Leipz., 1840-41, 5e éd., 1 vol., 1867), qui avait été précédée par un résumé synoptique d'une grande clarté dans sa concision (*Tabellarische Uebersicht der Dogmengeschichte*, Bâle, 1828, in-4°). On a reproché quelquefois au premier de ces ouvrages de manquer d'idée dirigeante, défaut que compense amplement pour un manuel d'étude l'ordre dans la disposition des matières, l'objectivité de l'exposition et l'impartialité des jugements. Hagenbach est historien avant tout, historien qui ne construit pas l'histoire d'après un système préconçu, mais qui rend compte avec netteté du résultat de ses recherches et plus encore des recherches des autres; il a peu contribué en effet à enrichir nos connaissances historiques par des études originales sur tel ou tel point spécial, mais il a résumé avec une scrupuleuse fidélité et une grande clarté les nombreux matériaux amassés jusqu'à lui. Tel est spécialement le mérite de son ouvrage capital, fruit de quarante années de travail et le plus beau fleuron de sa couronne, nous voulons parler de son Histoire de l'Eglise (*Kirchengeschichte von der ältesten Zeit bis zum 19 Jahrhundert; in Vorlesungen;* nouv. éd., Leipz., 1869-72, 7 vol.). Né en plusieurs fois à l'occasion de cours publics faits devant un auditoire mélangé (*Vorlesungen üb. Wesen u. Gesch. d. Reformation*, 6 vol., 1834-43; 2e éd., 1851-56; *Vorl. üb. d. ältere Kirchengesch.*, 2 vol., 1853-55; 2e éd., 1857-63; *Vorl. üb. die Kirchengesch. d. Mittelalters*, 2 vol., 1860-61), et refondu dans un ouvrage d'ensemble par l'auteur vers la fin de sa carrière, ce livre n'est pas destiné avant tout au savant, mais s'adresse à tout lecteur instruit; la vaste érudition condensée sous une forme agréable et facile, l'élévation du caractère, la largeur de vue, le sens droit et le profond sentiment chrétien de l'écrivain font de cette histoire une lecture instructive, bienfaisante et attrayante, et un service véritable rendu à l'Eglise. C'est dans le même esprit que Hagenbach fut l'un des instigateurs de l'excellente collection de biographies des pères de l'Eglise réformée (*Leben u. Schriften der Väter u. Begründer der reformirten Kirche*, Elberfeld,

1857-63, 10 tomes en 11 vol. in-8°), dont il rédigea la préface générale, et pour laquelle il écrivit le second volume (*Œcolampad u. Myconius, die Reformatoren Basels*, 1859). — Signalons encore d'intéressants travaux spéciaux relatifs, comme ce dernier, à l'histoire religieuse de Bâle : *Kritische Geschichte der ersten Basler Confession* (1827), *W. M. L. de Wette* (1850), *L. Euler als Apologet des Christenthums* (1851), *Die Theologische Schule Basels u. ihre Lehrer* (1860). Enfin, après avoir mentionné l'active collaboration à l'*Encyklopædie* de Herzog, à diverses revues périodiques et recueils spéciaux, nous renverrons pour ses ouvrages de moindre importance à Zuchold, *Bibliotheca theol.*, Gœtting., 1864, t. I, p. 487-9. — Sources : C.-F. Girard, dans la *Revue suisse* de nov. et déc. 1845 (Lausanne, t. VIII, p. 665 et 723) ; R. Stæhelin-Stockmeyer, *K. R. Hagenbach* (53 *Neujahrsblatt d. Gesellsch. zur Beförderung d. Guten u. Gemeinnützigen*), Basel, 1875, in-4° ; C. F. Eppler, *K. R. Hagenbach ; eine Friedensgestalt*, Gütersloh, 1875, in-8°. A. Bernus.

HAGIOGRAPHES, terme qui s'emploie pour désigner certains livres de la Bible. Les Juifs divisent les livres sacrés en trois classes : 1° la Loi (thorâh), qui comprend les cinq livres attribués à Moïse ; 2° les Prophètes (nebiîm) qui comprennent la plupart des livres historiques et prophétiques ; 3° les Hagiographes (ketoubîm), qui sont : les Psaumes, les Proverbes, Job, Daniel, Esdras, les Chroniques, le Cantique des Cantiques, Ruth, les Lamentations de Jérémie, l'Ecclésiaste et Esther. Ils appellent ces livres *écrits sacrés* par excellence, parce que, selon eux, ils ont été écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit, tandis que les autres auraient été écrits, non par une simple inspiration du Saint-Esprit, mais par l'esprit prophétique qui consiste en songes, visions, extases, révélations, etc. Cette distinction subtile et mal fondée n'a jamais été admise par l'Eglise chrétienne. — On appelle aussi hagiographes les auteurs qui ont écrit les vies et les actions des saints.

HAGIOSIDÈRE ou higiosidire, mot dérivé du grec qni signifie *fer saint* ou *sacré ;* c'est le nom donné à une lame de fer large de quatre doigts et longue de seize, attachée par le milieu à une corde qui la tient suspendue et sur laquelle on frappe pour faire du bruit. Les Grecs qui sont sous la domination des Turcs, ne pouvant se servir de cloches, font usage de ces hagiosidères pour appeler les fidèles à l'église ou pour annoncer le passage du saint sacrement que le prêtre porte aux malades.

HAGUENAU, patrie du réformateur Capiton, était une des plus importantes villes libres de l'Alsace, le siège (depuis 1354) de la préfecture des dix villes impériales et la résidence du préfet. Haguenau est surtout connu pour le colloque qui y réunit (1540) autour du roi Ferdinand les Etats catholiques et protestants de l'Empire, pour traiter des affaires de la religion. Les princes protestants, ne croyant pas à la sincérité de Charles-Quint, n'y vinrent pas en personne, mais s'y firent représenter ; Mélanchthon et Bucer furent chargés d'y plaider la cause de l'Evangile et de la liberté de conscience. Mais le colloque n'aboutit à aucune entente ; les délégués du pape y pérorèrent contre

l'hérésie; Cochlée y remit à Ferdinand un écrit contre la Réforme; et Ferdinand complota avec les Etats catholiques contre les protestants; c'est à cela que se réduisit la conférence. Il semblait qu'à Haguenau la Réforme dût rencontrer des dispositions particulièrement favorables. Il y avait là, encore au commencement du quinzième siècle, une école secrète de *Winkeler*, parti religieux analogue aux vaudois, que les persécutions n'avaient pas réussi à extirper entièrement; et, lors de la vente des indulgences, un esprit frondeur paraît avoir régné dans le peuple; il arriva, par exemple, qu'un cordonnier refusa de payer une messe des morts, au décès de sa femme, parce que celle-ci avait acheté une indulgence qui devait la sauver du purgatoire; les prêtres n'osèrent le poursuivre. Enfin il y avait à Haguenau des imprimeurs savants et courageux, qui contribuèrent beaucoup à activer le mouvement des esprits; c'étaient surtout Thomas Anshelm et Jean Setzer, qui donnèrent à leurs imprimeries le nom caractéristique d'*Académies*. Anshelm publiait les pamphlets écrits pour la défense de Reuchlin, en particulier les fameuses *Litteræ obscurorum virorum*, et en 1521 le Nouveau Testament grec; Setzer, secondé par le savant Hiob Gast, éditait et traduisait les principaux ouvrages de Luther, de Mélanchthon et des autres réformateurs. Il est vrai que ces publications étaient exportées à l'étranger et ne pouvaient par conséquent pas exerçer une influence bien profonde sur la ville même. Cependant quelques fils de familles bourgeoises se prononçèrent pour la Réforme, dont ils devinrent les plus zélés champions; nous citerons Capiton, Théobald Schwartz, qui le premier distribua la cène sous les deux espèces dans la cathédrale de Strasbourg, et Antoine Firn, le premier prêtre marié de Strasbourg. En 1525 Capiton vint à Haguenau, pour essayer de gagner à l'Evangile sa ville natale; mais la guerre des Paysans fit échouer sa tentative. Néanmoins, on ne persécuta pas les luthériens, et on permit aux imprimeurs de continuer leur œuvre. En 1530, Charles-Quint ayant restitué à l'électeur palatin, alors favorable à la Réforme, la préfecture dont sa maison avait été dépouillée depuis 1504, la Réforme fit des progrès à Haguenau; la majeure partie du conseil s'y rallia, entre autres le stettmeister Bochus de Botzheim. En 1565 le magistrat demanda un pasteur au duc Christophe de Wurtemberg, qui envoya son prédicateur de cour, Jacques Andréæ. Celui-ci exposa, dans dix-neuf prédications consécutives, les doctrines fondamentales de l'Evangile et de la Confession d'Augsbourg, et installa à Haguenau le savant Philippe Heerbrand, docteur en théologie, qui y exerça le ministère pendant dix ans; son diacre fut en même temps chargé des leçons dans l'*école latine*. L'archiduc Ferdinand, devenu préfet, obtint le 15 janvier 1566 un décret ordonnant le rétablissement de l'ancien ordre de choses; mais le magistrat défendit avec fermeté les prérogatives de la ville libre, qui furent confirmées par un traité du 26 juillet 1578. A Heerbrand succéda en 1575, un autre Wurtembergeois, George Volmar, qui fut également installé par Andréæ. Les luthériens formaient alors la majorité des habitants, et comprenaient les familles les plus considé-

rées de la cité. Mais avec le dix-septième siècle commença la réaction, la lutte et le déclin. En 1604 les jésuites furent appelés à Haguenau, et dès lors, la paix fut troublée pour toujours. Ils mirent en œuvre leurs moyens habituels et réussirent successivement à faire exclure les luthériens du conseil et des fonctions municipales, à leur enlever la direction des écoles, à faire supprimer les traitements de leurs pasteurs et à leur prendre leurs églises. Pendant la guerre de Trente Ans, où Haguenau fut successivement occupé par Mansfeld et par les Impériaux, par les Suédois et par l'administrateur de l'évêché de Strasbourg, Hermann Adolphe de Salm, les protestants, favorisés par les uns furent d'autant plus cruellement opprimés par les autres. En 1628 on les expulsa de la ville, et ils durent chercher un refuge à Strasbourg, à Wissembourg, et dans les villages environnants. En 1634, H.-Ad. de Salm remit la ville entre les mains des Français, qui depuis lors la gardèrent en leur pouvoir. Beaucoup de protestants que la peur avait conduits à la messe reprirent leur foi, des émigrés revinrent; on appela même en secret un pasteur, et le gouverneur français, de Razilly, leur assura la liberté de conscience; mais en 1648, l'intendent de l'Alsace, de Baussan, interdit de nouveau et définitivement le culte évangélique, et le parti catholique réussit, par des interprétations cauteleuses, à priver les protestants du bénéfice du traité de Westphalie. Ce n'est que dans notre siècle, en février 1846, que l'Eglise luthérienne de Haguenau fut rétablie. — Bernhard Herzog, *Edelsæssische Chronik*, Strasb., 1592; Rœhrich, *Geschichte der Reform. im Elsass*, Strasb., 1830; Le même, *Mittheilungen aus der Geschichte der ev. Kirche des Elsasses*, Paris et Strasb., 1852; Strobel, *Vaterländische Geschichte des Elsasses*, Strasb., 1841.

CH. PFENDER.

HAHN (Philippe-Matthieu), né en 1739 à Scharnhausen, près de Stuttgard, mort à Echterdingen, où il était pasteur, en 1790. Disciple d'Œtinger et de Bengel, il eut, pendant sa jeunesse, à lutter contre la pauvreté, fit de bonnes études astronomiques et théologiques à Tubingue, et devint célèbre par un certain nombre d'inventions mécaniques fort appréciées par les savants de son temps. C'est ainsi qu'il fabriqua une grande horloge astronomique qui lui fut payée 300 florins par le duc Charles de Wurtemberg. Ses travaux de mécanicien ne lui firent pas négliger les devoirs de son ministère. Sa cure d'âmes est citée comme particulièrement fidèle et bénie. Il présidait à de nombreuses réunions d'édification privées, et entretenait une correspondance assidue. Ses idées théosophiques sont déposées dans ses commentaires sur différents écrits du Nouveau Testament, en particulier sur l'Apocalypse; il s'y occupe surtout de l'examen spéculatif des doctrines de la Trinité, du royaume de Dieu et des choses finales, et y exprime des vues hérétiques qui lui valurent les censures de son consistoire. Hahn se rattacha d'abord au piétisme, si répandu dans tous les districts de la Souabe, mais il s'en sépara dans la suite, « à cause de l'insistance monotone qu'il met à accentuer les idées du péché et de la grâce, ce qui est bon pour les commençants. »

L'Evangile renferme d'autres vérités encore, également nécessaires selon lui, pour produire la conviction du chrétien et la paix complète de son âme. — Voyez Paulus, *Ph. M. Hahn. Ein Pfarrer aus dem vorigen Jhh., nach seinem Leben, Wirken u. seinen Schriften*, Stuttg., 1858, avec l'intéressante recension de Auberlen, dans le *Repertorium* de Reuter, 1860, H. 1.

HAHN (Michel) [1758-1819], fils de paysans du Wurtemberg, réveillé à la vie religieuse dans les réunions des séparatistes, poursuivi par les autorités ecclésiastiques pour avoir présidé des assemblées religieuses non autorisées, se livra à une étude approfondie de l'Ecriture sainte, ainsi que des écrits de Bœhme, d'Œtinger et d'autres théosophes. Il polémisa, non sans fruit, contre la forme juridique du dogme de la rédemption et de la justification, contre la doctrine de la grâce inamissible et de la sanctification parfaite, et opposa à la doctrine des peines éternelles, celle d'un rétablissement final, fondée sur un grand nombre de passages de la Bible. Son protecteur, le célèbre pasteur Rieger, l'engagea en vain à entrer dans le service régulier de l'Eglise. Hahn s'y refusa constamment et passa les vingt-quatre dernières années de sa vie dans le château de la duchesse Françoise de Wurtemberg à Sindlingen. Ses disciples, connus sous le nom de *Micheliens*, ne se séparèrent point de l'Eglise officielle, mais formèrent une association libre qui compte encore aujourd'hui de nombreux membres disséminés sur toute la surface du pays, et s'occupant surtout de cultiver les réunions d'édification et de visiter les pauvres. Les écrits de Hahn ont paru, en 1819, à Tubingue, en 12 vol. Plusieurs de ses cantiques, arrangés par Albert Knapp, ont été insérés dans le recueil wurtembergeois de 1841. — Voyez Haug, *Die Sekte der Michelianer*, dans les *Studien der ev. Geistl. Würtemb.*, vol. XI, cah. 1, où se trouve un aperçu sommaire de la doctrine de Hahn et de ses disciples; Illgen, *Hist. theol. Zeitschr.*, 1841, H. 1.

HAHN (Auguste) [1792-1863], ami et disciple de Hengstenberg, est l'un des chefs les plus en vue de l'orthodoxie prussienne, dans la première moitié de ce siècle. Elève distingué du séminaire pastoral de Wittemberg, Hahn professa successivement la théologie à Kœnigsberg, à Leipzig et à Breslau. C'est à Leipzig qu'il publia et soutint, en 1827, une dissertation latine sur le rationalisme : *De rationalismi, qui dicitur, vera indole et qua cum naturalismo contineatur ratione*, qui rendit son nom célèbre, par la vive polémique qu'elle suscita. Il y démontre que l'Eglise chrétienne a toujours vu dans ce système une attaque directe contre ses dogmes fondamentaux, que l'origine du rationalisme doit être cherchée dans le déisme et dans le naturalisme, et que ses partisans doivent être sans pitié expulsés de l'Eglise, dans laquelle ils n'ont aucun droit de cité (cf. Hahn, *Die Leipziger Disputation*, Leipz., 1827; Krug, *Philos. Gutachten in Sachen des Rational. u. Supranatur.*, Leipz., 1827). Dans son *Manuel de la foi chrétienne*, publié dès l'année suivante, Hahn se rattache encore à l'ancien supranaturalisme qu'il échangea, dans une deuxième édition publiée en 1857, contre un luthéranisme strictement confessionnel. Le rôle que notre

théologien joua, en qualité de conseiller consistorial, dans les persécutions dont les vieux luthériens de Silésie furent l'objet sous le règne de Frédéric-Guillaume III, à la suite de leur refus de se servir de l'agende unioniste qui leur avait été imposée, lui fut amèrement reproché par les luthériens des autres parties de l'Allemagne. Hahn joignit, à partir de 1844, à ses fonctions de professeur celles de surintendant général de la province de Silésie, et accusa toujours plus nettement ses tendances confessionnelles. On a encore de lui une série d'ouvrages, parmi lesquels nous ne nommerons que l'*Evangile de Marcion* (1823), une édition de la *Biblia hebraïca* (1833), du *Novum Testamentum græce* (1840 et 1861), un recueil des symboles œcuméniques, publié sous le titre de *Bibliothek der Symbole u. Glaubens regeln der apost. kathol. Kirche* (1842). — Voyez le nécrologe publié par un gendre de Hahn dans la *Allgem. Kirchenzeitung*, 1863, nos 75-77, et l'article de J. Kœstlin dans la *Real-Encykl.* de Herzog.

HAI [Aïath, Aï; Γαί, Αγγαί, Αἶνα; *Hai*, *Gai* : Gen. XII, 8; Es. X, 28; Néh. XI, 31; cf. Josèphe, *Antiq.*, 5, 1. 12], ville royale cananéenne, située près de Béthel, à l'est de la Palestine, dont les Israélites firent la conquête sous Josué (VII, 2; VIII, 1 ss.) et qu'ils détruisirent. Pourtant ils la relevèrent plus tard (Es. X, 28). Après l'exil, elle fut habitée par les Benjaminites (Esdr. II, 28; Néh. VII, 32). Du temps d'Eusèbe et de Jérôme, il n'en restait que des ruines insignifiantes.

HAIMON, originaire sans doute de la Saxe, entra de bonne heure au couvent de Fulda, où il se lia avec Raban Maur. Plus tard nous le rencontrons avec ce dernier à Tours, comme disciple d'Alcuin. De retour dans sa patrie, il enseigna à l'école de Fulda, devint en 839 abbé de Hirschfeld et, en 840, évêque de Halberstadt, fonctions qu'il exerça jusqu'à sa mort, en 853. Il reste de lui un recueil d'homélies, publiées en 1544 par J. Hittorp à Cologne; une série de commentaires sur les Psaumes, Esaïe, les Petits prophètes, le Cantique, les Epitres de Paul et l'Apocalypse (ces trois derniers ont été attribués à Rémi d'Auxerre par les auteurs de l'*Hist. littér. de la France*, VI, 102 ss.); un petit traité sur la sainte cène, qui n'est qu'un extrait du commentaire sur la première Epître aux Corinthiens; un traité ascétique sur « l'amour de la patrie céleste, » et surtout une histoire ecclésiastique allant depuis J.-C. jusqu'à Théodose le Grand, et intitulée : *De christianorum rerum memoria, seu sacræ historiæ epitome* (ed. Mader, Helmst., 1671), mais qui n'est en réalité qu'un extrait fortement interpolé de la traduction latine de l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe, par Rufin. — Voyez Antonius, *De vita et doctrina Haymonis*, Magdeb., 1700 et 1705; Derlingius, *Comm. hist. de Haymone*, Helmst., 1747.

HALDANE (Robert), né à Londres le 28 février 1764, mort à Edimbourg le 12 décembre 1842, entra d'abord dans la marine royale anglaise, qu'il ne tarda pas à quitter pour s'occuper de travaux agricoles dans son magnifique domaine d'Airtherey, en Ecosse. La Révolution française, avec les catastrophes qu'elle entraîna, suscita en lui une crise religieuse, qui se dénoua par une pleine acceptation des promesses de l'Evangile. Dès ce moment il comprit le devoir de travail-

ler d'une manière active à l'avancement du règne de Dieu, et chercha d'abord à fonder une mission aux Indes orientales. Mais, repoussé par les directeurs de la puissante Compagnie, qui possédait alors ces contrées, il tourna tous ses efforts vers sa propre patrie; et, de concert avec son frère James et d'autres amis, il suscita un réveil au milieu de ses compatriotes. En 1816 il entreprit une tournée d'évangélisation sur le Continent, et s'arrêta surtout à Genève, où il exerça une influence durable sur quelques-uns des étudiants de la faculté de théologie, particulièrement sur Fréd. Monod, Merle d'Aubigné, Charles Rieu, James, Guers, etc., en leur expliquant l'épître aux Romains, pendant un hiver, malgré la vive opposition de quelques-uns de leurs professeurs. Haldane visita aussi Montauban et devint l'un des fondateurs de la Société continentale, destinée à l'évangélisation des pays de langue française. De retour en Ecosse, Haldane s'occupa de la publication de son *Commentaire sur l'épître aux Romains*, revit son travail sur l'*Evidence du Christianisme*, publié pour la première fois en 1816, et prit une part très active à la lutte engagée avec les sociétés bibliques, sur la question des *Apocryphes*. Partisan très résolu de l'inspiration plénière des Ecritures, il en prit la défense contre Tholuck, et se montra, jusqu'à sa fin, l'ennemi résolu de toutes les théories qui lui paraissaient porter atteinte au respect dû à la Parole de Dieu. Les Eglises de langue française doivent un souvenir reconnaissant à ce fidèle serviteur du Maître qui, en les visitant pendant leur profond sommeil, leur apporta l'étincelle de vie, dont nous avons hérité. — Voyez *Robert et James Haldane, leurs travaux évangéliques*, etc., Lausanne, 1859; de Goltz, *Genève religieuse au dix-neuvième siècle*, etc., etc. L. RUFFET.

HALÈS (John), théologien anglais, né à Bath, en 1584, fit à l'université d'Oxford d'assez brillantes études, et après avoir été nommé en 1612 professeur de langue grecque, accompagna à la Haye, en 1618, en qualité de chapelain, sir Dudley Carleton, ambassadeur du roi Jacques. En 1640, il obtint un canonicat à Windsor et mourut en 1656 à Eton, dans la plus grande misère. On a de lui un recueil de sermons, de lettres, de mélanges sous ce titre : *Reliques d'or de Jean Halès, à jamais mémorable*, etc.

HALLE. Voyez *Universités allemandes*.

HALLER (Berthold), né en 1492, à Aldingen, petite localité de la Souabe, mort à Berne le 25 février 1536, fréquenta d'abord la célèbre école de Rubellus à Rottweil, puis suivit à Pforzheim les leçons de Simler, avec le jeune Ph. Melanchthon, qui devint dès lors son intime ami. Après deux ans passés à l'université de Cologne, où il prit le grade de bachelier en théologie, Haller, âgé de vingt ans, fut chargé d'un enseignement élémentaire à Rottweil. Il ne tarda cependant pas à quitter cette ville pour se rendre à Berne, où il arriva probablement en 1513. Il y accompagnait son maître Rubellus qui venait prendre la direction de l'école bourgeoisiale. Le jeune instituteur ne tarda pas, grâce à son éloquence naturelle, à son aimable caractère et à sa belle prestance, à gagner les cœurs des habitants de la ville et bientôt il prit

rang parmi les clercs de la cathédrale. Thomas Wyttenbach, en particulier, que le souffle nouveau de l'Evangile avait atteint, l'entoura de sa bienveillance, le choisit pour son diacre et lui fit partager sa demeure. Un commerce quotidien avec cet homme excellent, dont l'action s'était déjà fait si vivement sentir sur Zwingle et sur Léon Jude, transforma les pensées du jeune Souabe et lui fit aimer les Ecritures. Ainsi se préparait à son insu le futur réformateur de Berne. Nul cependant, à vue humaine, n'était moins apte à remplir une mission aussi difficile. Les études de Haller avaient été très incomplètes, et sa théologie était celle que l'on pouvait apprendre à Cologne. Il ne savait ni le grec, ni l'hébreu, et n'écrivait que médiocrement le latin. Sans doute qu'il s'efforçait de combler par un constant travail les lacunes de son instruction universitaire; mais son caractère timide et modeste semblait exclure toute hardie initiative. Aussi lorsqu'il vit se former la tempête, et qu'il comprit que sous les coups de la parole ardente du capucin Sébastien Meyer, et des traits acérés de la plume moqueuse du poète Nicolas Manuel, l'Eglise allait se redresser et engager la lutte avec les novateurs, il voulut se retirer à Bâle. Mais une lettre de Zwingle le retint au devoir, et modestement il commença à répandre la doctrine évangélique en expliquant d'une manière suivie l'évangile de Matthieu et les dix commandements. « Il faut, lui écrivait Zwingle, apprivoiser ces oursons sauvages; leurs oreilles sont encore si susceptibles qu'il ne faudrait pas les gratter tout à coup avec un fer trop tranchant...» Haller ne manqua pas à cette tâche, il sut joindre la douceur et la prudence à la fidélité; mais malgré tant de ménagements il aurait été livré par les conseils à l'évêque de Lausanne qui demandait son extradition, si le peuple n'avait pris fait et cause pour lui. Le conseil des Deux-Cents se montrait néanmoins plus favorable à la Réforme que le petit conseil qui, composé de la noblesse bernoise, se sentait ébranlé par les mêmes coups qui frappaient l'Église. Dans l'espoir d'apaiser les esprits et pour répondre aux exigences qui de tous côtés se faisaient jour, les magistrats ordonnèrent par un mandat (15 juin 1523), « que tous les prédicateurs, tant de la ville que de la campagne, prêchassent l'Evangile librement, publiquement et manifestement, mais en même temps s'abstinssent d'enseigner ce qu'ils ne pourraient prouver par la sainte écriture du Vieux et du Nouveau Testament sous peine d'être déposés et punis. » On avait cru par cet édit fermer la bouche aux novateurs; ce fut le contraire qui arriva; et l'on ne tarda pas à s'en repentir. Aussi sous le plus futile prétexte Haller et Sébastien Meyer allaient-ils être bannis, lorsque les Deux-Cents intervinrent efficacement. Cependant de sombres années suivirent pour le réformateur. Deux de ses amis furent exilés, d'autres moururent ou quittèrent Berne; à plusieurs reprises ses ennemis organisèrent contre lui des guets-apens pour le livrer à l'évêque de Lausanne; les menées antisociales des anabaptistes compliquèrent encore sa situation; mais en 1525, le jour de Noël, il put cependant, grâce à l'appui de Zurich, célébrer pour la dernière fois la messe dans la ville de Berne. La dispute de

Baden, à laquelle il assista plutôt comme accusé que comme délégué de son canton, sembla d'abord ramener les Bernois sous le joug de Rome, mais en 1527, ceux-ci, las des exigences de leurs confédérés catholiques, portèrent aux Conseils des adhérents de la Réforme. Le 15 novembre un édit du magistrat ordonna qu'en janvier 1528, une dispute publique aurait lieu à Berne entre les partisans de la nouvelle foi et ses adversaires. Les petits cantons et les principaux docteurs ou dignitaires catholiques refusèrent de s'y rendre malgré les invitations et les sauf-conduits qui leur furent adressés. La dispute ne s'ouvrit pas moins le 7 janvier et dura dix-neuf jours. Les principaux théologiens réformés y prirent part. Dix thèses avaient été préparées par Haller et Kolb son collègue. Elles établissaient l'autorité des Ecritures, comme seule règle de la foi et des mœurs, repoussaient toute autre satisfaction pour le péché que la mort de Christ, présentaient la messe comme un sacrilège, rejetaient l'invocation des Saints, le purgatoire, les prières pour les morts, et revendiquaient pour les prêtres le droit au mariage. Haller, qui ouvrit la dispute et qui la termina, prit à plusieurs reprises la parole, et par sa fermeté en même temps que par sa douceur acquit sur le clergé bernois une sérieuse influence. Le retentissement de ces débats fut considérable. Les Deux-Cents comprirent que la période des demi-mesures était passée et décrétèrent que « la messe serait abolie à Berne, » avec cette expresse réserve, « que s'il se trouvait quelqu'un qui pût les convaincre d'erreur par l'Écriture sainte, ils recevraient ses instructions de bon cœur. » La réforme commencée dans la ville ne tarda pas à s'étendre dans tout le canton, et Haller fut chargé d'organiser les nouvelles paroisses. Mais sa santé, délicate dès son enfance, avait été gravement atteinte par toutes les luttes qu'il avait eu à soutenir, et dès ce moment jusqu'à sa fin ce ne fut qu'au milieu des plus vives souffrances qu'il acheva son œuvre de réformateur. En janvier 1532, un synode convoqué à Berne pour organiser définitivement l'Église, sembla vouloir se terminer par un déchirement. Des paroles amères étaient à prévoir. Haller était accusé de faiblesse et de trop grande prudence. Son découragement était extrême, lorsque s'annonça chez lui un docteur de Strasbourg, Capiton, qui releva son courage et sut par sa parole austère et charitable pacifier les esprits divisés, et poser avec largeur les principes de la discipline au sein de l'Eglise bernoise.— Haller essaya, au péril de sa vie, de gagner le canton voisin de Soleure à la Réforme. Mais il n'y réussit pas. Il s'efforça vainement aussi de ramener les anabaptistes dans la communion de l'Eglise. Sa dernière préoccupation fut pour la ville de Genève au secours de laquelle marchèrent les Bernois en 1536. Le 19 janvier il se releva de son lit de maladie pour exhorter l'armée avant son départ. Un mois plus tard il n'était plus. En dehors de sa correspondance, Haller n'a laissé aucun écrit ; mais il est un frappant exemple de ce que peut à la longue, la prudence unie à la charité et à la fermeté. — *Galerie suisse*, *Berthold Haller*, t. I, p. 386 ss. ; M. Kirchofer, *Berthold Haller*, Zurich, 1828 ; Kuhn, *Die reformatoren Berns*, Berne, 1828 ; Trechsel, *Berthold Haller*, dans l'*Encyclop.*

de Herzog, t. V. p. 479, et dans Piper, *Evang. Jahrbuch* pour 1853; Ruchat, *Hist. de la réformat. en Suisse*, t. I, Nyon, 1835, etc.

L. RUFFET.

HALLER (Albert de), célèbre apologiste du christianisme, est né à Berne, en 1708, d'une ancienne famille patricienne. D'une constitution faible, en proie à de vives souffrances depuis son enfance, mais très précoce d'esprit, Haller n'étudia pas la théologie comme son père, jurisconsulte distingué et mort dans la fleur de l'âge, l'avait désiré, mais la médecine. Pourtant de bonne heure le sentiment religieux se réveilla dans son cœur. On raconte que, dès l'âge de quatre ans, il prêchait aux domestiques de la maison, assis sur la petite banquette près du poêle, et qu'à neuf ans il était capable de lire le Nouveau Testament en grec. A Tubingue, où il se rendit dans sa seizième année, les mœurs grossières des étudiants le repoussèrent, et il alla à Leyde auprès de l'illustre Bœrhave qui exerça sur lui une grande influence. Muni de son diplôme de docteur, il parcourut la Hollande, l'Angleterre et la France et revint dans sa patrie en 1729. Après avoir suivi encore les cours de Bernouilli à Bâle pour se perfectionner dans les sciences mathématiques, il se fixa à Berne pour y exercer la médecine: mais ses mérites n'y furent point appréciés. C'est à Gœttingue, où il accepta une chaire de professeur en 1724, qu'il commença à devenir célèbre; il réunit autour de lui un nombreux auditoire, se fit connaître par une série de publications fort estimées et ne tarda pas à être nommé membre de toutes les académies de médecine de l'Europe. Il revint à Berne passer dans la retraite les dernières années de sa vie et y mourut en 1777. Le *Journal de Haller*, publié par son ami Heinzmann (1787), nous permet de jeter un regard dans ce cœur droit, simple et sincèrement religieux, que les épreuves domestiques avaient mûri et qui avait pris l'habitude de confier à Dieu toutes ses joies et toutes ses peines, le bénissant pour les unes et pour les autres, s'accusant amèrement des moindres mouvements de vanité et des plus légères traces de mécontentement qu'il découvrait en lui. En présence des attaques que les encyclopédistes français et leurs adeptes à l'étranger ne cessaient de diriger contre le christianisme, Haller ne crut pas pouvoir garder le silence. Il publia en 1772 ses *Lettres sur les vérités les plus importantes de la révélation*. C'est un père qui s'adresse à sa fille dans un langage élevé et empreint d'une pureté toute classique. Partant de ce principe qu'il faut avoir soi-même éprouvé la valeur des arguments présentés en faveur de la religion si elle doit nous être de quelque secours dans la vie, il combat le pharisaïsme philosophique qui nie le péché pour n'avoir pas à s'en accuser. Il part du fait incontestable de la corruption de la nature humaine pour s'élever au mystère de la rédemption qui seul peut y porter remède. Haller trouve la marque de la divine mission de Jésus, non dans sa doctrine, bien qu'elle soit incomparablement supérieure à celle de tous les sages, mais dans les prophéties et dans les miracles (surtout dans celui de la résurrection), qui établissent la divine autorité de ses révélations. C'est le point de vue de l'ancienne apologétique avec

toutes ses lacunes et tous ses vices. Les contemporains de Haller, toutefois, se montrèrent plus frappés de la puissance du sentiment religieux qui règne dans ces *Lettres* que de la faiblesse du raisonnement. La même observation s'applique aux *Lettres sur quelques objections présentées par les libres-penseurs contre la révélation* (1775). Ce que notre auteur a peut-être écrit de mieux, ce sont ses *Poésies philosophiques* sur les Alpes, où l'amour de la grande nature s'unit à une élévation et à une vigueur morale incomparables et s'exprime dans le plus noble langage. C'est un mâle et fortifiant poème en l'honneur de celui qui a fait les Alpes si hautes et l'homme qui les contemple si petit, et pourtant, malgré sa petitesse, capable d'en comprendre la majestueuse beauté. — Voyez Hundeshagen. *Zur Erinnrung an A. v. Haller*, dans les *Protest. Monatsblætter*, 1858, H. 6; Baggesen, *A. v. Haller als Christ u. Apologet*, Berne, 1865.

F. LICHTENBERGER.

HALLER (Charles-Louis de) [1768-1854], jurisconsulte, célèbre par sa conversion au catholicisme, descendait de l'illustre famille patricienne de ce nom. Après la chute du gouvernement aristocratique de Berne, il composa son grand ouvrage sur la *Restauration des sciences politiques* (Winterthour, 1816-20, 4 vol.) qu'il dit lui avoir été inspiré par Dieu, et dans lequel il développe l'idée que le catholicisme romain, fondé sur le principe de l'autorité absolue qu'il confère à son chef, est l'unique remède contre la révolution dont Haller maudissait les maximes subversives. Un voyage entrepris en Italie en 1818 acheva de le décider de se rattacher extérieurement à l'Eglise catholique, à laquelle, selon ses propres aveux, il appartenait déjà de cœur depuis 1808. La cérémonie de l'abjuration eut lieu en 1820 en présence de l'évêque de Fribourg. Exclu des diverses fonctions qu'il occupait à l'académie et au grand conseil de Berne, Haller vécut pendant quelque temps à Paris, où il jouit des faveurs du gouvernement de Charles X, puis il se retira à Soleure, où il mourut. Il publia, en 1820, un ouvrage sur la *Constitution des cortès espagnoles*, dans lequel il fait l'éloge de l'inquisition, et en 1836, à Lucerne, une *Histoire de la révolution religieuse ou de la réforme protestante dans la Suisse occidentale*, trad. en franç. en 1837, in-8°, et en 1838, in-12, où l'auteur fait ressortir avec complaisance les fautes commises par les protestants, tout en se rendant coupable d'un grand nombre d'inexactitudes. L'un des écrits les plus curieux sortis de la plume de Haller est sa *Lettre à sa famille, pour lui déclarer son retour à l'Eglise catholique, apostolique et romaine*, Paris, 1821. Cette lettre a été plusieurs fois réimprimée avec des réflexions de M. de Bonald et un extrait d'une lettre pastorale de l'évêque de Pignerol. — Voyez surtout la brochure de Tzschirner, *Der Uebertritt des Hrn. v. Haller zur kathol. Kirche*, Leipz., 1821.

HAMANN (Jean-George), l'un des écrivains religieux les plus originaux de l'Allemagne à la fin du dernier siècle. Né à Kœnigsberg en 1730, il reçut de son père, qui était chirurgien, une éducation solide et une instruction variée, bien que défectueuse quant à

la méthode. Obligé de renoncer à la carrière pastorale par suite d'un défaut d'organe et de mémoire, et aussi parce qu'il ne se sentait pas une vocation suffisante, Hamann s'occupa d'archéologie, de philologie et de belles-lettres. Son compatriote Kant ne fut pas sans exercer quelque influence sur lui, mais cette influence fut plutôt négative. Hamann lui reprochait « une certaine idolâtrie des fonctions purement dialectiques de la pensée qui ne lui permettait pas de voir les objets tels qu'ils sont. » Après avoir achevé ses études, Hamann se rendit, en qualité de précepteur, en Courlande, et s'occupa avec ardeur et conscience de toutes les questions relatives au difficile problème de l'éducation. Puis, ayant retrouvé à Riga son condisciple et ami, le négociant Behrens qui l'associa aux affaires de sa maison, il se jeta avec le même emportement dans l'étude de l'économie politique, et traduisit plusieurs ouvrages français sur cette matière avec des notes sur l'importance historique et morale du commerce. A cette époque de sa vie se place un voyage, mi-commercial et mi-diplomatique, à Londres, qui décida du reste de sa vie. Hamann s'était arrêté à Berlin, à Lübeck, à Hambourg et y avait fait la connaissance d'hommes distingués, mais arrivé à Londres, il tomba entre les mains de fripons et se vit en moins de rien dépouillé de tout son avoir et réduit à la plus profonde misère ; il se laissa même, paraît-il, entraîner à des actes de légèreté que sa conscience lui reprochait amèrement. Poussé par le désespoir et le remords, il acheta une Bible, et, descendant au fond de lui-même, il apprit, à la lumière de ce guide divin, à se connaître et à se condamner, pour trouver ensuite auprès du Dieu de Jésus-Christ le pardon et la paix. Après un court séjour à Riga, où il fut largement indemnisé de ses pertes, Hamann retourna auprès de son père dont il soigna la vieillesse avec une piété toute filiale. Toutefois il traîna assez péniblement sa vie sans occupations de nature à satisfaire ses goûts et à lui procurer les moyens de subsistance nécessaires. Il avait contracté, avec la servante de son père, un assez singulier mariage qu'il ne voulut jamais faire légitimer, tout en observant avec la plus scrupuleuse fidélité tous les devoirs conjugaux. Employé dans une maison de roulage, soutenu par les dons que lui envoyaient ses amis, Hamann se retira vers la fin de sa vie à Pempelfort et à Münster, auprès de Jacobi et de la princesse de Galitzin qui, par leur touchante sollicitude et leur admiration expansive, entourèrent de quelque joie les derniers jours de la carrière si accidentée et si troublée de notre auteur. — Hamann n'a laissé aucun ouvrage qui ait fait époque dans l'histoire des lettres de son temps, mais il n'en a pas moins exercé par ses écrits une influence considérable sur un certain nombre d'esprits et même des plus éminents, parmi lesquels nous ne voulons citer que Herder et Gœthe. On a surnommé Hamann le Mage du Nord, sans doute à cause de la sagesse profonde, mais un peu obscure et mystérieuse, qui scintille au fond de ses écrits, comme des étoiles au milieu de la nuit. On pourrait l'appeler aussi le Shakespeare allemand, car il a hérité, dirait-on, de l'auteur

de *Hamlet*, de *Macbeth*, du *Roi Lear*, ce quelque chose de désordonné, de hardi et de sublime qui constitue le fond de sa nature. Ses écrits ne sont guère que des brochures de circonstance, des études ou des satires sur les productions littéraires et théologiques de son temps. Il leur a donné des titres qui sont, pour la plupart, aussi énigmatiques que leur contenu : *Méditations bibliques*, *Mémoires socratiques*, *Voyages en zigszags d'un philologue*, *Fragments d'une sibylle apocryphe*, *Golgotha et Scheblimini* (Sieds-toi à ma droite), etc., etc. Le style en est diffus, lourd, volontairement obscur, rempli de citations, d'images laborieusement accumulées, d'allusions que l'auteur avait fini lui-même par ne plus comprendre. L'humour s'y mêle à l'indignation, les aperçus ingénieux et piquants aux pensées profondes. — Le trait dominant dans ces écrits de Hamann, c'est la plus absolue et la plus courageuse sincérité. Il en a donné une preuve éclatante dans son autobiographie, *Pensées sur le cours de ma vie*, où il se juge avec une sévérité bien autrement grande que J.-J. Rousseau, avec lequel on l'a quelquefois comparé. Il déchire sans ménagements tous les voiles et sonde les replis les plus cachés de son âme. A force de se scruter ainsi et d'aiguiser son esprit à sa conscience, il avait acquis un talent d'observation psychologique qui lui a fait faire de curieuses découvertes. Cette scrupuleuse ardeur qu'il appliquait à rendre sa pensée exacte et vraie l'a empêché d'être un homme d'action et même un auteur fécond et populaire. Il aimait, disait-il, le *piano* dans l'activité et le *forte* dans la pensée. Par toute la tendance de son esprit, Hamann devait être un sujet d'étonnement et de scandale pour son siècle don il ne ménageait pas les faiblesses. Elevé au-dessus du point de vue borné des néologues, il jugeait avec humour leurs essais turbulents de renverser le christianisme. Parfois, il est vrai, sa polémique devient âpre et mordante, mais, le plus souvent, elle a ce calme olympien des anciens classiques qui devait tant plaire à Gœthe. La forme aphoristique des ouvrages de Hamann répond à la nature de son tempérament. Ils portent les traces d'une lutte, d'une aspiration incessante, d'une soif inassouvie de clarté et d'harmonie. — Hamann aimait à embrasser, dans une vaste vue d'ensemble, Dieu et l'humanité : *Omnia divina et humana omnia*. Le monde entier, à ses yeux, est rempli du divin. Quant à l'homme, il est un arbre dont le tronc se nourrit par deux racines, l'une dirigée vers le fond invisible de toutes choses, l'autre plongeant dans la surface visible de la terre. Le chrétien est l'homme accompli. « Sa vie est le chef-d'œuvre du génie inconnu qui a apparu ici-bas sous une forme humaine glorifiée. » Hamann jugeait sévèrement son siècle, « cet âge dans lequel on s'amuse à tourner des mots, à faire des essais grands et petits pour analyser des pensées et disséquer des impressions. » On l'appelle l'âge de la philosophie. Veut-on par là se moquer de notre époque ou de la philosophie elle-même ? « La raison ne nous découvre pas plus que ce que Job déjà voyait, le malheur de notre naissance, l'avantage de la tombe, l'inutilité et l'insuffisance de la vie humaine, parce que nous n'avons pas des vues assez étendues et que nous

sentons en nous des passions et des penchants dont le but nous est inconnu. Nous sommes encore entre les mains de l'ouvrier (*in der Mache*). Notre raison doit attendre et espérer, être servante et non donner des lois. » L'expérience et la révélation sont une seule et même chose, des ailes ou des béquilles indispensables à notre raison, si elle ne veut pas rester paralysée ou ramper à terre. La double révélation de Dieu dans la nature et dans la Bible s'explique, se complète et ne peut se contredire, quelque divergents que soient les commentaires qu'en fait notre raison. Les sciences naturelles et l'histoire sont les deux piliers sur lesquels repose la vraie religion. L'incrédulité et la superstition se fondent sur une physique et sur une science historique superficielles. Hamann s'élève avec force contre l'intellectualisme qui règne en religion comme dans tous les autres domaines. « Ce qui importe, c'est bien moins ce que nous savons que la manière dont nous le savons. » — Une édition complète des œuvres de Hamann a été publiée par Roth, président du consistoire de Munich, Berl., 1821-43, 8 vol. Des extraits annotés et commentés avec soin en ont été donnés plus récemment par Petri, *Hamann's Schriften u. Briefe*, Hanovre, 1873, 3 vol., et par Delff, *Hamann. Lichtstrahlen aus seinen Schriften u. Briefen*, Leipz., 1873. Voyez aussi Gildemeister, *H. Leben u. Schriften*, Gotha, 1857, 4 vol.; 2e édit., Hambourg, 1875-76, 4 vol., un modèle de monographie consciencieuse et solide; Brœmel, *G. Hamann*, Berl., 1870; Diesselhoff, *Wegweiser zu H.*, Elberf., 1870; Poel, *J. G. Hamann*, 1875, 2 vol. Un article intéressant sur *Hamann, sa vie et ses doctrines*, a été publié par M. Faber, dans la *Revue germanique* du 30 septembre 1860.

F. LICHTENBERGER.

HAMATH. Voyez *Emèse*.

HAMBOURG (Histoire religieuse). La fondation de l'archevêché de Hambourg remonte à Louis le Débonnaire, qui ne fit qu'exécuter une idée conçue déjà par Charlemagne ; l'acte de fondation, du 15 mai 834, fut confirmé par le pape Grégoire IV ; le nouveau diocèse comprenait, outre les pays du nord de l'Elbe, le Danemark et la Suède. Anschaire, l'apôtre du Nord, en fut le premier archevêque. Les incursions des pirates normands qui saccagèrent à plusieurs reprises Hambourg, firent transférer le siège archiépiscopal à Brême, et fondre les deux diocèses (voir pour les détails l'art. *Anschaire*). Les derniers vestiges du paganisme ne disparurent que dans le onzième siècle, lorsque l'archevêque Unwann († 1029) détruisit les bois sacrés où s'était réfugié le culte idolâtre et fit construire à leur place douze nouvelles églises. L'archevêque Adalbert (1072) essaya d'établir à Hambourg un patriarcat pour tout le Nord (voir pour les détails l'art. *Adalbert*), mais il échoua dans ses visées ambitieuses. En 1223 l'archevêché fut même enlevé à Hambourg et attribué à Brême. La cité profita de l'absence du prince de l'Eglise pour accroître sa puissance et se rendre indépendante du chapitre. En 1215 elle devint ville libre, placée immédiatement sous l'autorité impériale, et en 1241 elle conclut avec Lubeck une alliance d'où sortit la *Hanse*. Avec le

développement de son commerce et l'accroissement de ses richesses s'accrut aussi la soif de liberté et d'indépendance; aussi la Réforme ne trouva-t-elle pas un sol ingrat dans la puissante cité. Le prévôt du chapitre, chef de l'Eglise en l'absence de l'archevêque, étant le défenseur naturel du système romain, tous ceux qui élevaient la voix contre les abus, et en particulier contre le trafic des indulgences, étaient sûrs d'être bien accueillis par les bourgeois. Les premiers qui secouèrent le joug de Rome furent Othon Stimmel, vicaire du dôme ; Joachim Fischbeck, Henri Harzwich et Marc Aldag, chapelains de Saint-Pierre; le franciscain Etienne Kempe, de Rostock, qui, étant de passage à Hambourg, où il prêcha l'Evangile, fut retenu par les bourgeois ; Jean Zegenhagen, d'abord pasteur à Magdebourg. On appela pour remplacer Fischbeck, devenu infidèle, Bugenhagen, qui se disposait à venir à Hambourg, lorsque, ayant pris peur, le sénat le contremanda. Le parti catholique reprit courage, et ses chefs, le Dr Barthold Möller, Henri Rensbourg et Nicolas Bustrop attaquèrent avec violence les prédicateurs évangéliques. Une première disputation publique, à l'hôtel de ville, demeura sans résultat. Mais en 1528 on découvrit un complot ourdi par soixante-huit bourgeois catholiques, de concert avec les moines, pour incendier la ville et tuer les prédicateurs et leurs amis. Le sénat ayant paré au danger, convoqua le 28 août les deux partis, pour une nouvelle disputation publique; toute la bourgeoisie se rangea du côté des prédicateurs évangéliques, qui rallièrent même les dominicains, les franciscains et les sœurs bleues. Bugenhagen fut de nouveau appelé pour organiser l'Eglise et les écoles; il vint à Hambourg le 9 octobre 1528, prêcha tous les jours et élabora une Agende (*Kirchenordnung*), qui fut adoptée à l'unanimité et solennellement introduite. Il organisa une *école latine* dans le couvent de Saint-Jean et retourna à Wittemberg le 9 juin 1529. Le sénat supprima alors toutes les fêtes inutiles; celles des apôtres devaient être remises au dimanche suivant. Le culte catholique fut célébré pendant quelque temps encore dans le dôme, où il réunissait quelques vieilles gens; on le supprima en 1529, et le sénat l'interdit dès lors partout. Jean Æpinus (Hoeck), ami de Mélanchthon, fut nommé (1532) surintendant et premier pasteur de Hambourg. En 1536 Hambourg se joignit à la Ligue de Smalcalde; dès lors la réformation était définitivement établie. CH. PFENDER.

HAMELIN (Philibert), fondateur des Eglises réformées de Saintes, Arvert, etc., et martyr, naquit à Tours, selon Crespin; à Chinon, selon M. Crottet. Il était prêtre, mais « étant venu à meilleure connaissance, se retira à Genève pour prendre plus grande instruction ès saintes Ecritures. » L'acte de sa réception comme habitant de la ville, dressé le 19 juillet 1549, le qualifie de libraire. Il avait épousé Marguerite Cherisse, dont il eut au moins trois filles : Sara mariée en 1570, Marthe baptisée à Genève en 1552, et Louise, en 1556. « Tout son désir était de servir au bien de l'Eglise du Seigneur, suivant lequel il leva imprimerie en ladite ville, pour publier livres de la sainte Ecriture, en quoi se porta fidèlement. Et pour de tant plus

profiter à ceux de sa nation, il s'accoutuma de faire des voyages par la France, et de subvenir à ceux qui étaient destitués de viande et nourriture à salut, non seulement par livres qu'il faisait conduire, mais aussi par vive voix de la prédication et explication de la vérité de l'Evangile. » En 1553, il se rendit, muni d'une recommandation de Calvin, parmi les protestants de la Saintonge, qu'il avait déjà évangélisés. « Le frère, présent porteur, disait Calvin, nous a déclaré que vous l'avez requis de retourner vers vous quand il pourrait... Quant à l'homme, vous le connaissez, et, de notre part, selon qu'il s'est montré ici homme craignant Dieu et a conversé avec nous saintement et sans reproche, et aussi qu'il a toujours suivi bonne doctrine et saine, nous ne doutons pas qu'il se porte fidèlement par delà et ne mette peine à vous édifier. » Rentré à Genève où il avait laissé sa famille, le pasteur retourna encore en Saintonge en 1556. Un baptême qu'il fit à Arvert amena son arrestation. On le conduisit dans la prison de Saintes dont il refusa de s'évader, afin d'expier la dissimulation à laquelle il avait dû de sortir de la même prison en 1546. Ses juges, sollicités par son ami Bernard Palissy, voulaient l'aider à se faire acquitter; mais comme il demeura inflexible dans la profession de sa foi, ils l'envoyèrent à Bordeaux. Apercevant un jour, dans sa nouvelle prison, un calice et des chandeliers disposés pour la célébration de la messe, il jeta tout par terre dans un mouvement de zèle trop impétueux, et se fit charger de coups de bâton par le geôlier, qui le mit dans une basse-fosse et demanda d'en être délivré, parce qu'il « empoisonnait les prisonniers de sa doctrine. » L'apôtre de la Saintonge fut étranglé à Bordeaux, devant le palais, et son corps réduit en cendres, la veille des Rameaux de 1557. Il avait composé et imprimé les *Oraisons saintes recueillies de mot à mot des pseaumes et accommodées selon le zèle et désir d'un chascun qui voudra prier*, Gen., 1563, in-12.— Voir le *Martyrologe* de Crespin; Bernard Palissy, *Recepte véritable*, La Rochelle, 1563; Crottet, *Hist. des Egl. réf. de Pons.* etc., 1841 et *Petite chroniq. prot.*, Paris, 1846; *La France prot.* et *Bull. de l'hist. du prot.* I, 86; XII, 263, 469; XIII, 12. O. Douen.

HAMILTON (Patrick) [1503-1527], que l'on peut regarder comme un des ancêtres de la Réforme écossaise, eut une destinée bien courte et bien tragique. Neveu du comte d'Arran et du duc d'Albany, il était issu de la race royale des Stuarts et était proche parent de Jacques V. Il fit de brillantes études à l'université de Saint-André et se rendit ensuite en Allemagne; à l'âge de vingt-un ans, il était professeur de théologie à Marbourg. C'était l'époque où Luther propageait avec ardeur ses doctrines; Hamilton les adopta aussitôt et, deux ans après, revint en Ecosse, résolu à devenir le réformateur religieux de sa patrie. Le clergé écossais, alarmé des progrès rapides que faisait la foi nouvelle, le fit jeter en prison et traduire en jugement. Hamilton fut accusé de diverses erreurs sur la grâce, le libre arbitre, la justification, la confession, l'autorité du pape qu'il appelait l'Antechrist. Le jeune théologien ne désavoua aucune de ses opinions; il fut déclaré hérétique et

condamné à mourir sur le bûcher. Il n'avait que vingt-trois ans lorsqu'il subit cet horrible supplice. Son courage fut admirable.

HAMON (Jean), docteur en médecine de la faculté de Paris, naquit à Cherbourg; après d'excellentes études qui l'avaient rendu maître du grec et du latin, il fut précepteur des enfants du président de Harlay. Devenu docteur en médecine, il exerça sa profession avec une science et une habileté qui lui attirèrent de la considération dans le monde. Ses succès et les talents réels qu'il possédait lui promettaient une position brillante et une fortune pleine d'avenir, lorsqu'il se retira dans la solitude de Port-Royal pour y vivre dans la pénitence. Il avait alors trente-trois ans, il vendit tout ce qu'il possédait, jusqu'à sa bibliothèque, et en distribua le prix aux pauvres. « Il s'occupa d'abord à cultiver la terre et à d'autres travaux pénibles, on lui fit ensuite reprendre sa profession, pour rendre service aux religieuses et aux pauvres du pays. Quand il visitait les malades de la campagne, il portait toujours avec lui sa Bible, et lisait en marchant. » Pendant trente-six ans, Hamon s'est consacré à secourir les pauvres et les malades, leur prodiguant ses soins avec une sollicitude et un dévouement à toute épreuve. Attaché aux religieuses de Port-Royal, il les a secourues comme médecin, acceptant d'être enveloppé dans leur captivité et de subir les persécutions dont on les frappait, afin de pouvoir les aider de ses conseils, les soutenir de ses consolations et leur fournir tous les adoucissements que sa sympathie lui suggérait pour elles. C'est pour les fortifier spirituellement qu'il composa ces *Traités de piété* et ces ouvrages pleins d'onction qui l'ont mis au rang des plus savants théologiens et des écrivains ascétiques les plus édifiants. Son dévouement et sa fidélité à ces humbles femmes dans les épreuves qu'elles eurent à traverser, forment l'un des traits les plus touchants de la vie et du caractère de cet homme de bien. Hamon écrivait le latin avec élégance, c'est à lui qu'on doit la plupart des épitaphes qui se trouvent dans le nécrologe de Port-Royal; il possédait aussi l'italien et l'espagnol, mais c'est surtout en français que son style est coulant, ferme, clair, et revêtu de cette noble rondeur qu'on rencontre généralement chez les écrivains de Port-Royal. Dodart, son ami et premier médecin du roi, fit son épitaphe qu'on trouve dans le nécrologe de Port-Royal. Boileau a composé les vers suivants pour être mis au bas de son portrait :

Tout brillant de savoir, d'esprit et d'éloquence,
Il courut au désert chercher l'obscurité;
Aux pauvres consacra ses biens et sa science;
Et, trente ans, dans le jeûne et dans l'austérité,
Fit son unique volupté
Des travaux de la pénitence.

Voici maintenant la liste des ouvrages de Hamon : 1° *Traités de piété*, 2 vol. in-12, d'après Besoigne qui était bien renseigné, « ces traités, dit-il, ne sont pas tous de M. Hamon; il y en a plusieurs de la mère Agnès de Saint-Paul, abbesse de P. R. Ces deux volumes ne

doivent être comptés que pour un tome, et formeront ainsi le tome premier; parce que deux autres qui ont paru depuis in-8° (1689) sont intitulés second et troisième tomes. Le premier volume, partagé en deux, contient plusieurs traités : *Sur l'amour de Dieu; L'amour du prochain*; *L'amour des souffrances; La vie de la foi dans les grandes afflictions; Les trois communions spirituelles, savoir : la communion à la croix, la communion à la parole de Dieu, la communion à J.-C. dans ses membres; La crainte et la confiance; L'amitié chrétienne; Les louanges*, etc. Le tome II, in-8°, contient : *De la prière continuelle; De la pénitence des faibles; De la pénitence des forts; De la pénitence des pasteurs*. Le tome III, in-8°, contient : *Des devoirs des pasteurs, Maximes de la Pénitence*, etc. » Plusieurs de ces traités, de format in-8°, ont été publiés à part, sous le titre de *Traités de Pénitence*, Paris, Hérissant, 1734, 1 vol. in-12; 2° *Ægræ animæ, dolorem suum lenire capientis pia in Psalmum* 118 *Soliloquia*, Liège, 1684, avec une préface de Nicole; cet ouvrage, écrit dans un latin très pur, a été traduit en français par Nicolas Fontaine, sous le titre de *Soliloques sur le Pseaume CXVIII, Beati immaculati, etc., contenant les Heures canoniales*, Paris, Josset, 1685, 1 vol. in-12; depuis, il en parut une autre traduction française faite par l'abbé Goujet, et intitulée : *Les Gémissements d'un cœur chrétien exprimés dans les paroles du Pseaume CXVIII*, Paris, 1731; nouv. éd., 1733, in-12; 3° *Pratique de la prière continuelle, ou sentiments d'une âme vraiment touchée de Dieu*, Paris, 1702, nouv. éd., 1735, 1 vol. in-12; 4° *Explication du Cantique des Cantiques*, Paris, Estienne, 1708, 4 vol. in-12; 5° *Traités de piété composés pour l'instruction et la consolation des religieuses de P. R., à l'occasion des différentes épreuves auxquelles elles ont été exposées*, Amsterdam, 1727, 1 vol. in-12; 6° *Suite* à ces *Traités*, 1730; 7° *De la solitude*, Amsterdam, 1734; nouv. éd., 1735, 1 vol. in-12, préférer l'édition de 1735, à cause de ses divisions en chapitres qui n'existent pas dans la précédente; 8° *Instructions chrétiennes et morales sur les sacrements*, 1 vol. in-12, 1733. Dom Clémencet, dans son *Histoire littéraire de Port-Royal* (manuscrite), semble douter que cet ouvrage soit de Hamon; 9° *Recueil de Lettres et opuscules de M. Hamon*, Amsterdam, 1734, 2 vol. in-12; 10° *Principes de conduite dans la défense de la vérité*, s. l., 1734, 1 vol. in-12; nouv. éd. en 1743, dans un vol. in-12, intitulé *Recueil de divers ouvrages propres à instruire, à consoler*, etc., s. l. Dom Clémencet conteste que cet ouvrage soit de Hamon; 11° *Relation de plusieurs circonstances de la vie de M. Hamon, écrite par lui-même, sur le modèle des confessions de saint Augustin*, 1734, 1 vol. in-12; 12° *Explication de l'oraison dominicale*, s. l., 1738, 1 vol. in-12; 13° *La consolation véritable des Epouses de Jésus-Christ*, dans le *Recueil des divers ouvrages* cité plus haut, s. l., 1743. Dom Clémencet émet aussi des doutes sur cet opuscule comme étant de Hamon; 14° *Principes propres à affermir et consoler dans les épreuves présentes*, dans le même *Recueil de divers ouvrages*, s. l., 1741; les auteurs de la *Bibliothèque janséniste* affirment que cet opuscule est de Hamon; 15° *Suite des opuscules et lettres de M. Hamon*, s. l., 1770, 1 vol. in-12; 16° *Com-*

mentaire sur les Lamentations de Jérémie, Paris, Le Clère, 1790, 1 vol. in-12. Hamon avait composé plusieurs ouvrages de médecine qui n'ont pas été publiés. Le célèbre médecin Dodart en possédait deux manuscrits intitulés *Dictionar. medicum græco-lat.*; et des *Medicinæ principia*. La bibliothèque de la faculté de médecine de Paris possède quelques thèses latines de Hamon, d'après M. Sainte-Beuve.—Sources : (L'abbé Racine), *Abrégé de l'hist. ecclés.*, t. XI ; (D. Clémencet), *Hist. génér. de Port-Royal*, t. VIII ; (Guilbert), *Mém. hist. et chron. de l'abb. de P. R.*, t. III ; Fontaine, *Mém. p. serv. à l'hist. de P. R.*, t. II ; (Besoigne), *Hist. de l'abb. de Port-Royal*, t. IV, où se trouve la biographie la plus complète de Hamon ; *Recueil de plusieurs pièces pour servir à l'hist. de Port-Royal*, p. 218, 231, 288 et 448 ; *Nécrologe* de l'abbaye de Port-Royal, au 22 février. A. MAULVAULT.

HANBAL, sectaire musulman de Bagdad, né en 786, mort en 855, soutenait que le Coran est la Parole de Dieu, éternelle, incréée, et fut persécuté par ceux qui prétendaient que ce livre est l'œuvre des hommes. Il est resté en grande vénération auprès de ses partisans, les hanbalites, qui sont surtout répandus dans les principales îles du grand archipel indien.

HANÉFITES, secte musulmane, la plus ancienne des sectes sunnites ou orthodoxes. Elle a pour chef Abou-Hanifah, né en 699 à Koufah, empoisonné en 767 par les ordres d'Almanzor qu'il avait empêché de détruire Mossoul. Il est l'auteur d'un célèbre commentaire sur le Coran, intitulé *Sened* ou *l'Appui*. La secte des hanéfites domine en Turquie, en Tartarie et parmi les musulmans de l'Inde.

HANOVRE (Histoire religieuse). La conversion des pays qui formèrent plus tard le royaume de Hanovre est due principalement à Charlemagne, qui y imposa le christianisme par ses victoires sur les Saxons. Mais aussi longtemps que ces peuples conservèrent quelque espoir de reconquérir leur indépendance, ils ne renoncèrent pas entièrement à leurs dieux. Les commencements d'évangélisation de ce pays appartiennent à la légende ; on ne sait pas au juste quand furent fondés les évêchés qui se partagèrent le pays ; les dates que l'on indique sont très sujettes à caution ; nous nous contenterons donc de les énumérer : Munster, Osnabruck, qui passe pour le plus ancien de la Saxe, Paderborn, Minden, Brême, Verdun, Hildesheim. Une autre région fut rattachée au diocèse de Mayence. Tous ces évêchés furent groupés en Eglise missionnaire du Nord, par la création de l'archevêché de Hambourg-Brême. Longtemps le clergé se composa d'étrangers ; quand il commença à se recruter parmi les indigènes, ce ne fut que parmi les serfs, parce que les hommes libres étaient réservés au service de la guerre. Sous le règne de Louis le Débonnaire, commencèrent des fondations de monastères (avec la règle de saint Benoît) ; ils contribuèrent beaucoup, par leurs écoles, à répandre la vie chrétienne parmi ces peuples christianisés de force et fort peu convertis. Le poème du *Heliand* est un beau fruit de la piété saxonne. Pendant le moyen âge la querelle des Investitures agita le Hanovre comme le reste de l'Allemagne. Presque tous les évêques prirent parti contre

Henri IV, et les successeurs de cet empereur perdirent le droit de nommer les évêques, qui furent dès lors élus par les chapitres, dont l'influence alla en grandissant; de là des luttes fréquentes entre évêques et chapitres. L'Eglise s'enrichit considérablement, mais ce ne fut pas toujours par des moyens honnêtes; elle accrut de même ses franchises et ses privilèges. Au treizième siècle, tous les évêques étaient princes de l'Empire; tenant cour et vivant dans les camps, commandant les batailles, s'occupant exclusivement d'affaires séculières, ils abandonnèrent l'administration de l'Eglise à des archidiacres, qui eurent une position lucrative et une grande autorité. Malheureusement la vie intérieure de l'Eglise ne marcha pas de pair avec ce développement extérieur; elle fut envahie par un nouveau paganisme, et la décadence spirituelle devint toujours plus grande dans les Eglises et dans les ordres monastiques, sauf peut-être dans les ordres mendiants. La piété se réfugia dans les maisons des béguines et des frères de la vie commune, et ces derniers préparèrent les succès de la réformation en répandant des livres religieux. Dans le duché de Lunebourg, la Réforme fut d'abord prêchée avec succès à Celle, par Wolf Zyclop, Gottschalk Cruse, Bock, Mylau et Martin Oudermark. Le duc Ernest, surnommé le Confesseur, était favorable à la doctrine nouvelle qu'il s'efforça de faire accepter partout dans ses Etats, surtout après un entretien qu'il eut avec Luther à Torgau, en 1527. Il fut parmi les signataires de la Confession d'Augsbourg; ayant entendu prêcher dans cette ville Urbain Rhegius (Kœnig) il dit : « *urbane et regie fecit*, » et il le chargea d'organiser l'Eglise dans son duché. Lunebourg aussi fut alors conquis à l'Évangile. Toutes les ordonnances concernant les Eglises et les écoles commençaient par ces mots : « Nous, Ernest, etc., et Urbain Rhegius, ordonnons; » car le duc avait une confiance absolue en Rhegius. — Dans la principauté de Calenberg-Gœttingue, le duc Eric fut opposé à la réformation, mais sans pouvoir l'arrêter; elle gagna d'abord les villes : Gœttingue en 1529; Hanovre en 1533; Northeim en 1539. La seconde femme d'Eric, Elisabeth de Brandebourg, protégea l'Eglise évangélique jusqu'à la mort d'Eric († 28 juillet 1540). Devenue alors tutrice de son fils mineur, elle favorisa ouvertement la doctrine nouvelle, et appela comme surintendant Antoine Corvinus. En 1545, lorsque sa tutelle prit fin, tout le pays, sauf quelques couvents, était luthérien. Mais en 1546 Eric II, entré au service de Charles-Quint contre la ligue de Smalcalde, commença une réaction violente. Corvinus fut emprisonné et les pasteurs expulsés. En 1553 cependant, Eric, ayant besoin de l'appui de ses états, s'engagea « à laisser désormais enseigner la Parole de Dieu sans opposition; » les pasteurs revinrent et l'Eglise évangélique fut rétablie. Dans la ville libre de Goslar, la Réforme fut organisée d'abord par Bugenhagen, puis par Amsdorf, qui fit une agende en 1531. Dès 1528, toutes les églises furent ouvertes au culte luthérien. A Hildesheim, où régnait un prince de l'Eglise puissant ayant un chapitre fort riche, la Réforme rencontra d'abord une grande résistance. Cependant quand la ligue de Smalcalde eut conquis le

Brunswick, on envoya d'abord une députation de femmes, puis une autre d'hommes (en 1542), au camp du landgrave Philippe de Wolfenbuttel, pour demander son intervention en faveur de la Réforme. Le Conseil céda alors; mais les partisans de l'Evangile commirent des excès, qu'explique la longue oppression qui avait pesé sur eux. Bugenhagen, Winkel et Corvinus organisèrent l'Eglise ; le premier fit une Agende qui parut en 1524, avec une préface de Corvinus. A Grubenhagen, le duc Philippe Ier fut favorable à la doctrine évangélique, et Bugenhagen fut l'organisateur de l'Eglise. Dans le comté de Hoya, la Réforme fut établie par Adrien de Buxschott (l'auteur de l'Agende), et Iodocus Kramer. A Osnabruck, l'Evangile fut d'abord prêché par Gerhard Hecker, provincial des augustins, Luc de Horsten, lecteur des dominicains, Missing et Pollius, prêtre et chapelain du Dôme ; les désordres causés par les anabaptistes permirent à plusieurs reprises de comprimer le mouvement évangélique. Mais le Conseil étant intervenu et ayant fait un accord avec le nouvel évêque, plus conciliant, on appela de Lubeck (1543) le surintendant Bonnus, qui fit une Agende et donna une organisation régulière à l'Eglise. Après de nouvelles difficultés (la ville mise au ban de l'empire et l'Intérim imposé), la Réforme fut assurée par la paix de religion d'Augsbourg (1555). Pour Brême et Verden voir l'art. *Brême*. Dans la Frise Orientale (*Ostfriesland*), la réformation eut pour protecteurs le comte Ezard et son fils Enno (1524-1539); elle fut prêchée par Henri Brun à Aurich, par Jean Stevens à Norden et par maître Jœrgen de Dure (*Magister Aporta*) à Emden ; ce dernier, le vrai réformateur de la Frise, chassé des églises de la ville par le clergé, prêcha en plein champ, jusqu'à ce que le peuple le ramenât dans la grande église d'Emden. Mais après la mort d'Ezard, sous le comte Enno, les anabaptistes et les sacramentaires qui avaient trouvé un refuge dans ses Etats (entre autres Carlstadt), occasionnèrent des troubles et des désordres et gagnèrent une grande partie de la population au zwinglianisme, lequel fut dès lors en lutte avec le luthéranisme. Enno ayant été vaincu dans une guerre avec le duc Charles de Gueldre, fut contraint d'expulser les sacramentaires et de rétablir partout le luthéranisme ; mais la plupart des zwingliens restèrent fidèles à leur foi. Après la mort d'Enno, sa veuve, la comtesse Anna, tutrice de son fils, appela un théologien réformé distingué, le polonais Jean a Lasco, comme surintendant général; il organisa l'Eglise, et chercha, mais en vain, à réconcilier luthériens et réformés, par le *cœtus* d'Emden, conférence pastorale commune aux deux confessions. L'Eglise réformée devint florissante et fut le refuge des persécutés de France, d'Angleterre et des Pays-Bas ; elle mérita le beau nom de « hôtellerie de l'Eglise persécutée et exilée. » L'Intérim obligea A Lasco de partir; il se rendit en Angleterre, où il aida Edouard VI dans l'organisation de l'Eglise anglaise; après la mort de ce roi, il revint à Emden; les querelles entre luthériens et réformés recommencèrent et A Lasco fut de nouveau destitué; le Danemark tenait pour les luthériens et l'Angleterre pour les réformés, ce qui ne facilita pas l'entente entre les deux confes-

sions. La place dont nous disposons dans cet ouvrage ne nous permet pas de continuer l'histoire particulière de ces divers territoires, ni de suivre les Eglises dans leur développement, leur vie intérieure, pendant la guerre de Trente ans et après le traité de Westphalie. Nous nous contenterons de dire que, malgré les revirements successifs amenés pendant la guerre de Trente ans par les succès des catholiques ou des protestants, les Eglises catholiques et protestantes restèrent à peu près en possession de ce qu'elles avaient auparavant; de même la situation des luthériens et des réformés ne se modifia pas sensiblement; chacune des deux Eglises se constitua plus solidement et conserva le territoire qu'elle occupait auparavant. — Voyez Schlegel, *Kirchen u. Reformationsgeschichte von Norddeutschland u. den hannover'schen Staaten*, Hanovre, 1828 ss.; G. Ullhorn, *Hannover*, dans *l'Encyclopédie* de Herzog; le même, *Urbanus Rhegius*, Elberf., 1861, dans la collection : *Väter u. Begründer der lutherischen Kirche.*

CH. PFENDER.

HANSITZ (Marc), jésuite autrichien et historien de l'Eglise germanique. Né le 23 avril 1683 à Völkermarkt en Carinthie, il fit ses études au collège des jésuites d'Eberndorf et à l'université de Vienne, fut ordonné prêtre et enseigna depuis 1713 la philosophie au collège de Gratz en Styrie. La lecture qu'il avait entreprise des grandes collections du dix-septième siècle ayant excité en lui une noble ambition, il résolut d'écrire l'histoire de l'Eglise germanique et de donner à sa patrie un équivalent de la *Gallia christiana* (Paris, 1654), de l'*Anglica sacra* de Wharton (Londres, 1691), et de l'*Italia sacra* d'Ughelli (Venise, 1717). Un séjour qu'il fit à Rome pour l'exploration des bibliothèques, le mit en rapport avec Maffei, Muratori et d'autres savants avec lesquels il demeura en correspondance. Les premiers travaux de Hansitz furent consacrés à l'Eglise de Lorch et au diocèse de Passau (1727): son deuxième volume à celui de Salzbourg (1729). Travailleur consciencieux et intègre, il n'employa pas moins de vingt-trois années (1731-1754) à préparer son troisième volume sur le diocèse de Ratisbonne et à recueillir des matériaux pour la suite de son œuvre (Vienne, Gurk, Seckau, Neustadt), une occupation qui répondait davantage à ses goûts que la rédaction proprement dite; la plupart des documents qu'il a mis au jour se trouvent à la Bibliothèque impériale de Vienne. Le fanatisme du clergé provincial empêcha Hansitz de livrer les résultats de ses vastes et patientes recherches. La rigueur toute scientifique avec laquelle il avait examiné pour Salzbourg les légendes locales sur saint Rupert avait déjà porté à sa réputation d'orthodoxie une irrémédiable atteinte; une controverse tout aussi désagréable s'engagea à l'occasion du *Prodromus* du troisième volume avec les chanoines de Saint-Emmeran. Le vieillard (Hansitz était alors âgé de soixante-treize ans) n'y vit d'autre issue que sa renonciation personnelle à toute activité littéraire (1756), mais il chargea de la continuation de son œuvre dans le même esprit de critique impartiale les bénédictins de Saint-Blaise dans la Forêt-Noire. Aux fragments publiés par le jésuite autrichien sous le titre plein de promesses de

Germania sacra, s'en ajoutèrent quelques autres d'Ussermann sur le diocèse de Wurzbourg, Saint-Blaise, 1794; d'Ambr. Lochhorn sur celui de Coire, 1797; de Neugart sur celui de Constance, 1803; mais l'édifice n'a jamais atteint son complet achèvement. Hansitz mourut à Vienne le 5 septembre 1766, âgé de quatre-vingt-trois ans. Son grand ouvrage porte pour titre exact : *Germania sacra*, t. I : *Metropols Laureacensis cum episcopatu Pataviensi chronologice propos. auctore* P. Marco Hansitz, Augustæ Vind., 1727, in-f°; t. II : *Archiepiscopatus Salisburgensis chronologice propos. a.* P. M. H. Aug. V., 1729, in-f°; t. III : *De episcopatu Ratisbonensi prodromus informatio summaria de sede antiqua Ratisbonensi innovans omnia nec non Salisburgensem et Frisingensem plenius illustrans*, Viennæ, 1754, in-f°. E. Strœhlin.

HANWAY (Jonas), voyageur et philanthrope anglais, naquit à Portsmouth en 1712. Dès l'âge de dix-sept ans, il fut envoyé à Lisbonne pour y faire son apprentissage dans le commerce. En 1743, il acquit une part dans une maison de Saint-Pétersbourg et se trouva, par suite de cette association, en relation d'affaires avec les comptoirs russes et perses de la mer Caspienne. Quand il revint à Londres, il publia un récit de ses voyages sous ce titre : *Tableau historique du commerce anglais dans la mer Caspienne, avec le journal d'un voyage de Londres en Perse par la Russie et retour par la Russie, l'Allemagne et la Hollande*. Cette relation, en deux volumes in-4° (1753), est terminée par un *Récit des révolutions de Perse* et l'*Histoire de Nadir Koulikan*. Hanway s'occupa très activement d'institutions charitables et de l'éducation du peuple. Il fut le principal fondateur de la *Société pour l'instruction des jeunes matelots* et de la *Magdalen charity*, maison de refuge pour les jeunes personnes abandonnées et les filles repenties. Le sort des petits ramoneurs, celui des incendiés, des domestiques, des nègres furent également l'objet de sa sollicitude. Il projeta aussi, pour la construction et la discipline des prisons, des améliorations qui furent réalisées plus tard. — Enfin, il contribua plus que personne à l'établissement des *Ecoles du dimanche* (*sunday-schools*). Ce zèle philanthropique attira sur lui l'attention de lord Bute, alors premier ministre, qui le nomma en 1762 un des commissaires des vivres de la marine. Il occupa ce poste pendant vingt ans et lorsqu'en 1783 il dut résigner ses fonctions à cause de l'affaiblissement de sa santé, les émoluments lui en furent conservés sous forme de pension. Il mourut le 5 septembre 1786, entouré de la considération publique, et fut enseveli à Westminster. — Il a laissé environ soixante-dix ouvrages consacrés à l'utilité publique, mais d'un mérite littéraire assez faible. A. Gary.

HAPHTARA. Voyez *Synagogue*.

HARAN [Khârân; Χαῤῥάν, Josèphe, *Antiq.*, 1, 16. 1; Actes VII, 2], ville de Mésopotamie dont il est déjà question dans la Genèse (XI, 31; XII, 5; XXVII, 43; XXVIII, 10; XXIX, 4). A l'époque d'Ezéchias elle fut conquise par les Assyriens (2 Rois XIX, 12; Es. XXXVII, 12). Elle entretenait des relations commerciales avec les Tyriens (Ezéch. XXVII, 23). C'est probablement le Κάῤῥαι, *Carræ* des Grecs et des

Romains (Hérodien, 4, 13. 7; Ptolémée, 5, 18; Strabon, 16, 747), célèbre par la défaite de Crassus (Pline, 5, 21). — Voyez Niebuhr, *Reise*, II, 410; Cellarius, *Notitiæ*, II, 726 ss.; Mannert, *Reise*, V, 2, 220 ss.

HARDENBERG (Albert Rizæus), né en 1510 à Hardenberg (Pays-Bas), fit son éducation dans le couvent d'Aduwart (province de Groningue), où il resta jusqu'en 1530. Muni par le couvent de recommandations et d'argent, il alla étudier la théologie à l'université de Louvain, où il se lia d'amitié avec le gentilhomme polonais Jean a Lasco; il y lut les écrits d'Erasme et des réformateurs allemands. Devenu bachelier en théologie et ayant montré des sympathies pour les idées nouvelles, il ne se sentit plus en sûreté à Louvain; il alla d'abord à Frankfort-sur-le-Mein, puis à Mayence, où il devint docteur en théologie. Revenu à Louvain en 1539, il se vit bientôt accusé d'hérésie et dut s'enfuir; il trouva un refuge au couvent d'Aduwart, où il passa trois ans comme maître dans les écoles et comme prédicateur; il observait alors encore tous les rites de la religion catholique, mais, en 1543, il alla à Wittemberg, où il fut bien accueilli par les réformateurs. Après s'être entretenu avec lui, Luther s'écria : « *En hic alter ego erit!* » Mélanchthon devint son ami et resta en correspondance avec lui jusqu'à sa mort; il le recommanda à Hermann de Wied, pour l'aider dans la réformation de Cologne. Envoyé en mission par ce dernier à Strasbourg et en Suisse, il s'y lia avec Bucer, Pellican et Bullinger. Mais la réformation de Cologne ayant échoué, Hardenberg dut quitter l'électorat. En 1547, il assista à la bataille de Drakenbourg, comme aumônier du comte Christophe d'Oldenbourg et entra avec lui dans Brême, où il fut nommé prédicateur du dôme, qu'on venait d'abandonner aux luthériens. C'est là qu'il devint un des principaux acteurs de la lutte entre luthériens et cryptocalvinistes, au sujet de la sainte cène; Hardenberg n'acceptait pas l'art. X de la confession d'Augsbourg (voir l'art. *Brême*). Le 8 février 1651, il fut expulsé de Brême, mais *citra infamiam et condamnationem* il reçut l'hospitalité de son protecteur, Christophe d'Oldenbourg, dans le couvent de Rastede, où il passa quatre ans; en 1565 il fut pasteur à Sengwarden (principauté de Knyphausen) et devint, en 1573, premier pasteur et surintendant à Emden (Frise orientale), où il mourut le 18 mars 1574.

CH. PFENDER.

HARDENBERG. Voyez *Novalis*.

HARDOUIN (Jean), jésuite français du dix-septième siècle, plus célèbre encore par ses paradoxes que pour sa très réelle érudition. Né en 1646 à Quimper, il contracta le goût des recherches scientifiques dès la boutique de son père, un petit libraire breton, et profita du crédit de son ordre pour émettre sur tout sujet les vues les plus étranges. « Croyez-vous que je me sois levé toute ma vie à quatre heures du matin pour répéter ce que d'autres ont dit avant moi? » répondait-il à un de ses collègues qui lui reprochait amicalement ses écarts. Ses débuts dans la numismatique attirèrent sur lui l'attention du monde savant (*De nummis populorum et urbium*, 1684; *De nummis*

antiquis coloniarum et municipiorum, 1689; *Chronologia ex nummis antiquis restituta*), mais il s'engagea bientôt dans une violente controverse avec toute la tribu des antiquaires et des chronologistes en soutenant que tous les ouvrages des anciens en vers aussi bien qu'en prose, à l'exception de ceux d'Homère et d'Hérodote, de Pline et de Cicéron, des *Géorgiques* de Virgile et des *Epîtres* d'Horace, avaient été fabriqués au treizième siècle par une nombreuse compagnie de moines travaillant sous la direction d'un certain *Severus Archontius*. L'*Enéide* ne poursuivait d'autre but que celui de célébrer le triomphe du christianisme sur le judaïsme; l'incendie de Troie symbolisait la ruine de Jérusalem, et les pérégrinations d'Enée le voyage à Rome de l'Apôtre Pierre. Dans une autre de ses dissertations, *De nummis Herodiadum*, Hardouin se fit fort de prouver qu'Hérode avait été un Athénien disciple de Platon; dans son *Commentaire sur le Nouveau Testament*, que Jésus et les Apôtres n'avaient jamais parlé que latin. Boileau disait plaisamment à l'ouïe de ces excentricités: « Je ne sais ce qui en est de ce système, mais quoique je n'aime pas les moines, je n'aurais pas été fâché de vivre avec frère Horace et dom Virgile. » Les jésuites, pressés par l'opinion publique, imposèrent à l'aventureux philologue la rétractation de principes qui logiquement conduisaient au septicisme universel mais il n'en fut pas corrigé pour cela, et dit simplement pour son apologie que Dieu lui avait ôté la foi humaine pour donner plus de force à la foi divine. Avec une semblable humeur, il n'est pas étonnant que la vie d'Hardouin tout entière ait été remplie par ses disputes avec le cardinal Norisius, Huet, Bayle, Leclerc, Basnage, disputes digne du seizième siècle pour l'érudition des preuves aussi bien que pour la grossièreté du langage. Les éditions d'auteurs anciens dont Hardouin fixa le texte et qu'il enrichit de notes heureuses, rétablirent un peu sa réputation auprès du monde savant. En 1684 parut, en grec et en latin le *Thémistius*, dont il donna douze nouvelles harangues outre les vingt du P. Petau; en 1688 l'*Histoire Naturelle* de Pline en cinq volumes in 4° *in usum delphini*, un travail encore apprécié aujourd'hui par les commentateurs et duquel Huet toujours équitable disait: « Il a fait en cinq ans ce que cinq autres des plus savants auraient mis cinquante années à faire. » L'Assemblée générale du clergé de France, confiante en ses lumières, le chargea de publier une nouvelle collection des conciles comprenant tous ceux qui furent tenus depuis l'an 34 jusqu'en 1714, douze entre autres dont les actes étaient restés jusqu'alors inédits (*Conciliorum collectio regia maxima*, 1715, douze vol. in-f°). Malgré ces additions, l'ouvrage d'Hardouin est inférieur à celui du Père Labbe et manque des garanties de sécurité indispensables. Plusieurs pièces d'une authenticité évidente ont été omises, et remplacées par d'autres dont le caractère apocryphe ne saurait être mis en doute, le tout dans l'intérêt des prétentions papales. Le parlement de Paris, froissé en outre par l'énoncé de vues incompatibles avec les franchises gallicanes, arrêta sur le préavis de six docteurs en Sorbonne l'impression de l'ouvrage jusqu'à ce qu'eussent été

introduits en nombre suffisant des cartons pour réparer ces erreurs volontaires ou inconscientes. Dans son humeur paradoxale, Hardouin regardait comme chimériques tous les conciles tenus avant celui de Trente. Le père Lebrun de l'Oratoire lui ayant demandé: « D'où vient donc que vous ayez donné une édition des conciles? » reçut pour toute réponse : « Il n'y a que Dieu et moi qui le sachions.» Parmi les autres ouvrages du docte et aventureux jésuite nous nous bornerons à mentionner: *Chronologia Vet. Test. ad vulgat. vero exacta et nummis antiquis illustrata*, 1677, in-4°; *Situation du paradis terrestre; Paraphrase de l'Ecclésiaste*, 1729, in-12; *Commentarius in N. T.* publié seulement après sa mort, Amsterdam, 1742, in-f°; *Apologie d'Homère*, Paris, 1716, in-12, qui amena la même année une interminable et pesante controverse avec Mme Dacier; *Opera Selecta*, 1705, in-f°. Hardouin mourut à Paris, au collège Louis le Grand, le 3 septembre 1729, à l'âge de quatre-vingt-trois ans. La bizarrerie de ses manifestations se poursuivit jusqu'au delà de la tombe. L'abbé d'Olivet auquel il avait légué tous ses manuscrits en publia quelques-uns sous le titre d'*Opera Varia*. Amsterdam, 1733, in-f° et déposa les autres à la Bibliothèque Royale. Les *Prolegomena ad censuram scriptorum veterum* montrent qu'il n'avait pas renoncé à la fabrication monacale des classiques; les *Athei detecti*, qui soulevèrent une vive indignation dans le camp des jansénistes, assimilèrent aux plus dangereux incrédules Arnauld, Pascal, Nicole en leur qualité de disciples de Descartes, puisqu'aux yeux du turbulent jésuite athée et cartésien furent toujours *unum et idem*. Le meilleur jugement sur Hardouin a peut-être été porté par Huet dans cette épigramme:« Il travailla sans cesse à ruiner sa réputation sans pouvoir en venir à bout, » à laquelle on joindrait les vers satiriques de Jacob Vernet. — Sources: Oudin, *Eloge de quelques Français;* Dupin, *Bibl. des Auteurs ecclésiastiques*, XXX; Bayle, *Lettres*, *II*; *Journal des Savants*, 1726-28, *passim*. E. Strœhlin.

HARE (Francis), évêque anglais du dix-huitième siècle, né à Londres vers 1665, mort en 1740. Il fut successivement premier chapelain du duc de Malborough, doyen de Worcester et de Saint-Paul, et évêque de Saint-Asaph et de Chichester. Il était doué d'une imagination très vive qui l'entraîna dans plusieurs écarts soit théologiques soit philologiques. Il publia vers la fin du règne de la reine Anne, un pamphlet *Sur les difficultés et les découragements qui accompagnent l'étude des Ecritures*. Cet écrit était rédigé sur un ton si burlesque qu'il fut censuré par la chambre de convocation. Hare publia entre autres un ouvrage sur le *Livre des Psaumes*, *etc.*, dans lequel il prétendait avoir trouvé le mètre hébraïque qu'on croyait perdu.

HARLAY (François de), seigneur de Champvallon, né à Paris en 1625, mort en 1695, fut d'abord abbé du monastère de Jumièges, puis archevêque de Rouen (1651), et enfin archevêque de Paris (1670). Louis XIV le chargea de la direction des affaires ecclésiastiques; il présida plusieurs fois les assemblées du clergé: dans celle de 1682, il contraria en plus d'une occasion les vues de Bossuet. Harlay prit une part active à la révocation de l'Edit de Nantes. C'est lui qui célébra le mariage secret de

Louis XIV avec Mme de Maintenon. Son éloquence le fit entrer à l'Académie française dont il devint le zélé protecteur contre les empiétements de la cour. Il a laissé des *Mandements*, des ouvrages de controverse et de discipline ecclésiastique ; il a, en outre, édité le *Synodicon Parisiense*, recueil de tous les synodes tenus par ses prédécesseurs.

HARMONIES ÉVANGÉLIQUES. Voyez *Concordance.*

HARMS (Claus) commence sa *Théologie pastorale* par ces mots empruntés à Luther[1] : « Notre ministère est devenu maintenant tout autre chose ; il est devenu sérieux et salutaire ; » et il ajoute : « Luther dit : autre chose que sous le pape ; moi je dis : autre chose qu'il y a trente, vingt, ou même dix ans... Aujourd'hui la majorité est émue de ce qui n'intéressait auparavant que la minorité ; des forces se manifestent, qui autrefois dormaient, ou même n'existaient point;... ce qu'on brûlait, on l'adore, et ce qu'on adorait, on le brûle ; les églises qui étaient autrefois vides, se sont remplies, et les églises à moitié vides se sont entièrement vidées : ce sont là des signes qui montrent que le ministère évangélique est devenu tout autre chose. » Ce changement qui s'est en effet opéré dans le premier quart de notre siècle, est surtout dû à Harms. — Claus Harms naquit le 25 mai 1778, à Fahrstedt (Sud-Dithmarschen, en Holstein) ; son père était meunier. Dans la maison paternelle, il contracta des habitudes de piété. Il suivit une bonne école communale, à laquelle il rend ce témoignage : « *Da war Schullust u. Schulernst, also auch Schulsegen u. Gedeihen.* » Il avait déjà appris les deux tiers du vieux catéchisme du pays, qui comprenait sept cent cinquante-neuf questions, quand on en introduisit un nouveau, à demi rationaliste, de cent trente-six questions, et qui était méprisé pour sa brièveté. Harms apprit chez son pasteur les premiers éléments du latin et du grec ; celui-ci eût désiré le pousser aux études, parce qu'il montrait autant d'intelligence que d'ardeur ; mais son père ne le permit point, d'abord, faute de moyens, puis aussi parce qu'il craignait le caractère vif et enjoué de son fils : « S'il entrait dans ce monde-là, disait-il, il partirait à fond de train et culbuterait. » Claus dut donc travailler au moulin, avec son père d'abord, et après la mort de ce dernier, avec sa mère, jusqu'à l'âge de dix-neuf ans. Les livres rationalistes qu'il lut pendant ce temps l'éloignèrent toujours plus de la foi de son enfance. Enfin, le moulin ayant été vendu, il ne résista pas plus longtemps à son amour pour l'étude et fréquenta pendant deux ans l'école florissante de Meldorf, où il travailla avec une ardeur extrême ; il alla ensuite à l'université de Kiel, où il étudia surtout la philosophie de Kant. Les *Discours sur la Religion*, de Schleiermacher, firent sur lui une impression profonde et le conduisirent dans une voie nouvelle ; aussi a-t-il, pendant toute sa vie, honoré Schleiermacher comme son maître ; c'est grâce à ce théologien qu'il revint à la foi de son enfance, dans laquelle il fut de plus en plus fortement enraciné. En 1802, il passa avec distinction son examen de candidat en théologie et devint d'abord précepteur, dans la maison d'un pasteur où il passa, disait-il,

« ses années de fiançailles » en attendant le jour de son mariage avec une paroisse. En 1806, il fut nommé diacre à Lunden, où il se fit déjà apprécier comme prédicateur; il y publia des sermons sur les évangiles et les épîtres, ainsi qu'un petit et un grand catéchisme. En 1814 il surexcita les esprits par un sermon ayant pour thème « la guerre après la guerre » (après la chute de Napoléon) dans lequel il flétrit les abus et les malversations qui s'étaient introduits dans son pays depuis la conclusion de la paix. Sommé de justifier ses accusations, il sut si bien en fournir la preuve, qu'on destitua un grand nombre de fonctionnaires infidèles; le peuple le bénit de son courage. Nous découvrons ici un beau côté de son caractère : Quand il s'agissait de la vérité ou de l'intérêt du peuple, il parlait avec autant de hardiesse que de franchise, sans craindre les suites fâcheuses qui pouvaient en résulter pour lui; aussi ne craignait-il pas, quand il le jugeait utile, de porter en chaire des questions politiques et administratives. En 1816 il fut nommé archidiacre de l'église Saint-Nicolas de Kiel; il y devint toujours plus décidé dans sa foi confessionnelle; aussi eut-il des adversaires toujours plus ardents. Du reste, dans sa prédication, il sortait tout à fait des conventions traditionnelles. On ne connaissait à cette époque que le sermon divisé selon les règles de l'art et dont chaque partie était mesurée au compas, d'une ordonnance strictement logique et d'un style compassé; l'originalité était de mauvais goût. Reinhard était le grand maître de l'éloquence de la chaire, le modèle qu'il fallait imiter; et l'on ne se contentait pas de l'imiter, on le copiait, on prêchait ses sermons. Harms abandonna l'ornière des vieilles règles et s'appliqua avant tout à se faire comprendre du peuple, à faire pénétrer la pensée de son texte dans le cœur et la conscience de ses auditeurs. « Il faut, disait-il, parler dans des langues, dans des langues de feu, comme les apôtres. » Ce n'est pas Reinhard, c'est Luther qu'il choisit pour modèle, et il apprit du réformateur à atteindre et à remuer les masses. Sa riche imagination le secondait merveilleusement; tout lui servait pour rendre ou illustrer sa pensée : la nature, les proverbes de la sagesse populaire, les exemples de l'histoire et les expériences de la vie. Puis, comme Luther, il était un homme de prière; c'est à genoux qu'il préparait ses sermons; il pratiquait tout le premier ce qu'il recommandait si instamment aux autres la « *retraite spirituelle*, » pour se retremper dans la communion de son Dieu; ce fut là le secret de sa force. Son style, il est vrai, n'est pas toujours irréprochable; il est souvent lourd, peu coulant; mais ses auditeurs ne devaient pas en être frappés comme ses lecteurs. — Le troisième centenaire de la Réformation (1817), célébré dans toute l'Allemagne avec une grande solennité, fournit à Harms l'occasion de rappeler à cette génération si enthousiaste de Luther, quelle était la foi de Luther. Il publia les quatre-vingt-quinze thèses du réformateur et les fit suivre de quatre-vingt-quinze autres thèses de son cru, auxquelles leur tour paradoxal donnait une force et une saveur toute luthériennes. Nous en citerons quelques-unes. La première thèse débute comme la première de Luther : « Quand notre Seigneur et

Maître dit : Repentez-vous! il veut que les hommes se conforment à sa doctrine, et il ne règle pas sa doctrine sur les hommes, comme on fait aujourd'hui. On peut dire que pour la foi, le pape de notre temps, c'est la raison, et pour les œuvres, la conscience. — La conscience ne peut pardonner les péchés. — Le pardon des péchés coûtait au moins de l'argent au seizième siècle; dans le dix-neuvième siècle on l'a pour rien, car on se l'administre soi-même. — La soi-disant Religion de raison manque, ou bien de religion, ou bien de raison, ou encore de toutes les deux. — Il faut apprendre aux chrétiens qu'ils ont le droit de ne point tolérer dans leurs livres d'église ou d'école ce qui n'est pas chrétien et ce qui n'est pas luthérien. — C'est une singulière prétention de réclamer la liberté d'enseigner une foi nouvelle dans une chaire élevée par la vieille foi et d'une bouche nourrie par la vieille foi. — La raison fait rage dans l'Eglise luthérienne; elle arrache Christ de l'autel, flanque (*schmeisst*) la Parole de Dieu en bas de la chaire, jette de la boue dans l'eau du baptême... Et on ne la lie pas! Ce serait pourtant agir en luthérien et non en carlstadtien. » Harms combat ensuite l'Union qu'on veut imposer à l'Eglise luthérienne : « Comme une pauvre servante, on voudrait enrichir l'Eglise luthérienne par un mariage. N'accomplissez pas cet acte sur les ossements de Luther; il en redeviendrait vivant, et alors malheur à vous! — Dire que le temps a fait disparaître la barrière entre luthériens et réformés, ce n'est pas tenir un langage sincère. — L'Eglise évangélique catholique est une glorieuse Eglise ; elle se fonde et s'édifie de préférence sur le Sacrement. — L'Eglise évangélique réformée est une Eglise glorieuse; elle se fonde et s'édifie de préférence sur la Parole de Dieu. — Plus glorieuse que les deux est l'Eglise évangélique luthérienne, car elle se fonde et s'édifie sur le Sacrement et sur la Parole de Dieu. » — Cette publication produisit dans toute l'Allemagne une émotion indescriptible; l'irritation et la colère dominaient chez les théologiens; plus de deux cents écrits polémiques furent publiés sur les thèses, presque tous contre Harms. La nourriture qu'il avait servie à sa génération était encore trop forte; cependant on dut reconnaître que la religion redevenait une puissance; ces thèses étaient, ainsi que le dit le philosophe Ammon, qui s'en fit le défenseur, « un remède amer contre la faiblesse de la foi de l'époque. » Harms se défendit dans deux écrits : *Lettres pour servir à l'intelligence des thèses*, et *Que la religion de raison n'est rien*. L'adversaire le plus sérieux qui entra en lice contre lui, fut Schleiermacher, un des principaux patrons de l'Union. Il venait de marquer nettement sa position ecclésiastique dans le discours universitaire qu'il avait prononcé à cette même fête de la réformation : « *Spero vestrum fore neminem qui miretur quod in his sæcularibus coram vobis ego potissimum dicam qui Zwinglii magis quam Lutheri doctrinæ sim addictus.* » Il se sentait donc atteint en pleine poitrine par les thèses de Harms; cependant il le traite avec beaucoup d'égards, comme un ancien disciple; c'est au fond moins contre lui que contre Ammon qu'il est irrité, et il traite celui-ci avec aigreur, comme un renégat. A Kiel,

l'excitation fut telle, qu'elle jeta le trouble dans les ménages et divisa les familles. Mais après ce soulèvement des esprits, il y eut une vie religieuse plus sérieuse et plus vivante ; les questions qui, jusqu'alors n'avaient occupé que les théologiens, intéressèrent aussi les pères de famille ; on n'eut plus honte de s'occuper de l'Evangile, d'en faire le sujet des conversations. Le gouvernement se sentant aussi atteint par quelques-unes des thèses, demanda à Harms une explication ; il la donna, et tout fut dit. Cependant il y eut aussi un résultat pratique. Harms avait flagellé dans ses thèses la Bible rationaliste dite d'Altona (d'Adler) ; l'autorité acheta sans bruit les 3937 exemplaires qui restaient encore en librairie, et les mit au pilon. Les universités étaient généralement peu favorables à la tendance confessionnelle de Harms ; à Kiel cependant, le jeune professeur Twesten entra dans son esprit ; on disait : « Twesten convertit ses auditeurs, puis Harms les baptise. » — Mais l'influence de Harms sur son pays fut telle, que peu de temps après, la faculté de théologie de Kiel ne se composa plus que de ses fils spirituels. Outre deux nouveaux volumes de sermons, il publia *La Sainte Cène*, 1822 ; *La Sainte Passion*, 1828 ; *Les trois Articles du Symbole des Apôtres*, 1830-34 ; *L'Oraison dominicale*, 1838 ; *Le Sermon sur la montagne*, 1841 ; *L'Apocalypse*, 1844 ; *La Confession d'Augsbourg*, 1844, etc. Tous ces écrits sont pleins d'esprit, d'originalité et de vie. Mais l'ouvrage capital de Harms, ce fut sa *Théologie pastorale*. Lui-même nous dit, dans la Préface, à la première édition (1830), comment ce livre est né : « Depuis dix ans environ quelques étudiants se sont réunis dans ma maison le lundi soir, et j'ai eu avec eux des entretiens sur des sujets de littérature et surtout de théologie pastorale ; ces entretiens ont pris de plus en plus le caractère pastoral (*pastoral theologisch*), et ont été toujours plus recherchés. Je me suis donc vu obligé, comme amphitryon, de réfléchir chaque fois à l'avance à ce que je pourrais offrir à mes hôtes, et ainsi est né ce que les professeurs appellent un cahier, c'est-à-dire un fil conducteur pour diriger nos entretiens. De ce fil conducteur j'ai formé ces discours dont, après ces explications, on reconnaîtra sans peine l'origine ; car, bien que j'aie parfois parlé sans interruption pendant un quart d'heure, ou même une demi-heure, de même que mes discours ne venaient pas de mon cahier, de même je ne les ai pas couchés sur le papier et livrés à l'impression tels que je les avais prononcés... » Cette théologie pastorale se compose de trois parties, formant chacune un volume : 1° *Le Prédicateur ;* 2° *Le Prêtre*, et 3° *Le Pasteur*. Tout théologien lira avec fruit ce beau livre, où il trouvera des conseils excellents tirés de l'expérience d'un homme qui a été véritablement un prédicateur, un prêtre et un pasteur, dans la meilleure acception de ces mots. Harms jouit d'une grande considération non seulement dans son Eglise et dans sa patrie restreinte, mais aussi au dehors, ainsi que le prouvent les appels qui lui furent adressés, en 1819, pour être évêque de toute l'Eglise luthérienne de Russie, et en 1834, pour remplacer, à Berlin, Schleiermacher qui venait de mourir. Il ne voulut pas se séparer de sa chère Eglise de

Kiel qui, comme aussi son souverain et tout le clergé de son pays lui témoigna en toute circonstance son attachement et sa profonde vénération. A l'occasion de son jubilé (25e année de son ministère à Kiel), en 1841, il fut fêté de la manière la plus touchante; son Eglise lui donna une maison; il fut nommé *Consistorialrath* et l'on fonda une bourse de voyage à laquelle on donna son nom. Déjà en 1834 les facultés de philosophie et de théologie lui avaient décerné le diplôme d'honneur de Docteur, ce qui lui donna le droit de faire des cours à ces deux Facultés; il n'usa de ce droit que pendant un seul semestre. Cependant sur la fin de sa vie, plusieurs grandes douleurs lui furent encore réservées. On lui donna pour collègue un pasteur rationaliste de talent, qui réunit autour de sa chaire un auditoire assez nombreux; puis il fut attristé dans ses convictions politiques, lorsque le roi de Danemark se vit obligé d'accorder à son pays une constitution libérale. Harms était partisan de la monarchie absolue; c'était un dogme pour lui. « Toute charte, disait-il, toute constitution est illogique; entre roi et sujets (*Regent u. Regierte*) je ne connais point de troisième terme. » Puis sa vue s'affaiblit; une opération tentée ne réussit pas et il devint presque entièrement aveugle; aussi éprouva-t-il douloureusement la perte de sa femme qui avait été « son bon ange depuis les bancs de l'école. » Les événements de 1848 achevèrent de l'abattre. Il déposa brusquement, et sans en donner aucune raison, toutes ses charges et ses fonctions, malgré les instances que l'on fit de toutes parts pour le retenir. Cependant il prêchait encore quelquefois et faisait des actes pastoraux, quand des amis le lui demandaient. Il continua son activité littéraire, publia son autobiographie, des poésies religieuses, des livres scolaires, etc. C'est au milieu de ces travaux que la mort vint le trouver, le 1er février 1855. Les hommes même qu'il avait dû combattre pendant toute sa vie et les théologiens les plus opposés à sa tendance ont rendu hommage à la noblesse de son caractère et à la sincérité profonde de sa piété. C. Hase, l'historien d'Iéna, le caractérise ainsi : « *ein altkirchlich frommer, volksthümlicher, bilderreicher Prediger u. in Zungen zu reden gewaltig.* » Le docteur Schwarz de Gotha, dans sa *Geschichte der neusten Theologie* l'appelle « une vénérable figure de patriarche » et dit « qu'il a apporté dans son activité théologique et ecclésiastique toute la vigueur tenace et toute l'amabilité simple de sa race. » — Voyez Baumgarten, *Denkmal für Claus Harms*, Braunschw., 1855; Schrœdter, *Archiv der Harmschen Thesen*, Altona, 1818; C. Ludemann, *Erinnerung an Claus Harms u. seine Zeit*, Kiel, 1878. Ch. Pfender.

HARMS (Louis) naquit à Walsrode (Hanovre), le 5 mai 1808. Son père, pasteur à Walsrode et depuis 1817 à Hermannsbourg, était un homme droit, sincère, ennemi du mensonge et de l'hypocrisie; mais il n'avait pas cette piété vivante et communicative qui réveille les cœurs. Louis Harms fit ses études, d'abord au gymnase de Celle, puis à l'université de Gœttingen, où il vécut d'une vie de privations, mais laborieuse et honnête; le rationalisme de ses professeurs lui fit perdre la foi qu'il avait apportée de la maison paternelle; il ne croyait

plus même à l'existence de Dieu, et sans son père il eût renoncé à la carrière pastorale. Il passa ses examens avec distinction et devint ensuite précepteur à Lauenbourg, où il resta neuf ans. Là sa vie religieuse se réveilla et s'accentua de plus en plus ; se sentant pressé de faire quelque chose pour son Dieu, il se mit à visiter les malades et les prisonniers et à tenir des réunions d'édification. Cité en justice, sur la plainte de l'un des pasteurs, qui était rationaliste et menacé de la prison. il déclara qu'à sa sortie de prison il recommencerait aussitôt ses réunions. On le laissa faire. Ayant intérimairement remplacé l'un des pasteurs de la ville, appelé à un autre poste, il déploya dans sa prédication une puissance et une éloquence irrésistibles; enfin le choléra ayant éclaté à Lauenbourg, il se concilia l'estime de tout le monde par son courage et son dévouement. A Lunebourg, où il devint précepteur en 1840, il déploya les mêmes qualités avec le même succès. En 1843 il retourna dans la maison paternelle, et fut adjoint l'année suivante à son père, comme suffragant, et, à la mort de ce dernier, il lui succéda comme pasteur. Quand son père était venu à Hermannsbourg, l'état spirituel de la paroisse était lamentable ; un seul fait suffira pour le montrer. Quand il y bénit son premier mariage, la bouteille d'eau-de-vie circulait dans les rangs de l'assemblée, autour de l'autel. Il rétablit l'ordre avec la plus grande énergie; et Louis Harms y apporta cette vie qui en a fait une Eglise rappelant celles des temps évangéliques, et qui a exercé une influence si bénie sur tout le nord de l'Allemagne. Dans ce village perdu au milieu de la lande de Lunebourg, il osa entreprendre son œuvre missionnaire, au moment même où celle qui existait dans l'opulente ville de Hambourg périclitait et était abandonnée. Il en fut l'âme pendant toute sa vie, et quoiqu'il ne collectât jamais, ne frappant qu'à la porte de son Dieu, quand l'argent venait à manquer, il sut la faire prospérer et la maintenir jusqu'à sa mort exempte de déficit. Mais nous n'avons pas à parler ici des missions de Hermannsbourg, dont il sera question ailleurs (voyez l'art. *Missions*). C'est par ses prières et par sa foi aux promesses de Dieu que Harms acquit son influence au dedans et au dehors. Les dimanches de Hermannsbourg eurent une grande célébrité et attirèrent chaque fois une foule d'étrangers. Le culte du matin durait quatre heures et se terminait toujours par la célébration de la sainte cène; après une heure et demie d'intervalle commençait le service d'après-midi, qui ne finissait qu'après six heures, et dans la soirée il y avait une réunion plus intime, dans la maison de Harms. Il n'avait sans doute aucune des qualités extérieures de l'orateur, mais il savait entraîner ses auditeurs et réveiller les consciences; ses deux volumes de sermons (*Evangiles* et *Epîtres*) sont devenus populaires dans toute l'Allemagne; son journal de missions édifiait et remplissait de zèle les individus et les Eglises, et ses *Goldene Æpfel in silbernen Schaalen* ont fait du bien à grand nombre d'âmes. Ce qui caractérise Harms, c'est l'amour ardent des âmes, puis, la foi absolue, nous dirions volontiers *massive* à la parole de pardon que nous apporte l'Evangile. Il ne s'est jamais marié. « Vraiment, disait-il, quand

on l'y engageait, je n'en ai pas le temps. » Il continua son ministère jusqu'à la dernière heure, se faisant transporter à son église dans un fauteuil à roulettes, lorsque l'hydropisie l'empêcha de marcher, et mourut le 14 novembre 1865, à l'âge de cinquante-sept ans. — Voyez A. Weber, *Louis Harms et les missions de Hermannsbourg*, Paris, 1869.

CH. PFENDER.

HARNEY (Martin), célèbre théologien dominicain, né à Amsterdam en 1634, mort à Louvain en 1704, enseigna dans son ordre avec grand succès, et écrivit une série d'ouvrages de controverse pour défendre les décrets rendus par le saint-siège contre les jansénistes. Son traité *L'obéissance raisonnable des catholiques des Pays-Bas, par rapport à la lecture de l'Ecriture sainte en langue vulgaire*, en réponse à celui d'Antoine Arnaud sur la même matière, eut un grand retentissement. Il parut d'abord en flamand, à Anvers, 1636, in-12; puis, en latin, en 1692.

HARTMUTH, de Cronberg, né en 1488, était cousin de François de Sickingen, et un des plus chauds partisans de la Réforme, dans les rangs de la noblesse. Il avait été profondément impressionné par la lettre de Luther à la noblesse allemande; aussi quand, par l'édit de Worms (1521), Luther fut mis au ban de l'empire, Hartmuth quitta le service de Charles-Quint et abandonna sa position brillante, pour se vouer à la défense de la vérité. L'année suivante, il publia une « *Exhortation chrétienne aux quatre ordres mendiants;* » il écrivit ensuite une lettre à Charles-Quint; une autre à Léon X : « O Léon, dit-il à ce dernier, ta papauté s'appuie en vérité sur un fondement mauvais et pourri; la maison qu'on a édifiée sur ce fondement ne résistera pas au vent et aux averses. » Il envoya sa Lettre à Charles-Quint et son Exhortation aux ordres mendiants, à Luther, qui lui écrivit en 1522, pour l'en remercier, une longue lettre, pleine d'encouragements et de témoignages d'affection : « On sent bien, dit-il entre autres, que vos paroles partent d'une émotion profonde du cœur; on reconnaît que chez vous la parole de Christ ne réside pas, comme chez beaucoup d'autres, sur les lèvres seulement ou dans les oreilles, mais qu'elle habite dans le cœur » (De Wette, *Luthers Br.*, *II*, p. 162). A Francfort-sur-le-Mein, Hartmuth s'attaqua, de concert avec U. de Hutten à Pierre Meyer, prédicateur, qui invectivait les luthériens du haut de sa chaire, et afficha à la porte du Mein un « Avertissement contre les faux prophètes et les loups. » Ayant soutenu Sickingen dans son expédition malheureuse contre Trèves (1522), il dut s'enfuir à Bâle, où il fut accueilli pour le mieux par Œcolampade et ses collègues, qui trouvaient en lui un « *nobilis exul, vere generosus, vereque christianus.* » Pendant ses années d'exil, il chercha à gagner à la Réforme le duc Ulric de Wurtemberg, chassé de ses Etats, et travailla à son rétablissement, avec d'autres nobles réunis à Montbéliard. En 1524, se trouvant à Constance, il s'adressa à la diète de Nuremberg pour être remis en possession de ses biens; mais ils ne lui furent restitués qu'en 1541. Hartmuth mourut le 7 août 1549.

CH. PFENDER.

HASENKAMP (Les trois frères), originaires d'une famille de paysans de Lengerich, en Westphalie, prirent une part importante au réveil religieux partiel qui marqua la fin du dernier siècle. — 1° Jean-Gérard Hasenkamp [1736-1777], mêlé au mouvement séparatiste qui agita les contrées rhénanes, à l'époque où le rationalisme commença à régner dans l'Eglise officielle, déploya un grand zèle pour la propagation des idées chrétiennes, mélangées de vues particulières empruntées à Œtinger, à Bengel et à d'autres théosophes. Nommé recteur du gymnase de Duisbourg (1766), après une vie errante et agitée, toujours en conflit avec les autorités ecclésiastiques établies, il entretint une correspondance active avec Lavater, Pfenninger, Collenbusch, Tersteegen, Jung-Stilling, groupa autour de lui les chrétiens westphaliens et rhénans qu'il édifiait par ses sermons et par ses brochures théologiques, dans lesquelles il exposait des vues originales, bien que parfaitement bibliques, sur le royaume de Dieu, la rédemption et la sanctification. Son disciple le plus célèbre est le pasteur Menken, de Brême. Les titres de ses ouvrages se trouvent dans une autobiographie publiée par son fils dans la revue *Die Wahrheit zur Gottseligkeit*, II, H. 5 et 6, Brême, 1836. — 2° Frédéric-Arnold Hasenkamp [1747-1795] succéda à son frère en qualité de recteur du gymnase de Duisbourg et combattit comme lui les progrès de la néologie. Ses écrits de controverse, dirigés contre Danz, Semler, Eichhorn, Schulze, Teller, Bahrdt, ont pour but de défendre la vérité révélée, la mission particulière du peuple d'Israël, « la nation la plus *éclairée* parmi les peuples de l'antiquité, en ce qui concerne la connaissance de la sainteté et de la justice de Dieu, » le rôle du prophétisme, etc. Le meilleur de ses ouvrages sont ses *Briefe über wichtige Wahrheiten der Religion*, Duisb., 1794, 2 vol. — 3° Jean-Henri Hasenkamp [1750-1814], pasteur d'un hameau perdu dans les montagnes westphaliennes, écrivit des *Lettres à des amis chrétiens* et des *Homélies*, empreintes d'une piété vivante et communicative. Publiées par son neveu sous le titre de *Christliche Schriften* (Münster, 1816 et 1819, 2 vol.), elles ont pris place dans le riche trésor de la littérature d'édification que possède l'Allemagne.

HASSE (Frédéric-Rodolphe) [1802-1862], né à Dresde, étudia la théologie à Leipzig et à Berlin, où il subit l'influence supranaturaliste de Hahn et l'influence hégélienne de Marheineke. Imbu des idées d'un luthéranisme conciliant, il professa d'abord à Berlin (1834), puis à Greifswald (1836) et, à partir de 1841, à Bonn. La branche de prédilection de Hasse était l'histoire ecclésiastique, à l'exposition de laquelle il appliquait le formalisme compliqué de la dialectique hégélienne, tout en imprégnant ses jugements d'un confessionalisme luthérien mitigé. Son ouvrage le plus important est une monographie étendue sur *Anselme de Cantorbéry* (1843-52, 2 vol.). On a publié après sa mort son *Histoire de l'ancienne alliance*, Leipz., 1863, et son *Histoire de l'Eglise*, Leipz., 1864, 3 vol.

HATTEM (Pontien van), pasteur dans la province de Zélande, vers la fin du dix-septième siècle, fut déposé en 1683, sous l'inculpation

d'enseigner un panthéisme mystique. Il devint chef d'une secte dont les partisans prirent le nom de hattémistes. Hattem admettait avec Spinosa, dont il était le disciple, une nécessité fatale et insurmontable qu'il appelait Dieu; il niait la différence entre le bien et le mal et la corruption de la nature humaine. Jésus-Christ est devenu notre médiateur, en nous faisant entendre qu'aucune de nos actions ne peut offenser Dieu, et en nous présentant purs à son tribunal. On a de Hattem un *Traité sur le catéchisme d'Heidelberg*. — Voyez Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire des Pays-Bas*, IX, p. 96-98.

HATTON de Bâle. Nous retrouvons les traces du génie de Charlemagne dans le nombre considérable d'hommes distingués, qu'il a su rattacher à son œuvre de réforme littéraire et qui ont été trop obscurcis par quelques génies hors ligne de ce grand siècle. Hatton de Bâle doit d'avoir échappé à l'oubli à une production littéraire qui, rédigée en vers par Walafrid Strabon, a exercé au moyen âge une certaine influence dans le domaine de la haute poésie. Hatton, né en 763 au sein d'une famille noble, fut placé de bonne heure par les soins de Charlemagne dans l'école de l'abbaye de Reichenau, qu'il dirigea plus tard avec talent pendant plusieurs années. Nommé évêque de Bâle en 705 et l'année suivante abbé de Reichenau, il dut à la confiance de l'empereur de recevoir en 811 une mission auprès de l'empereur grec Nicéphore. Il fit naufrage à son retour et le récit qu'il avait écrit de son voyage s'est perdu, mais l'anonyme de Saint-Gall nous en a conservé quelques traits, tout remplis de cet amour du merveilleux, dont ces siècles ignorants et barbares ont donné tant de preuves. En 823 il se démit de toutes ses dignités et se retira à Reichenau, où il vécut dans la retraite jusqu'à sa mort survenue en 836. L'ouvrage qui a préservé de l'oubli le nom d'Hatton, est la fameuse vision de saint Wettin. Wettin, moine de Reichenau, disciple de Hatton, eut en 824, quelques jours avant sa mort, une vision mémorable. Il lui sembla qu'un ange emportait son âme dans les régions infernales, au purgatoire et en paradis. Revenu de son extase il décrivit aux moines groupés autour de son lit de mort les personnages entrevus par lui et quelques-uns excitèrent une douloureuse surprise, en particulier Charlemagne plongé dans le purgatoire pour expier ses nombreux péchés de jeunesse. Hatton s'empressa d'écrire cette vision en prose et Walafrid Strabon la mit en vers. Elle eut un succès extraordinaire chez les contemporains et n'a pas été sans fournir plus d'une image à la *Divine comédie* du Dante. On doit, toutefois, reconnaître qu'il y a eu de nombreuses visions de ce genre et que le propre du génie est souvent moins encore de créer que de transformer. (Bæhr, *Rœm.*, *Litter*, IV, 379; Ampère, *Hist. de la litt. franc. avant le douzième siècle*, III). Nous avons aussi de Hatton vingt-cinq chapitres ou lettres d'une haute importance pour l'histoire et la peinture des mœurs ecclésiastiques et laïques de cette période. On y constate surtout avec stupéfaction l'effroyable ignorance des masses et du clergé et l'on ne se lasse pas d'admirer les efforts généreux de Charlemagne et de ses nombreux collaborateurs pour lutter contre la barbarie et

répandre l'instruction dans tout l'empire franc. — Sources: *Hist. litt. de France*, IV, 523-527; Pertz, *Mon. Germ. Hist.*, 711; Rettberg, *K. G. Deutschl.*, I, II; Mabillon, *Acta SS.*, IV, 1; Migne, *Patrologie*, CV, 769; Wattenbach, *Deustchl. Gesch. Quellen*, I, 225. A. PAUMIER.

HATTON Ier de Mayence, l'un des prélats les plus influents de l'empire naissant d'Allemagne, conseiller de trois souverains, le plus puissant prince ecclésiastique de son temps, a vécu à une époque difficile et troublée, a joué un plus grand rôle dans l'Etat que dans l'Eglise et s'est attiré par son énergie et ses violences la haine des chroniqueurs, qui s'est perpétuée dans une légende populaire. Abbé de Reichenau, Hatton fut élevé par Arnoulf à la dignité d'archevêque de Mayence et remplit avec éclat sa charge jusqu'à sa mort. Possesseur de nombreux fiefs ecclésiastiques, administrateur de l'abbaye de Lorsch, il eut à cœur de soutenir la royauté naissante contre les empiétements redoutables des grands vassaux et ne craignit pas d'avoir recours aux moyens les plus énergiques et les plus violents. Régent pendant la minorité de Louis l'Enfant, il soutint les droits de l'archevêque de Cologne contre Adalgard, évêque de Brême. Il réussit à grouper autour du faible Louis le clergé intéressé à s'appuyer sur l'autorité royale dans sa résistance aux empiétements de vassaux ambitieux et sans scrupules. Défenseur des Conradiens, il leur fit adjuger en 903, à la diète de Forchheim les dépouilles des frères d'Adalbert de Bamberg. Lorsque celui-ci, uni au comte Gérhard, eut commencé la guerre civile dans la Lorraine qui expiait durement son union forcée à l'empire germanique, Hatton, soutenu par la diète de Tribur, le contraignit à se réfugier dans sa forteresse de Thérès, le réduisit à la famine et, violant la capitulation, le livra au bourreau. Cette mesure énergique et odieuse ne mit point fin à l'anarchie; les grands, profitant de la situation puissante que leur avait naguère assurée Louis le Germanique, lui tinrent tête et le désordre fut si grand, que l'empire dut payer tribut aux Hongrois. A la mort du faible Louis, Hatton assura l'élection de Conrad de Franconie, devint son conseiller intime et l'accompagna dans ses voyages à travers l'empire. Lors de sa visite à Saint-Gall il y laissa les fameuses tablettes d'ivoire de Charlemagne, que sculpta Tutolo et sur lesquelles Sintram copia son Evangile (voir l'article *Saint-Gall*). Les contemporains l'accusent d'avoir cherché à faire périr Henri de Saxe et d'être mort (15 mai 913) du dépit d'avoir échoué. Une légende, que d'autres historiens rapportent à Hatton II, le fait mourir dévoré par les rats dans une tour élevée par lui dans une île du Rhin, victime de sa méchanceté envers les pauvres. Une autre légende le fait plonger par le diable dans l'Etna. — Sources: Witikind, *Chr.*, 1, XXII; Pertz, *Mon. Germ. Hist.*, I, II; Zeller, *Hist. d'All.*, II; Weber, *Allg. W. G.*, V, VI. A. PAUMIER.

HAUDRIETTES, religieuses hospitalières qui suivaient la règle de saint Augustin. Elles tiraient leur nom de leur fondateur Etienne Haudry, secrétaire de Louis IX, qui suivit son maître en Terre-Sainte. Sa femme, qui l'avait cru mort, s'était consacrée à la vie cénobitique, dans une maison qui lui appartenait. Haudry, de retour en France,

voulut la faire relever de son vœu, mais n'obtint la dispense du pape qu'à la condition d'abandonner la maison à douze religieuses pauvres avec les biens nécessaires pour leur entretien.

HAUGE le Norvégien (Hans Nielsen), né à Hauge le 3 avril 1771, était un simple paysan qui s'éleva contre le rationalisme régnant alors dans l'Eglise luthérienne de Norvège. Se croyant un prophète appelé de Dieu, il se mit à prêcher et à assembler des disciples pour le seconder dans son œuvre. Ses écrits : *Méditations sur la folie du monde* et *Traité de la sagesse de Dieu*, firent quelque sensation. Ses conflits avec l'autorité achevèrent de le rendre célèbre, en lui donnant l'auréole du martyre. En 1800 il visita Copenhague, et ses émissaires parcoururent le Danemark. En 1804 il voulut se fixer à Christiansund, où il établit une imprimerie. Mais le gouvernement danois le fit emprisonner, son procès dura dix ans, et il fut condamné aux dépens et à l'amende. A sa sortie de la prison il se retira dans une terre qu'il possédait près de Christiania et mourut le 24 avril 1824. — On a répandu bien des calomnies sur Hauge et les haugiens. Sa doctrine s'écartait peu de la doctrine luthérienne, et quoiqu'il n'attachât pas d'importance aux livres symboliques, il prétendait toujours être d'accord avec eux; mais il ne voulait puiser à aucune autre source que l'Ecriture sainte, qu'il connaissait parfaitement. Ce qu'il prêchait, en opposition avec le rationalisme du temps, c'était la foi à la grâce de Dieu en Christ et le renouvellement de l'homme intérieur par la foi. Les œuvres n'ont de valeur que si elles sont le fruit de la foi. Hauge recommandait surtout les œuvres de l'humilité, de la charité et de la tempérance ; il annonçait le jugement dernier comme étant proche et lisait avec prédilection l'Apocalypse. Il tenait le clergé pour inutile. Encore aujourd'hui il y a des *haugiens* (aussi appelés *lecteurs*) en Norvège. Ils se considèrent comme faisant partie de l'Eglise luthérienne, suivent le culte public et reçoivent les sacrements de l'Eglise, mais ont à côté de cela leurs réunions particulières, où chacun peut prendre la parole.

HAURAN [Khaurân, *Auranitis*, Auran], pays limitrophe de la Palestine à l'est du Jourdain, entre les royaumes de Basan et de Galaad. Il forme une plaine dénudée, légèrement ondulée, traversée par des cours d'eau, qui dessèchent en été, et couverte de beaux pâturages et de champs de froment, arrosés par l'eau de pluie recueillie dans les citernes. Le sol est basaltique, et les masses de pierres noires dont la plaine et surtout les pentes des collines sont parsemées donnent à tout le pays un aspect mélancolique. Au centre s'élève le Dschebel el Chaurân, dont la cime conique et boisée domine toute la contrée. Nous n'avons pas de données précises sur la population du Hauran qui, à en juger par les ruines dont le pays est couvert, a dû être très nombreuse. La ville la plus importante, située à l'extrémité méridionale, est *Bostra* (voyez cet article). Lors du partage du pays, relaté dans le livre de Josué, les pâturages du désert du Hauran furent assignés à la moitié orientale de la tribu de

Manassé (Jos. XIII, 27). — Voyez Arnold, *Palæstina*, p. 25 ss. et 228 ss.

HAUTS-LIEUX (Culte des). Les hauts-lieux, Bâmoth, étaient les lieux de culte des anciens Hébreux; on les plaçait en général sur des hauteurs, de là leur nom. Cette prédilection tient à l'idée religieuse que la croyance populaire attachait aux montagnes. En Phénicie, chaque haute montagne avait son dieu; le Casius avait son Zeus Casios, le Liban son Baal-Lebanon. Les Hébreux aussi croyaient les sommets en relation plus directe avec le ciel. Jéhovah demeure sur la montagne de Sion; il marche sur les crêtes; le Sinaï, le Horeb, le Hermon et le mont Thabor sont ses résidences. Toutes les hauteurs participaient dans une certaine mesure à ce caractère; on faisait des sacrifices sur toutes les collines et toutes les éminences. A vrai dire, la haute antiquité hébraïque n'a pas connu d'autres sanctuaires au pays de Canaan. Pour comprendre combien étaient répandus les hauts-lieux, il faut se représenter l'état actuel de la côte de Syrie au nord du Leontes. Les pentes du Liban et de l'Anti-Liban sont couvertes de chapelles autour desquelles viennent se grouper les habitations; chaque colline a son petit sanctuaire. Les hauts-lieux n'étaient pas autre chose. Le plus souvent ils ont dû occuper l'emplacement actuel; le choix même de tel saint de préférence à tel autre et les pratiques superstitieuses dont on l'entoure rappellent dans bien des cas encore l'ancien culte. Il n'y a de changé que le nom de la religion. — Le mot hébreu Bâmah, que nous traduisons par haut-lieu, est obscur. On le rattache quelquefois à la racine boum « être gros, » « arrondi, » qui est peu usitée, ou à la racine bô « aller, » « monter; » mais ni l'une ni l'autre de ces étymologies n'est parfaitement satisfaisante. Gesenius (*Thes.*, p. 188) a supposé que ce mot venait du persan et qu'il appartenait à la même racine que le grec Βῶμος. Il est vrai qu'on pourrait aussi se demander si le mot Βῶμος, comme beaucoup d'autres termes relatifs au culte, n'a pas été emprunté par les Grecs aux habitants de la côte asiatique, et s'il ne serait pas la traduction du mot hébreu? La forme assyrienne *Bâmânu*, semble conduire à la même conclusion. On voit, par l'essai d'étymologie qu'en donne Ezéchiel (XX, 27-29), que ce mot embarrassait déjà les anciens. En tous cas, il a existé presque de tout temps dans la langue hébraïque; on le trouve dans un ou deux morceaux poétiques qui appartiennent aux plus anciens de la Bible (Nombr. XXI, 28); il était très usité dans la langue poétique. Il apparaît aussi comme nom géographique (Bamoth-Baal, Nombr. XXII, 41; comparez Beith-Bamoth, dans l'Inscription de Mésa, l. 27); comme tel, il est associé d'une façon toute particulière au pays de Moab (Jos. XIII, 17; Nombr. XXI, 28; XXII, 41; Es. XV, 2; Jér. XLVIII, 35). Chose singulière, nous ne le rencontrons jamais dans l'histoire des Patriarches ni dans celle des Juges, quoique nulle part on ne trouve de traces plus fréquentes du culte des hauts-lieux. Dans les livres de Samuel et des Rois, au contraire, ainsi que chez les Prophètes, il est d'un usage courant. En général, c'est un mot

qui affecte des allures capricieuses. Tandis que, dans la langue ordinaire, on dit un Bâmah au singulier, employé comme nom géographique il est toujours au pluriel; les chapelles des hauts-lieux s'appellent, bien qu'affectées sans doute à un seul haut-lieu, Beith-Bamoth et non Beith-Bâmah. Dans la langue poétique, ce pluriel prend même un état construit (Bamothê), comme si le singulier était non Bâmah, mais Bâmoth. — Qu'était-ce que le Bâmah? On admet communément que c'était primitivement une élévation quelconque, puis un lieu fort. Gesenius a réuni un certain nombre de passages où il est employé dans l'un ou l'autre de ces sens; toutefois il faut reconnaître que presque tous ses exemples sont pris au langage poétique : Dieu marche sur les sommets de la terre « bâmothê-àreç, » de la mer « bâmothê-yâm, » des nuées « bâmothê-àb; » il est encore question des montagnes éternelles, « bâmothê-'ôlâm; » la montagne sacrée de Jérusalem deviendra un « bamoth couvert de broussailles. » C'étaient même là des locutions toutes faites, car elles sont répétées par différents poètes qui se les empruntent l'un à l'autre. Dans la langue courante, le mot Bâmah n'a plus jamais ce sens; il désigne toujours un lieu sacré, élevé, où l'on offrait des sacrifices accompagnés de festins. On montait au Bâmah. Quand Saül arrive à Rama pour y chercher Samuel, il rencontre des jeunes filles qui lui disent : « Il est venu pour un sacrifice; hâtez-vous, avant qu'il ne monte au haut-lieu. » Le haut-lieu s'élevait en général sur une hauteur, mais il en était distinct. Dans Ezéchiel (VI, 3), les hauts-lieux sont expressément distingués des montagnes ou des collines. On pouvait les construire (1 Rois XI, 7; XIV, 23; 2 Rois XVII, 9; 2 Chr. XXVIII, 25), les renverser (Lévit. XXVI, 30; 2 Rois XXIII, 8. 15; 2 Chr. XXXI, 1; Ez. VI, 3); quelquefois même ils s'élevaient dans les villes (2 Rois XVII, 9. 29; XXIII, 5; Ez. XVI, 24), dans des vallées (Jér. XIX, 5; XXXII, 35). Il résulte de ce qui précède que le haut-lieu était un monticule sacré, naturel ou artificiel (Ez. XVI, 24), arrangé par la main de l'homme en vue de sa destination. Peut-être n'était-il pas sans quelqu'analogie avec ce qu'on appelle, d'une façon un peu abusive, les pyramides chaldéennes. Le Βῶμος chez les Grecs, les *tumuli* chez les Romains n'étaient primitivement pas autre chose. — En dehors du tertre proprement dit, le haut-lieu comprenait différentes parties, plus ou moins essentielles, qui tantôt sont nommées à part, tantôt semblent comprises dans la désignation générale de Bâmah. La seule vraiment indispensable était l'autel (mizbeaḥ), qui l'accompagnait toujours; sans autel il n'y avait pas de culte, par conséquent pas de haut-lieu; néanmoins on ne saurait les confondre l'un avec l'autre (Es. XXXVI, 7; 2 Rois XXXIII, 15; 2 Chr. XIV, 3). Il paraît ressortir de l'histoire de Samuel à Rama, de Jéroboam à Beth-El, de Salomon à Gabaon, que l'autel était situé sur le tertre, sans doute au sommet. Derrière l'autel se trouvait souvent, si ce n'est toujours, le « temple du haut-lieu, » beith Bamoth, construction qui devait beaucoup varier avec l'importance et la célébrité du lieu de culte. Parfois elle était durable.

On parle du temple de Beth-El comme d'un véritable édifice qui aurait duré aussi longtemps que le royaume d'Israël (1 Rois XII, 31; XIII, 32; 2 Rois XVII, 29; XXIII, 19; Amos VII, 13). Des prêtres spéciaux, portant parfois le nom de Kemarim, y étaient attachés (voyez les pass. cités plus haut, ainsi que 2 Rois XXIII, 5; Osée X, 5; Soph. I, 4; cf. *Fragment de Rituel de Carthage*, col. I, l. 10,?). Le plus souvent ce devaient être des constructions volantes, en bois, recouvertes de tapis et d'étoffes bariolées. Le Tabernacle nous en offre le type le plus parfait. Un passage de l'histoire de Salomon (1 Rois III, 4) répété dans les Chroniques (2 Chr. I), nous dit expressément que le « haut-lieu principal » du royaume se trouvait à Gabaon, et que Salomon le fréquentait et allait y faire des sacrifices sur l'autel d'airain qui se trouvait au sommet, devant le tabernacle de l'Arche de Jéhovah. C'était le pendant de la « tente sacrée, » de la σκηνὴ ἱερά des Phéniciens, dont parle Diodore de Sicile (XX, 65). Les tentes que les femmes idolâtres tissaient pour Astarté n'avaient sans doute pas d'autre destination (Ez. XVI, 16; 2 Rois XXIII, 7). Enfin, à côté du temple, on voit mentionnés assez souvent des cippes solaires, des hamanim (ἀμμούνεα, Sanchon., éd. Or., p. 6), des stèles, d'autres symboles encore; ou bien des représentations figurées, comme les veaux d'or de Dan et de Bethel; les objets variaient avec la religion. Souvent même la tente renfermait un *naos*, petite *cella*, comme on en voit au musée égyptien du Louvre, ou bien une idole que l'on oignait de parfums et qu'on couvrait de vêtements précieux. Ces pratiques, toutefois, n'étaient pas inséparables du culte des hauts-lieux; elles n'étaient que l'expression de l'état moral et religieux du peuple, et l'on adorait Jéhovah sur certains hauts-lieux, tandis que sur d'autres, on sacrifiait à Chamos ou à Moloch. — Les hauts-lieux ne nous sont guère connus que par les prophètes qui en étaient les adversaires implacables, ou par des écrits sortis du même milieu; il en résulte que le mot de haut-lieu n'est jamais prononcé sans une expression de blâme. Néanmoins, les hauts-lieux ont été la loi pendant toute une grande partie de l'histoire d'Israël. Une vieille loi de l'Exode (XX, 24) donne les règles que l'on doit suivre dans la construction de ces sanctuaires locaux. Peut-être même « l'autel en terre » dont il est question dans ce passage n'est-il autre chose que le bâmah, c'est-à-dire le *tumulus* sacré? Dans le livre des Juges qui nous représente très fidèlement l'état de la Palestine après la conquête, on n'adore Jéhovah que sur des hauts-lieux (le mot toutefois ne s'y trouve jamais); lui-même donne l'ordre d'en construire (VI, 25. 26; XIII, 16-23). Samuel faisait des sacrifices sur tous les hauts-lieux; à Miçpah (1 Sam. VII, 10), à Bethlehem (XVI, 5), à Rama (IX, 13. 25), à Gilgal (XIII, 9). Pendant toute cette période, on n'avait aucune idée d'une centralisation du culte. Au commencement du règne de Salomon encore (1 Rois III, 4) le « haut-lieu principal » était à Gabaon; on adorait aussi Jéhovah sur le mont des Oliviers (2 Sam. XV, 32,?) et dans une foule d'autres lieux. La construction du temple de Jérusalem ne mit pas fin à la multiplicité

des lieux de culte. Elie sacrifiait encore sur le Carmel. Le culte des hauts-lieux continua, sans que les rois les plus pieux y missent obstacle. Le Livre des Rois nous le dit expressément à propos du règne d'Asa (1 Rois XIV, 15), de Josaphat (1 Rois XXII, 14) et de Joas (2 Rois XII, 2). La donnée contraire du Livre des Chroniques (2 Chr. XIV, 1-8; XVII, 7) provient sans doute de ce que son auteur, vivant à une époque très éloignée des événements, considérait comme une impiété ce qui paraissait naturel quelques siècles auparavant. Toutefois, il importe de faire une distinction sous ce rapport entre le royaume d'Israël et celui de Juda. Dans le royaume du Nord, la réaction politique et religieuse qui amena Jéroboam au pouvoir, rendit officiel le culte des hauts-lieux; Dan, Beth-El, Samarie eurent leur Beith-Bamoth en l'honneur de Jéhovah, avec tout le cortège des débauches et des orgies qui accompagnaient en général les cultes païens. Dans le royaume du Sud, au contraire, l'établissement d'un grand sanctuaire national et l'affermissement du culte de Jéhovah amena peu à peu l'israélite à considérer les hauts-lieux comme un culte hérétique, et les Bâmoth devinrent de plus en plus synonymes des Ascherim, des Hamanim, et de toutes ces traces de l'idolâtrie hébraïque. Le culte des hauts-lieux donnait d'ailleurs naissance aux mêmes excès dans les deux royaumes, excès auxquels le culte officiel du temple n'échappait même pas toujours. Les tabernacles étaient devenus de véritables maisons de débauche sacrée; on s'y prostituait même aux idoles au milieu de la verdure et des tapis bariolés. Aussi les prophètes firent-ils de bonne heure une guerre acharnée au culte des hauts-lieux (Jér. XI, 13; XVII, 3; Ez. VI, 6; X, 28 ss.), et leur indignation leur a-t-elle fourni des tableaux vivants qui sont une de nos principales ressources dans l'étude de cette question (Ezéch. XVI; Jér. III; Osée IV, 11 ss., etc.). — Ce n'est qu'après la chute du royaume du Nord que les rois pieux de Juda entreprirent de mettre fin au culte des hauts-lieux, dans le pays d'Israël comme dans celui de Juda. Cette réforme, commencée par Ezéchias (2 Rois XVIII; Es. XXXVI, 7), fut achevée sous le règne de Josias (2 Rois XXIII, 5 ss.), lors de la grande restauration religieuse qui a pris corps dans le Deutéronome (ch. XII, XVI, 5 ss.) et est devenue désormais la loi de tous les Israélites pieux. PHILIPPE BERGER.

HAVILA. Voyez *Evila*.

HAYDN (François-Joseph), le créateur de la symphonie en Allemagne, est né le 31 mars 1732 à Rohrau, aux confins de l'Autriche et de la Hongrie. Son père était charron, juge, sacristain et organiste dans le bourg, sa mère avait été cuisinière du seigneur de l'endroit. L'éducation première de Haydn ressembla à celle d'un petit paysan, mais il fut bercé de musique populaire dès sa plus tendre enfance. La mère chantait, le père l'accompagnait sur la harpe et l'enfant de quatre ans frappait la mesure du pied en jouant d'une baguette sur un morceau de bois en guise de violon. Un parent de la famille, maître d'école de Haimbourg, se chargea de lui enseigner sérieusement la musique. Haydn a raconté lui-même qu'il reçut de son cousin plus

de taloches que de bons morceaux, mais il apprit de lui à lire et à écrire, les principes de l'harmonie, du chant et du violon. A huit ans, il entra comme enfant de chœur dans la cathédrale de Saint-Etienne à Vienne; le maître de chapelle Reuter l'y admit à cause de sa belle voix. Le jeune Haydn employa tous ses loisirs à se perfectionner en musique. Logé dans une mansarde, il passait tout son temps à étudier les sonates d'Emmanuel Bach. « Assis à mon clavecin rongé par les vers, dit-il plus tard, je n'enviais pas le sort des monarques. » Bientôt il fit la connaissance de Porpora et de Métastase, et se mit à écrire des sonates qui se répandirent dans Vienne à son insu. La comtesse de Thun le prit sous sa protection et peu après il écrivit une opérette pour un petit théâtre. A vingt-cinq ans il était déjà célèbre et en 1759 le prince Esterhazy, grand magnat de Hongrie et grand mélomane, le prit sous sa protection. Le vieux prince mourut deux ans après, mais Haydn demeura au service de son fils et passa dès lors la plus grande partie de sa vie longue et laborieuse à Esterhazy ou à Eisenstadt. Pour s'acquitter d'une parole donnée, il épousa Anna Keller, fille d'un perruquier qui lui avait donné asile dans son galetas. Cette union qui ne réussit guère aboutit à une séparation et Haydn se consola avec Mlle Boselli, cantatrice aimable. Sa vie fut d'ailleurs aussi paisible que réglée. Il travaillait tous les jours de cinq heures jusqu'à midi, l'après-midi était consacrée à donner des concerts au prince et la soirée aux amis quand il n'y avait point d'opéra à diriger au château. Sa renommée se répandit d'année en année et parcourut bientôt toute l'Europe. Des commandes lui venaient d'Espagne, d'Italie, d'Angleterre. En 1791 il fut appelé à Londres pour diriger des concerts. Il y resta une année, y fit grande sensation, y composa douze grandes symphonies qui sont parmi ses plus belles et gagna la faveur de George III qui, depuis la mort d'Hændel, n'avait voulu entendre parler d'aucun musicien. Mais au milieu de ces succès il regrettait sa vie tranquille d'Eisenstadt. Il y revint et dans les années suivantes il composa à l'âge de soixante-six ans son plus bel oratorio et peut-être son chef-d'œuvre, la *Création* (1791). Les *Quatre Saisons* suivirent. Après 1800 ses forces s'affaiblirent, mais il vécut jusqu'en 1809 et mourut dans sa maison de Vienne quelques jours après le bombardement de cette ville par les Français, le 31 mai, à l'âge de 77 ans. Peu avant sa mort il se fit porter à son piano et chanta trois fois avec ferveur son air favori : (Gott schütze Kaiser Franz) *Dieu protège l'empereur François!* Ce furent ses derniers accents. — Haydn était une nature douce, aimante et aimable, candide et vraiment innocente dans le plus beau sens du mot. Il ignora les orages de la passion, les déchirements du doute, les grandes luttes de l'âme; mais sa joie saine, sa gaîté charmante, vive et inépuisable aussi bien que son sentiment religieux naïf et profond sont d'un ravissant et bon enfant. Dans le genre proprement religieux son œuvre principale est la *Création*. Il n'y égale point Hændel par la grandeur du style, mais il le surpasse par une fraîcheur de touche qui n'est qu'à lui. C'est un beau ciel tou-

jours limpide où les nuages ne passent qu'en flocons légers. D'ailleurs la grande création de Haydn, c'est la symphonie dont il est le vrai père et l'inventeur. Beethoven se déclare expressément son disciple et non celui de Mozart. On le conçoit : l'homme fait, le roi des lutteurs devait avoir plus de sympathie pour l'enfant naïf que pour le brillant jeune homme et pouvait en apprendre davantage. E. SCHURÉ.

HAZAEL [Chazâél, Ἀζαήλ], roi de Syrie, successeur de Benhadad (2 Rois VIII, 7 ss ; cf. Josèphe, *Antiq.*, IX, 4, 6), lutta avec Joram, roi d'Israël, au sujet de la possession de Ramoth, et le vainquit, malgré le secours que lui avait porté le roi de Juda, Ochosias (2 Rois VIII, 28 ; IX, 15). Hazaël se vengea d'Ochosias en envahissant son royaume et en le forçant à payer un fort tribut (2 Rois XII, 17 ss.). Sous l'usurpateur Jéhu, le roi de Syrie inonda de ses troupes les territoires situés sur la rive gauche du Jourdain et les dévasta cruellement (2 Rois X, 32 ss. ; XIII, 7 ; Amos I, 3).

HAZAZEL ('Azâzél ; Ἀζαζήλ). Ce mot ne se trouvant qu'une seule fois dans l'Ancien Testament (Lévitiq. XVI, 8. 10. 26) a donné lieu à des interprétations fort diverses. D'après les uns (Bochart, *Hieroz.*, I, 650), ce serait le nom de l'endroit où l'on chassait l'un des deux boucs offerts à Dieu le jour de la Propitiation ; cette explication est inadmissible à cause de la tautologie qui en résulterait pour l'interprétation du v. 10. D'après les autres (Symmachus, Vulgate, Luther), Hazazël serait le nom du bouc lui-même ; cette interprétation se heurte au mot : « *pour Jéhovah* » (v. 10), car d'après ce verset, Hazazël et le bouc sont deux êtres distincts. C'est pourquoi les interprètes modernes (Gesenius, Ewald, Winer) font dériver avec beaucoup de raison le mot Hazazël du verbe hébreu 'azal, éloigner et s'éloigner ; il signifierait alors ou bien : « *celui qui s'éloigne de plus en plus,* » ou bien : « *celui qui erre sans but.* » Hazazël désigne un démon dont le royaume s'étend sur la presqu'île du Sinaï, que la croyance populaire peuplait d'esprits malfaisants, comme tous les déserts (Lévit. XVII, 7 ; Esaïe XIII, 31 ; XXXIV, 14 ; Matth. XII, 43). On pourrait être tenté d'attribuer l'origine de cette croyance aux effets produits par le vent du désert sur le sable mouvant, si l'on ne trouvait pas, dans un des actes les plus importants du culte des Hébreux, cette antithèse entre Jéhovah et Hazazël. Ce fait d'ailleurs et la corrélation intime qui existe entre Hazazël et les péchés du peuple, semblent indiquer que nous sommes en présence d'une croyance à un ancien dieu sémitique ou égyptien, quoique, jusqu'à ce jour, le fait n'ait pu être prouvé scientifiquement (Diestel, *Zeitschrift für histor. Theologie*, 1860, p. 159). D'après la théologie juive postérieure, Hazazël est un des anges déchus des plus importants ; il est la source première et principale de la corruption de l'humanité, à laquelle il a enseigné la guerre et les raffinements du luxe. Pour sa punition il est détenu dans un lieu sombre du désert, où il attend l'heure de sa condamnation (*Livre d'Hénoch*, VI, 7 ; VIII, 1, etc.). Plus tard encore on l'identifie avec Sammaël, c'est-à-dire avec Satan, et c'est ainsi que le considèrent quelques Pères de l'Eglise. Pour le rituel, voir art. *Propitiation*. — Sources : Gesenius, *Thesaurus* ;

Winer, *Realwœrterbuch*; Bæhr, *Symbolik*; Eisenmenger, *Entdecktes Judenthum*. E. SCHERDLIN.

HÉBER (É b è r, Ἤβερ, Ἔβερ) figure sur la table généalogique de Gen. X, 21, parmi les Sémites, entre Salé, son père, et Phaleg, son fils. D'après Gen. XI, 16 ss. (cf. Luc III, 34 ss.), il est l'un des ancêtres d'Abraham et aurait donné son nom aux Hébreux. La plupart des commentateurs modernes sont disposés à ne voir dans Héber qu'un personnage mythique, tel que l'Eolus, le Dorus des Grecs, l'Italus des Romains, le Carchedon des Carthaginois, etc.

HEBER (Reginald), évêque anglican de Calcutta, naquit le 21 avril 1783 à Malpas, dans le comté de Chester. A la suite de brillantes études, il eut la bonne fortune de devenir le compagnon de voyage d'un jeune homme riche de ses amis. Il visita successivement la Norvège, la Suède, la Russie, la Hongrie, l'Autriche, l'Allemagne septentrionale, dans l'année 1806. L'an 1807, il fut consacré au saint ministère et occupa la cure de Hodnet dans le Shropshire; en 1815, l'université d'Oxford lui offrit une chaire de théologie dont il fut pendant deux ans le titulaire. Après avoir été pourvu d'un canonicat à l'église cathédrale de Saint-Asaph, dans le pays de Galles, il fut appelé, en 1822, au poste de prédicateur de la Société des jurisconsultes de Lincoln's Inn, à Londres. Il se distingua dans ces nouvelles fonctions, et quand il fut question de donner un successeur au docteur Middleton, mort évêque de Calcutta, Heber fut désigné par le haut clergé. Le 16 juin 1823, il s'embarqua pour l'Inde avec sa famille. A peine arrivé à Calcutta, il résolut de visiter ce vaste diocèse qui comprend tout l'Indoustan et l'île de Ceylan. Le 4 avril 1825, il était à Tritchinapoli, ville située à peu de distance de Tanjaour, sur le Cavery, lorsque la mort vint le frapper subitement au moment où il prenait son bain quotidien; on suppose que l'un des vaisseaux sanguins de la tête s'était rompu. Il fut enterré près de l'autel de l'église de Tritchinapoli; un monument lui a été élevé à Madras. Les relations de ses voyages furent publiées par sa veuve, en 1828, sous ce titre : *Relation d'un voyage de Calcutta à Bombay par les provinces supérieures de l'Inde, 1824 et 1825, accompagnée de notes sur Ceylan, du récit d'un journal à Madras et dans les provinces méridionales, et de lettres écrites de l'Inde* (Londres, 3 vol. in-8°). On a, en outre, d'Heber : *Œuvres poétiques*, et différents articles dans le *Quartely Review*. — Voyez *Vie de Reginald Heber*, par sa veuve, 2 vol. in-4°, et deux articles parus dans la *Revue britannique*, de juin 1827 et d'août 1828. A. GARY.

HÉBRAIQUE (Poésie). La poésie a occupé une grande place dans l'histoire et dans la littérature des Hébreux. Environ la moitié de l'Ancien Testament, qui est tout ce qui nous reste des productions littéraires d'Israël, est écrite en vers. Quand l'Hébreu écrivait pour raconter, il se servait de la prose; quand il voulait exprimer ses émotions, donner un enseignement, discuter même et exhorter, il empruntait pour ses compositions la forme poétique. Expression préférée des sentiments et des pensées, de l'enthousiasme et de la réflexion, la poésie a été un des principaux instruments du dévelop-

pement moral et religieux des Israélites, et rien ne peut nous faire mieux connaître le vrai caractère de ce peuple extraordinaire, appelé à jouer un rôle unique dans l'histoire de l'humanité, que l'étude de ses poésies où nous parlent ensemble ses prophètes, ses poètes et ses penseurs. — Le caractère de cette poésie fut d'être, sinon exclusivement, du moins principalement religieuse et morale. Il est vrai que nous ne la connaissons que par celles de ses productions qui ont été admises dans un recueil sacré et en quelque sorte ecclésiastique. Mais, si la poésie légère et profane avait reçu un développement considérable en Israël, les historiens sacrés, qui ne craignent pas de raconter les faiblesses du peuple élu, n'eussent pas manqué de relever le fait, ne fût-ce que pour le blâmer. Ils ne le font jamais. Ils nous parlent de plusieurs fêtes populaires qu'animaient des chants et des danses, mais en nous donnant à entendre la plupart du temps que ces réjouissances avaient un caractère grave et religieux (Juges XI, 40; XXI, 19. 20; 2 Sam. I, 17. 18). Les prophètes, dans leurs sévères réprimandes, passent d'ordinaire en revue les divers vices du peuple : deux seulement d'entre eux font allusion à des chants de buveurs (Amos VI; 1-5 : Esaï V, 11. 12). Nous pouvons conclure de ces observations que, si l'on chanta parfois en Israël sur un mode profane (Es. XXIII, 12), ce genre fut en réalité peu cultivé et peu fécond. On ne nous opposera pas le Cantique des cantiques; dût-on le prendre au sens naturel, et en exclure toute intention allégorique, il présente une conception de l'amour et du mariage singulièrement noble et élevée. Nous en disons autant du beau chant nuptial qui est devenu le Psaume XLVe. Du reste. quand nous parlons du caractère moral et religieux de la poésie hébraïque, nous l'entendons au sens le plus large. C'est assurément dans les sujets directement religieux qu'elle s'est montrée jusqu'à la fin féconde et inspirée, vraiment inépuisable; mais elle a chanté les sujets les plus divers, tantôt la découverte d'une source au désert, tantôt la victoire de David sur Goliath, ou l'héroïque exploit de Samson à Lechi; tantôt une grande bataille gagnée, un général ennemi tué par la main d'une femme, la mort des héros tombés au champ d'honneur, ou lâchement assassinés au détour d'un chemin, le plus souvent enfin un de ces événements de guerre comme il s'en présente dans l'histoire de tous les peuples, mais il s'agissait du peuple de Jahveh, et cela suffisait pour donner à ces chants un ton grave, même quand il n'était pas expressément religieux. — Les Hébreux ne nous ont pas laissé d'épopée. On ne saurait expliquer cette lacune ni par l'absence d'une mythologie ni par un défaut d'aptitude propre à leur race. Les figures plus que humaines des anciens patriarches, les héros prodigieux du temps des Juges et du temps de David, la conviction que Israël était le peuple de Jahveh, et que Jahveh intervenait dans les événements et dans les luttes, prenant fait et cause pour lui contre les divinités païennes, toutes les traditions et toutes les croyances nationales offraient, autant que pas une mythologie, des éléments féconds de merveilleux et d'intérêt épiques. Et quant à la prétendue inaptitude des Israélites, il suffit,

pour en faire justice, de lire certains récits de la Genèse, de l'Exode, du livre des Juges, qui, pour être écrits en prose, n'en présentent pas moins, à un haut degré, le caractère épique. Qui sait si le livre des guerres de Jahveh (Nomb. XXI. 14) et le livre du Juste ou du Brave (2 Sam. I, 18) qui se sont perdus n'étaient pas déjà des commencements d'épopée? Peut-être quelques siècles de tranquillité ont-ils seuls manqué aux Hébreux pour donner au monde une sublime épopée. Quant au drame, deux ouvrages ont semblé prouver que les Hébreux en avaient eu au moins les commencements : le livre de Job et le Cantique des cantiques. Il y a en effet, dans le livre de Job, une intrigue, mais elle se noue dans le monde invisible; une action, mais elle se borne à des échanges de discours qui n'ont pas toujours l'air de se répondre; un choc de passions, mais plus encore d'idées; c'est enfin une discussion dramatique, ce n'est pas un drame. Le Cantique des cantiques nous offre un exemple du drame naissant, pas encore tout à fait dégagé du sein de la poésie lyrique, à moins qu'il ne soit simplement, comme quelques-uns le prétendent, un recueil de chants sur le même sujet. En fait, les seuls genres poétiques qui aient été cultivés et développés en Israël sont le genrie lyrique et le genre gnomique, c'est-à-dire ceux auxquels l'esprit humain se porte naturellement à ses débuts dans la vie littéraire. On pourrait y ajouter un troisième genre que l'on nommerait oratoire et qui est celui des prophètes. Nous nous bornons à l'indiquer, renvoyant à l'article *prophétisme* ce que nous aurions à dire sur la forme donnée par ces grands prédicateurs à leurs puissants discours. — I. *Poésie lyrique*. Les Hébreux ont excellé dans ce genre. Le plus grand recueil poétique de l'Ancien Testament, si nous mettons à part les prophètes, est un recueil d'hymnes d'adoration et de prières (voyez art. *Psaumes*). Il faut y joindre les lamentations de Jérémie et les chants qui nous ont été conservés dans les livres historiques, dont la plupart remontent à une date très reculée et comptent parmi les plus beaux que l'antiquité puisse nous offrir (Exode XV; Juges V; 2 Sam. I). David donna une impulsion si puissante aux chants religieux et en composa lui-même de si beaux, qu'il resta, aux yeux de la postérité, comme l'inventeur et le parfait modèle du genre. Il forma une école de poètes qui se continua après lui : au nom de quelques-uns d'entre eux se rattachent des chants d'une grande beauté (Ps. XLII, XLIV, XLV, LXXXIII, etc.). Une sorte d'affaiblissement dans l'inspiration lyrique paraît s'être produite à l'époque des grands prophètes; il semble qu'alors tout le génie poétique d'Israël ait passé dans la prophétie; mais quand celle-ci perd de son élan, il y a comme une renaissance de la lyre. A travers les formes plus précises et plus réglées, on retrouve quelque chose, sinon de la puissance, du moins de l'enthousiasme des premiers jours. L'histoire de la poésie lyrique en Israël peut être ainsi marquée à grands traits; pour la raconter en détail, il faudrait pouvoir assigner à chaque nom de poète et à chaque poésie sa date précise. Or, cela n'est pas possible dans l'état actuel de nos connaissances, et ne le sera probablement jamais. On manque, dans

la plupart des cas, de données pour trancher avec certitude ces questions. On en est réduit au témoignagne de suscriptions dont on ignore l'origine, dont on conteste la portée historique, et à des critères internes dont la valeur est aisément conjecturale et toute subjective. De là des écarts extraordinaires, entre les résultats auxquels croient arriver les divers critiques ; tel psaume, par exemple, étant attribué par l'un à David, par tel autre à Jérémie, par un troisième à un poète du temps des Maccabées. Quant à la forme, la poésie lyrique paraît être restée jusqu'à la fin assez libre et assez peu réglementée chez les Hébreux. Sous ce rapport, on peut dire que nulle n'a conservé autant qu'elle le caractère de poésie primitive. On y sent très peu l'art et la recherche. Quoi qu'elle ait été cultivée pendant plus de dix siècles, elle a gardé une naïveté de procédés qui ne s'est jamais démentie. Tout, dans son système de versification, est simple, et si l'on ose dire, enfantin. On dirait que la grandeur des sujets chantés par les poètes hébreux les a détournés des préoccupations de la forme, et qu'en présence du grand Dieu qu'ils voulaient adorer, ils n'ont pas eu assez de liberté d'esprit pour compliquer les règles de la poésie et se livrer à de savantes combinaisons de mots ou de syllabes. Le caractère fondamental du rythme poétique hébreu consiste dans une sorte de répétition symétrique de la pensée. C'est en poésie quelques chose d'analogue à ce qu'on appelle en musique la carrure des phrases : la pensée s'exprime une première fois sous une forme concentrée et forte, et elle se répète une seconde fois comme dans un écho. Le vers, sous sa forme la plus simple, se compose donc de deux hémistiches de longueur à peu près égale, se faisant symétrie l'un à l'autre. Le bruit des mots fait vaguement écho dans le second hémistiche au bruit des mots dans le premier, mais c'est surtout le sens qui répond au sens. Le rythme est à la fois dans l'idée et dans les mots ; mais dans l'idée plus que dans les mots. Ainsi, en musique, les phrases qui se répondent dans la mélodie, n'ont pas seulement le même nombre de mesures et le même rythme dans les mesures correspondantes, mais elles reproduisent la même modulation avec de légers changements. Ce rapprochement n'a rien que de très naturel en un pareil sujet : la poésie qui fut d'abord la parole de l'émotion et du ravissement, fut pour cela même la parole chantée et dansée, si l'on nous permet cette dernière expression. Les trois Muses de la poésie, de la musique et de la danse se sont séparées dans la suite, mais la poésie à gardé de l'union primitive le rythme. Chez aucun peuple comme chez les Hébreux, ce rythme n'est resté ce qu'il dut être au début. Cette répétition de l'idée en des termes différents, commence par étonner, et par inspirer quelque crainte de monotonie, mais bientôt on s'habitue si bien à cette suite cadencée d'échos, qu'elle devient un besoin pour l'esprit comme pour l'oreille. C'est ce qu'on a appelé le *parallélisme* de la poésie hébraïque. Tel est le caractère général de la forme poétique en hébreu, mais il ne faut pas oublier que cette versification n'a pas passé par les mains des grammairiens ou des rhéteurs, et que l'individualité

de chaque poète a toujours pu se donner libre carrière. De là des variétés de parallélisme que l'on a cherché à déterminer, à classer, à numéroter sans grand succès ni sans grand profit à notre avis. La constitution du vers hébreu, telle que nous venons de l'esquisser, entraîne cette conséquence que chaque vers forme à lui seul un sens achevé. Aussi, l'a-t-on souvent remarqné, la poésie hébraïque procède par sentences ; ce n'est pas un flot continu, c'est une succession de jaillissements. Il arrive néanmoins fréquemment qu'un certain nombre de ces sentences se joignent ensemble pour former des strophes. Il n'est pas toujours facile de reconnaître l'existence de ces divisions dans des compositions qui nous sont parvenues sans aucune indication à cet égard ; les critiques en ont certainement imaginé plus d'une fois, auxquelles les poètes n'avaient jamais songé. Mais il est des cas, où elles sont nettement visibles. Tels sont les psaumes qui, comme le IIe, se partagent naturellement en parties de longueur égale correspondant à des mouvements différents d'idée ou de sentiment ; tels sont ceux où des refrains font la séparation (Ps. XLII, CXVIII) et ceux où l'on reconnaît des alternances de voix, et comme des chœurs qui se répondent (Ps. XX, XXIV). Notons un procédé d'un caractère moins poétique, consistant à commencer chaque vers, quelquefois chaque hémistiche de chaque vers, d'autres fois tous les vers de la même strophe, successivement par les diverses lettres de l'alphabet hébreu, en suivant un ordre qui est toujours le même, sauf pour quelques lettres dont il semble que le rang respectif n'ait pas été fixé toujours de le même manière ; ce sont les chants dits *alphabétiques*. On commença peut-être ce procédé pour aider la mémoire, et l'on finit par y rechercher le mérite de la difficulté vaincue. — On ne s'est pas toujours contenté d'une explication de la versification hébraïque aussi simple que celle que nous venons de résumer. Plusieurs ont cru que, sous ce parallélisme extérieur et visible, se cachait un système de longues et de brèves comme en grec et en latin (Josèphe, *Antiq.* ; Jérôme, *Ep. ad Paulam*, citant Philon, Josèphe, Origène, Eusèbe ; parmi les modernes, entr'autres Lowth), et ils ont parlé d'hexamètres, de trimètres, etc. (voir l'énumération et la critique des diverses suppositions de ce genre dans l'art. de Budde, *Ueber vermeintliche metrische Formen in der hebr. Poesie*, *Stud. u. Kritik.*, 1874, p. 745-764). D'autres ont supposé un système de rimes (Huet d'Avranches, Leclerc, Fourmont, *Mém. de l'Acad. d. Inscriptions et Belles-Lettres*, IV, p. 467-486 ; VI, p. 169, etc.). Ces suppositions trouvent des exemples qui paraissent des preuves et ne sont que des rencontres : elles ne peuvent se soutenir qu'au prix des conjectures les plus hasardées, des procédés les plus arbitraires ; et elles sont toutes contraintes de faire des concessions qui les ruinent. L'hypothèse de Ernst Meier (*Die Form. d. hebr. Poesie*, 1853), qui prétend tout expliquer par l'accentuation, peut avoir une grande part de vérité, mais comment retrouver cette accentuation perdue ? Ce ne sont pas les accents mis par les Masorèthes aux parties poétiques du recueil canonique qui nous la rendront (voir art. *Masore*). — La

poésie ne va jamais sans le besoin de se créer une langue choisie et plus riche, ni sans la nécessité d'exercer une certaine violence sur les formes grammaticales pour faire cadrer la phrase avec le rythme. Il va donc sans dire que la langue poétique chez les Hébreux, comme chez tous les autres peuples, se distingue de la langue usuelle par un vocabulaire particulier, par certaines formes grammaticales, par des alliances de termes, par des archaïsmes qu'on rencontre peu dans la prose. On peut en voir l'énumération dans les ouvrages spéciaux. — Les images employées par les poètes hébreux sont d'une grande simplicité. Les personnifications y abondent et y sont souvent d'une hardiesse extrême. Chose digne de remarque, ce sont les objets de la nature plutôt que ses forces et ses phénomènes qui sont ainsi personnifiés : les montagnes, les cieux, la terre, les fleuves, le soleil sont souvent interpellés ou mis en scène comme des êtres vivants; mais la foudre, la pluie, la grêle sont plus habituellement considérées comme des actes de Jahveh lui-même (voyez pourtant Ps. CXLVIII, 8; Ezéch. XIII, 11). C'est d'ailleurs le côté terrible ou grandiose de la nature qui paraît avoir frappé les poètes hébreux; ce sont surtout des tempêtes qu'ils se plaisent à décrire (Ps. XVIII, XXIX, etc.). Le Psaume CIV fait exception : il montre un sentiment de la nature qui n'est pas habituel chez eux. Sauf des cas rares, l'image est plus forte que gracieuse, et l'on doit se représenter l'harmonie de cette poésie comme ayant été plutôt rude que douce; l'abondance des consonnes gutturales et sifflantes, jointe à une accentuation dont l'énergie était sans doute en rapport avec la vigueur d'organes que suppose un tel alphabet, devait donner à ces chants je ne sais quoi de puissant et de sauvage dont notre prononciation affaiblie ne saurait donner l'idée. Il est à présumer que la musique adaptée à ce primitif langage n'avait rien de très délicat, et se distinguait tout ensemble par une grande vigueur et une grande simplicité. — Comme toute poésie lyrique, celle des Hébreux avait un caractère subjectif; mais ces chants, jaillissant de la détresse ou de la reconnaissance du poète, exprimaient des sentiments d'un caractère si général qu'ils sont devenus les chants religieux de la nation et que des Eglises chrétiennes elles-mêmes, à deux mille ans de distance, en ont fait les hymnes de leur culte public. — II. *Poésie gnomique*. La poésie didactique, mieux nommée gnomique, porte plusieurs noms en hébreu. Celui par lequel elle est le plus habituellement désignée, et qui a fini par être mis en tête du recueil classique (Prov. I, 1), signifie comparaison (*Maschal*). C'est bien ce qu'était au fond la sagesse des penseurs hébreux : une comparaison des faits entre eux pour arriver à formuler tantôt une ressemblance ou un contraste, tantôt la coutume ou le devoir. Le moule du vers, tel que l'avaient formé les poètes lyriques, se prêta admirablement à la pensée des sages. Nous avons déjà remarqué le caractère sentencieux qui est la conséquence du parallélisme. Les Psaumes sont remplis de vers frappés, qu'on pourrait détacher et placer au milieu du livre des Proverbes sans y faire un disparate. Il y eut beaucoup de *Maschal* sous

cette forme de parallélisme, qui n'est que la forme poétique générale et habituelle; ils ne se distinguent du vers ordinaire que par une concision plus grande (Prov. XXIV, 1. 11). Si l'on y prend garde, le vers ainsi composé est déjà une comparaison : les deux hémistiches rapprochent deux semblables, puisqu'ils sont deux expressions différentes d'une même idée. Que l'on mette dans l'un des hémistiches un fait de la nature, et dans l'autre un fait de la vie morale et humaine, on obtient une comparaison véritable et, en même temps, une forme de vers qui, employée quelquefois en poésie lyrique (Ps, XLII, 2), a été d'un usage fréquent et heureux chez les sages hébreux (Prov. X, 26). Plus les objets ainsi comparés appartiennent à des domaines différents et éloignés, plus le rapprochement est inattendu, plus aussi la sentence est frappante (Prov. XXV, 11). Il y a souvent plus d'esprit que de poésie dans ces sortes de comparaisons, et elles frappent par l'ingénieux et le piquant plus que par l'élévation et la grâce, mais il en est pourtant où l'imagination s'est mise de la partie et a su orner de beauté la grave leçon. Il arrive assez souvent que plusieurs faits semblables sont réunis pour mettre en relief le dernier, qui contient le précepte ou l'observation. La comparaison peut donner lieu à des contrastes, et le vers se fait alors par antithèse. On a des exemples de vers semblables dans la poésie lyrique (Ps. I, 6). C'est une des formes préférées par les sages hébreux. Ils opposent un fait moral à son contraire, et confirment l'un par l'autre. On sent qu'il y avait là, en effet, un moyen de frapper l'esprit et de donner du mordant à la pensée. Les chap. X et suivants du livre des Proverbes contiennent un grand nombre de *Maschal* de ce genre. Enfin, la comparaison peut amener à constater un rapport de supériorité; le vers se compose alors de deux hémistiches unis par un « meilleur que. » Il y a des exemples de cette façon de vers dans la poésie lyrique (Psaume IV, 8); les sages se sont aussi emparés de cette forme, qui a très bien réussi entre leurs mains (Prov. XIX, 1; Eccles. VII, 1. 2). — Les sages joignaient quelquefois plusieurs vers ensemble pour exprimer leur pensée. C'était le cas de ces *Maschal* où plusieurs termes de comparaison étaient réunis. Ce fut aussi le cas de ces sentences à deux vers où le premier donnait le précepte et le second le motif (Prov. XXII, 22-23. 24-25; XXIII, 10. 11), et de ces petits tableaux décrivant le champ du paresseux (Prov. XXIV, 30-34) ou les avantages de la vie agricole (Prov. XXVII, 23-27). On comprend que ces penseurs durent tôt ou tard être amenés à développer leurs idées; au lieu de sentences isolées, on eut des sentences unies, s'enchaînant ou le plus souvent se juxtaposant les unes aux autres et formant, par leur ensemble, une exposition développée d'une certaine ampleur ou une démonstration. Le livre des Proverbes présente plusieurs spécimens de ces sortes de compositions, dont l'une des plus remarquables est l'éloge de la femme forte (Prov. XXXI, 10 ss.), qui prouve, pour le dire en passant, que les sages employaient à l'occasion le genre alphabétique (cf. Ps. XXV, XXXIV, XXXVII) mieux fait pour eux, en vérité, que pour les poètes lyriques. Dans

ces développements, la poésie pouvait davantage se donner carrière, et prendre quelque chose de l'inspiration et de l'élan lyriques ; c'est ce que l'on voit souvent dans le poème de Job. Il pouvait se faire au contraire que la prose fît invasion, et c'est ce que l'on a lieu de constater dans l'Ecclésiaste. — Nous serions incomplet, si nous ne disions un mot d'une forme de poésie fort goûtée de tout temps chez les Orientaux, et qui paraît aussi avoir joué un rôle assez grand soit dans les graves réunions des sages hébreux, soit dans les joyeux festins de la jeunesse, c'est celle de l'enigme. Les sages y furent naturellement amenés par le désir de provoquer la réflexion et la recherche chez leurs disciples ; et bientôt ce furent entre les maîtres comme entre les élèves des joutes et des défis où chacun s'efforçait de faire éclater sa supériorité. Ces énigmes étaient revêtues de la forme poétique. Le *Maschal* n'avait souvent qu'à devenir plus concis pour devenir énigmatique. Que l'on supprimât dans la comparaison les particules comparatives ; que l'on se bornât à placer les deux termes l'un à côté de l'autre en les unissant par la simple copulative, ou même en omettant celle-ci, il restait à découvrir le point de ressemblance ou de différence entre les deux. Dans les *Maschal* où l'on accumulait plusieurs termes de comparaison, on donna à deviner la vérité ou la coutume qu'ils devaient illustrer. Et c'est sans doute ce qui nous explique cette forme singulière que l'on rencontre quelquefois : il y a trois choses et même quatre ; il y en a six et même sept ; la quatrième, la septième n'était pas sans doute nommée et était laissée à deviner. Le livre des Proverbes nous présente des *Maschal* qui ont dû être de véritables énigmes, au bout desquelles on a mis la solution (Prov. XXIII, 24-30) ; en revanche, il en est un dont le mot n'a pas été donné (Prov. XXX, 11-14). — Quant à l'histoire de la poésie gnomique, elle rencontre des difficultés analogues à celles que nous avons signalées pour la poésie lyrique. Salomon passe pour avoir excellé dans ce genre, et lui avoir donné une impulsion créatrice. Il n'y a aucune raison de contester la vérité de cette tradition, pas plus que de mettre en doute qu'on possède des *Maschal* de lui dans le livre des Proverbes. Mais il est certain qu'il y en a beaucoup qui ne sont ni de lui ni de son temps, et dont il est impossible de déterminer l'âge réel et l'origine, car il faut distinguer la date du recueil de celles des sentences recueillies. On est loin d'être d'accord sur l'époque où fut composé le livre de Job ; il n'y a guère que l'Ecclésiaste qu'on soit assez unanime à faire composer à une époque tardive, après le retour de la captivité. — Une question intéressante et assez discutée est celle de savoir ce qu'était au fond la doctrine des sages hébreux et quels rapports elle soutenait avec la Religion du peuple et des prophètes. Mais l'examen en doit être réservé pour un autre article (voyez art. *Sagesse*). — Consulter pour la bibliographie, outre les Introductions aux Psaumes et aux Proverbes, Reuss, *La Bible*, V, VI ; R. Lowth, *De sacra poesi hebræorum*, 1770, trad. en français par P. Roger, 1813 ; *Della pœsia biblica studii* di David Castelli, 1878 ; M. Nicolas, *Sur la forme de la poésie hébraïque*, 1833 ; Herder, *Poésie*

des Hébreux, trad. de l'allemand; E. Meier, *Geschichte d. poetischen National-Literatur d. Hebræer*, 1856; H. Ewald, *Die Dichter d. Alt. Bundes*, 2e éd., 1866; C. Bois, *Essai sur la poésie lyrique des Hébreux*, Revue chrétienne, 1873. CHARLES BOIS.

HÉBREUX. Voyez *Israël*.

HÉBREUX (L'Epître aux) est placée après l'épître à Philémon et les épîtres catholiques dans notre Nouveau Testament, ainsi que dans la plupart des anciens manuscrits et des anciennes traductions, avant les lettres que Paul a écrites à une seule personne dans quelques manuscrits (A, B, C, H, *Codex sinaït.*), parfois aussi entre l'épître aux Corinthiens et l'épître aux Galates. Le *but* principal de cet écrit est d'établir la supériorité de l'alliance de grâce instituée par Jésus-Christ sur l'ancienne alliance. A cet effet, l'auteur compare les uns avec les autres les organes dont Dieu s'est servi pour établir ou maintenir l'ancienne et la nouvelle alliance (I-VII), puis il met en parallèle ces deux alliances elles-mêmes (VIII, 1-X, 18) : tantôt il s'appuie sur des textes de l'Ecriture qu'il interprète suivant les procédés de l'exégèse contemporaine, tantôt et plus rarement il se contente de considérations générales. Après avoir opposé la multiplicité des révélations prophétiques à la révélation unique qu'apporte le Fils de Dieu (I, 1-3), il montre la supériorité du Fils sur les anges, en énumérant les titres que l'Ecriture sainte lui donne et les œuvres qu'elle lui attribue (I, 4-14) : Jésus a sans doute été fait pour un peu de temps inférieur aux anges, mais cet abaissement temporaire lui a permis de goûter la mort, afin de délivrer de la crainte de la mort ceux qu'il appelle ses frères et, après avoir été tenté comme eux, de prendre pitié d'eux (II, 6-18). L'écrivain sacré caractérise ensuite la différence qui existe entre Moïse et Jésus, en disant que s'ils ont été fidèles l'un et l'autre, le premier n'a été qu'un serviteur établi *dans* la maison de Dieu, afin de rendre témoignage au sujet des choses qui lui avaient été dites, tandis que Jésus comme Fils a été établi *sur* la maison même (III, 1-6). La comparaison entre Jésus et les prêtres lévitiques est beaucoup plus développée : elle porte sur les ressemblances (IV, 14-V, 10) et les différences (VII, 1-28) qui existent entre eux. Tenté comme nous en toute chose, Jésus a, comme Aaron, été appelé de Dieu et il a, comme les prêtres, présenté à Dieu une offrande, celle de ses cris et de ses supplications : il a, quoique Fils, appris l'obéissance par les choses qu'il a souffertes et, ayant été ainsi amené à la perfection, il est devenu pour ceux qui croient en lui l'auteur d'un salut éternel (IV, 14-V, 10). Mais il est sacrificateur éternellement, selon l'ordre de Melchissédec. Comme Melchissédec, dont la sacrificature est le type de la sienne, il est roi de justice et de paix, sans généalogie sacerdotale, sans commencement ni fin. Melchissédec a reçu la dîme des mains d'Abraham : c'est ainsi que, dans la personne d'Abraham, Lévi, qui reçoit la dîme du peuple, a payé, lui aussi, la dîme. Nouvelle preuve de la supériorité de la sacrificature qui est selon l'ordre de Melchissédec sur la sacrificature lévitique. Le fait même que celle-ci a été remplacée par une autre, prouve son infériorité.

Le serment par lequel Dieu revêt Jésus de la sacrificature, est d'autant plus solennel, que Jésus est médiateur d'une alliance meilleure. Il subsiste éternellement, tandis que les prêtres lévitiques se succèdent, parce qu'ils sont soumis à la mort. Il est saint, séparé de la race des pécheurs; il n'a donc pas besoin d'offrir des sacrifices pour ses péchés; il a été amené à la perfection, et la parole qui l'institue prêtre, lui a pour toujours conféré le sacerdoce (VII). Après avoir montré la supériorité que Jésus possède sur les prophètes, les anges, Moïse et les prêtres lévitiques, notre auteur compare l'une avec l'autre l'ancienne et la nouvelle alliance (VIII, 1-X, 18): la deuxième partie de cette démonstration a, comme la première, pour but de mettre en lumière la supériorité de l'alliance évangélique. L'écrivain, qui a souvent interrompu la suite de son raisonnement, pour adresser à ses lecteurs des avertissements et des conseils (II, 1-15; III, 7-IV, 13; V, 11-VI, 20), termine sa lettre par des exhortations, des nouvelles et des salutations (X, 19-XIII, 25). — Nous avons jusqu'ici évité de nommer *l'auteur* de notre épître. C'est qu'à cet égard la tradition est loin d'être unanime. Clément de Rome s'approprie plusieurs passages de l'épître aux Hébreux, mais sans en nommer l'auteur (cf. Clément, ch., 36,et Héb. I, 3 ss; Clém., ch. 17, et Héb. X, 37, etc.Voyez aussi Eusèbe, *H. E.*, III, 36; Jérôm., *Catal.*, c. 15), et sans la citer comme Ecriture sainte (cf. Guericke, *Einl. in's N.-T.*, 2e éd., § 25). Le canon de Muratori ne mentionne que treize épîtres de Paul, il ne dit rien de la nôtre, et parle de deux autres lettres supposées, l'une aux Laodicéens, l'autre aux Alexandrins. De même, Proclus ne connaît que treize épîtres pauliniennes (deux aux Corinthiens, deux aux Thessaloniciens, deux à Timothée, une aux Romains, aux Galates, aux Ephésiens, aux Philippiens, aux Colossiens, à Tite, à Philémon); Gaius, qui connaissait notre épître, ne la comptait pas au nombre de celles de Paul (Eusèb., VI, 20). Tertullien (*De Pudicitiâ*, 20) l'attribue expressément à Barnabas. Suivant Eusèbe, Irénée l'aurait connue, mais d'après Gobarus, Irénée et Hippolyte auraient dit qu'elle n'est pas de Paul. Novatien, qui refusait d'admettre de nouveau les *lapsi* dans l'Eglise, n'invoquait point l'autorité de notre épître, qui cependant pouvait lui être d'un grand secours (Héb. VI, 1-8; X, 26 ss.). Cyprien veut (*De Exhort.*) que Paul n'ait écrit qu'à sept Eglises (Rome, Corinthe, Galates, Ephèse, Philippes, Colosses, Thessalonique). Victorin, évêque de Pannonie, partage l'opinion d'Irénée. On voit que les témoignages de l'Eglise d'Occident sont peu favorables à l'opinion qui fait de Paul l'auteur de notre épître, et ce fait est d'autant plus remarquable que ces témoignages nous viennent d'Italie, de Gaule, d'Afrique et de Pannonie. Il n'en est pas tout à fait ainsi en Orient. Un passage des *Hypotyposes* de Clément d'Alexandrie, qui nous a été conservé par Eusèbe, nous fait supposer que Pantène aurait attribué notre épître à Paul, mais en expliquant pourquoi l'apôtre ne se nomme pas au début de cet écrit. Clément lui-même, tout en attribuant à Paul l'épître aux Hébreux, émet l'hypothèse que l'apôtre aurait écrit en hébreu, et Luc traduit en grec : de là viendraient les analogies qui

existent entre le style de notre épître et celui des Actes. Ne serait-il pas étonnant qu'on eût émis de telles hypothèses, si l'origine apostolique de notre écrit eût été un fait admis de tous ? Origène, qui avait composé des homélies et un commentaire sur l'épître aux Hébreux, la cite fréquemment comme étant de Paul, mais ailleurs (*Ep. ad Afric.*, 9 et sur Mt XXIII, 27) il s'exprime d'une manière dubitative et, dans un passage qu'Eusèbe (VI, 25) nous a conservé, il dit que les pensées sont bien de Paul, mais que le style de l'épître est plus pur que celui de l'apôtre, il nous apprend que les uns attribuaient cette lettre à Paul, d'autres à Clément de Rome, d'autres à Luc: Dieu seul, dit-il, sait qui l'a vraiment écrite. La Peschito renfermait l'épître aux Hébreux. D'après Eusèbe, elle aurait été écrite en hébreu par Paul et traduite en grec par quelque autre, probablement par Clément de Rome : parfois il la range parmi les *antilégomènes*, parfois aussi il attribue à Paul quatorze épîtres et par conséquent la nôtre (*Comm.* sur les Ps. ; *H. E.*, III, 3; VI, 3). A partir de cette époque, les écrivains ecclésiastiques se prononçant de plus en plus, même en Occident, pour l'origine apostolique de l'épître aux Hébreux (Hilaire de Poitiers, Arius, Ambroise, Faustinus, etc. etc.): un ami d'Ambroise, Philastrius de Brescia considère comme hérétique l'opinion qui voit dans Clément ou dans Luc l'auteur de notre épître et les novatiens s'en servent comme d'un écrit paulinien. Les ariens, différant en cela de leurs maîtres, ne la regardaient pas comme l'œuvre de Paul, sans pourtant lui refuser toute autorité. Cependant, au dire de Philastrius, comme elle contient des passages dont les ariens et les novatiens se servaient, on ne la lisait pas fréquemment. Notons à titre d'exception les *Iambes à Seleucus* qui tiennent l'épître aux Hébreux pour authentique, et le silence d'un certain nombre d'écrivains ecclésiastiques que la nature de leurs travaux devait amener à s'occuper de l'épître aux Hébreux (Phœbadius, Zénon de Vérone, Optatus de Milet, Ambrosiaster). A la fin du quatrième siècle et au commencement du cinquième, Rufin, Jérôme et Augustin l'attribuent à Paul et la citent comme un écrit paulinien, mais ces deux derniers pères connaissent les doutes émis à ce sujet et Jérôme dit même que la plupart des écrivains comptent notre épître en dehors du nombre de celles de Paul (*Ad Paulin. de Stud. Script.*). C'est ainsi que fait le concile d'Hippone, qui reconnaît pourtant l'origine apostolique de notre écrit (*Pauli apostoli epistolæ tredecim, ejusdem ad Hebræos una*). Cassiodore ne connaissant aucun commentaire latin sur notre épître chargea Mutianus de traduire en cette langue des commentaires sur cet écrit sacré. Philastrius et Isidore de Séville connaissent les doutes dont il a été l'objet. Mais ces doutes disparaissent peu à peu; papes et synodes l'attribuent sans hésiter à Paul; il en est ainsi de Zwingle. Calvin vit dans cette épître l'œuvre d'un disciple de Paul, Barnabas ou Clément; Luther veut qu'elle ait été composée par Apollos. Ainsi, ce n'est qu'après de longues incertitudes que l'épître aux Hébreux a été considérée par l'Eglise comme l'œuvre de Paul; un grand nombre d'écrivains ecclé-

siastiques ne sont pas de cet avis; ceux même qui le partagent, éprouvent le besoin de résoudre les difficultés que leur opinion soulève et s'expriment parfois d'une manière dubitative.— C'est qu'il est impossible de lire attentivement notre épître sans être frappé des différences qui la distinguent des écrits de Paul. Elle ne porte pas le nom de Paul et elle n'a pas été écrite en son nom (Héb. I, 1; cf. Rom. I, 1 et XVI, 22; 1 Cor. I, 1; 2 Cor. I. 1; Gal. I, 1 et VI, 11). Au lieu du style plein d'anacoluthes, souvent incorrect, parfois obscur à force de concision, que l'on rencontre dans ses écrits (2 Cor. XI, 6), nous trouvons ici un style relativement pur et souvent brillant, des raisonnements qui s'enchaînent, une composition régulière, un écrivain qui aime à indiquer d'un mot les idées qu'il développera dans la suite de son ouvrage (cf. II, 17; III, 1 et IV, 14-VII, 28; II, 9; IV, 14 et IX, 11 ss.; II, 17. 18; IV, 15 et XII, 1 ss.) et qui sait. après avoir interrompu sa démonstration par des exhortations pratiques, reprendre le fil de son raisonnement de la façon la plus naturelle, (cf. I, 14 et II, 5; III, 6 et IV, 14; V, 10 et VI, 20). Dans l'épître aux Hébreux, les citations de l'Ancien Testament sont faites d'après la version des LXX, presque toujours littéralement; elles sont mises dans la bouche de Dieu ou de son Fils, (I, 6-8; IV, 4. 7; II, 12. 13) et sans que les écrivains soient désignés (II, 6). Paul indique en général les auteurs qu'il cite (Rom. X, 9-21); il ne met dans la bouche de Dieu que les paroles que l'Ancien Testament lui attribue (Rom. IX, 15. 25; 2 Cor. VI, 2.16), il corrige parfois d'après l'hébreu les citations empruntées aux LXX et il se sert, pour les introduire, de formules que l'on chercherait en vain dans l'épître aux Hébreux. Les citations des LXX que renferme celle-ci, se rapportent plutôt aux *Codex Vaticanus*, celle que fait saint Paul au *Codex Alexandrinus*. Et comme l'épître aux Hébreux suit en général les LXX, même dans leurs inexactitudes (X, 5; cf. Ps. XL, 7; II, 7; cf. Ps. VIII, 7, etc.); comme elle renferme des jeux de mots qui ne sont possibles qu'en grec (IX, 16 ss.; V, 8; etc), elle ne peut être une traduction, elle doit avoir été écrite en grec (Wolf, *Cur. Phil.*, t. IV). Les idées qu'elle développe présentent sans doute plus d'une analogie avec celles de Paul (voyez plus bas); mais elles offrent aussi des différences caractéristiques. Il n'y est question que du peuple élu (I, 1; II, 16. 17; XIII, 12), tandis que Paul insiste sur l'universalité de l'alliance de grâce. Comme Paul, l'auteur de notre épître croit que la foi justifie (XI, 7), mais pour lui cette foi se confond presque avec l'espérance (XI, 1) et en cela il se distingue de Paul (1 Cor. XIII, 13; 1 Th. I. 3). Comme celui-ci, il voit dans l'obéissance et dans la mort de Jésus la source du salut (Héb. II, 9. 14; V, 8. 9, etc), mais, au lieu de rapprocher l'une de l'autre, ainsi que le fait l'apôtre des païens, la mort et la résurrection du Sauveur, il met l'accent sur ce fait que Jésus est entré, en qualité de grand-prêtre, dans les cieux où s'achève l'œuvre de la rédemption (IV, 14; IX, 11 ss.). Enfin il est une idée qui revient sous plusieurs formes dans notre épître et qui n'occupe pas la même place dans le système de Paul, c'est que, si la loi n'a rien amené à la perfection, Christ

lui-même a été amené à la perfection et y a amené ceux qui croient en lui (VII, 11. 19. 28; II, 10; V, 9; X, 14). Enfin notre auteur se donne lui-même comme appartenant à la seconde génération chrétienne, et l'on sait avec quelle insistance Paul revendique le titre d'apôtre, (Héb. II. 3; cf. Luc I, 2; Gal. I, 1. 11; 1 Cor. IX, 1, etc.).— Mais, si Paul n'est pas l'auteur de l'épître aux Hébreux, il a exercé sur l'écrivain qui l'a composée une très grande influence. Nous retrouvons dans notre épître des expressions de Paul (cf. Héb. V, 12-14 et 1 Cor. III, 1. 2; Héb. III, 6, et Rom. V, 2; Héb.XII, 14 et Rom. XII, 18; XIV, 19; Héb. XIII, 18 et 1 Th. V, 25; 2 Th. III, 1; Eph.VI, 19, etc.), la salutation par laquelle l'apôtre termine ses lettres (Héb. XIII, 25; cf. 2 Th. III, 17. 18), les idées de Paul sur le rôle du Fils dans la création (Héb. I, 2. 3. 10-12; Col. I, 16; Eph. I, 10), sur les rapports du Fils et du Père (Héb. I, 2 ss.; 2 Cor. IV, 4), sur l'abaissement du Fils (Héb. II, 6 et Phil II, 5 ss.), sur le caractère préparatoire de l'ancienne économie (Héb. VIII, 1 ss.), sur l'insuffisance de la loi et des œuvres légales (Héb. VI, 1 ss.; IX, 14; VII, 12. 18; VIII, 13; IX, 8; X, 8. 9. 18). L'auteur de l'épître aux Hébreux a donc connu non seulement les idées, mais les épîtres de Paul (cf. Héb. X, 30 et Rom. XII, 19 où est Deut. XXXII, 35 est cité d'après les LXX, mais avec une variante qui est la même dans les deux écrits). L'auteur est un juif (Héb. I, 1), converti à l'Evangile et faisant partie de la seconde génération chrétienne (II, 3); il connaissait des chrétiens venus d'Italie (XIII, 24), ainsi que Timothée, dont il parle comme d'un frère et non comme d'un disciple (XIII, 23). Il doit avoir appartenu à la *dispersion*, car la description qu'il donne du Temple se rapporte plutôt à celle qui est contenue dans l'Ancien Testament qu'à la réalité: un juif palestinien se fût exprimé autrement. Il doit avoir connu les écrits du juif alexandrin Philon, dont il reproduit parfois les idées: c'est ainsi qu'il compare la parole de Dieu à une épée tranchante (cf. Phil. *Quis rerum divin. hæres.*, et Héb. IV, 12); il paraît assez vraisemblable que l'auteur de notre épître appartenait à la colonie juive d'Alexandrie.— Quel peut-il être? En écartant Silas auquel peu de théologiens ont pensé (Mynster, Bœhme, *Comment.*; Riehm, *Der Lehrbegriff des Hebr.*, 1858), nous nous trouvons en présence de quatre noms, ceux de Luc, de Clément de Rome, de Barnabas et d'Apollos. Luc, étant d'origine païenne (Col IV, 11. 14), ne peut être l'auteur de notre épître et nous avons déjà établi qu'il ne l'a pas traduite, puisqu'il ne saurait être question d'une traduction (Hug, Davidson, Guericke, Ebrard, *Der Brief an d. H.*, 1850; Delitzch, *Commentar zum Brief an d. H.*, 1857). Il faut en dire autant de Clément de Rome, qui était probablement païen de naissance, et dont l'épître authentique diffère profondément de la nôtre (Erasm., *Annotat. in. N. T.*); les citations que Clément emprunte à l'épître aux Hébreux ne montrent qu'une chose : c'est qu'elle existait depuis quelque temps et jouissait d'une réelle autorité à ses yeux. Le nom de Barnabas a pour lui le témoignage de Tertullien (Schmidt, Thiersch, Wieseler, *Chronolog.*, p. 504-513; *Untersuchung über d. Heb.*, 1er cahier; Ullmann, *Stud.*

und Kritik., 1828, 2; Twesten, *Dogmatik*, I; Grau, *Entwicklungsgeschichte d. Neutestamentlichen Schriftthums*, t. II, 1871). Mais ce témoignage n'a pas paru suffisant aux écrivains qui l'ont suivi, pour entraîner leur assentiment. D'ailleurs, Barnabas avait résidé à Jérusalem et il eût décrit le temple plus exactement que ne le fait notre épître (Act. IV, 36. 37) et, loin d'être plus cultivé que Paul, il paraît avoir eu moins de facilité à s'exprimer que l'apôtre des Gentils (Act. XIV, 12). L'authenticité de l'épître dite de Barnabas est trop douteuse pour qu'on puisse tirer aucune conclusion de la comparaison de cet écrit avec l'épître aux Hébreux (Bleek, *Einleit. in d. N. T.*, § 197). Luther nous paraît avoir trouvé le mot de l'énigme, en prononçant le nom d'Apollos. Apollos était un juif d'Alexandrie. Venu à Ephèse, il y enseignait exactement ce qui concerne le Seigneur Jésus, bien qu'il ne connût que le baptême de Jean. Il y rencontra deux Juifs venus d'Italie, Aquilas et Priscille, qui étaient des amis intimes de Paul et qui l'instruisirent plus exactement de la voie du Seigneur (Act. XVIII, 24-28). Après avoir visité Corinthe, où sa parole brillante paraît avoir exercé une séduction profonde et où tout un parti se réclamait de lui (Act. XVIII, 27; XIX, 1; 1 Cor. I-IV), Apollos retourna à Ephèse (1 Cor. XVI, 12) et il dut aller plus tard en Crète (Tite III, 13). Il connut personnellement Paul, sans être placé complètement sous sa dépendance (1 Cor. XVI, 12; cf. 10). C'était un homme érudit, puissant dans les Ecritures, rempli de ferveur, habile à la discussion, excellant dans l'art de montrer aux Juifs que Jésus est le Christ, exerçant de préférence son activité dans la synagogue, et prêtant aux fidèles un utile concours (Act. XVIII, 24 ss.). Clément de Rome l'appelle ἀνδρα παρὰ τοῖς ἀποστόλοις δεδοκιμάσμενον. Ajoutez qu'Apollos connut certainement Timothée (1 Cor. XVI, 10-12), qu'Aquilas et Priscille, qui complétèrent son éducation religieuse, étaient venus d'Italie (Act. XVIII, 2; Héb. XIII, 24) et vous serez obligés de reconnaître qu'Apollos doit être l'auteur de l'épître aux Hébreux, ou que l'auteur de l'épître aux Hébreux ressemblait de tout point à Apollos (Bleeck, *Der Hebræerbrief*, 1868; Reuss, l'*Epître aux Hébreux*, 1862; les *Epîtres catholiques*; Lünemann, dans le *Commentaire* de Meyer, XIII; Tholuck, Credner, Riehm, cf. cit.). — Le titre même de notre épître indique qu'elle a été destinée aux *Hébreux*; d'ailleurs, quand le titre de notre lettre ne renfermerait pas cette indication, le contenu même de l'ouvrage, l'objet que l'écrivain poursuit ne nous laisseraient aucun doute à cet égard. L'écrivain sacré a devant lui des lecteurs qu'il connaît, et dont il est parfaitement connu (Héb. XIII, 22-25). Reste à savoir si ce terme *des Hébreux* est pris dans son sens le plus général ou si, comme cela arrive fréquemment, il désigne ici les Juifs palestiniens. La meilleure solution de ce problème sera celle qui nous donnera la clef de l'épître en maintenant l'unité de la pensée qui l'a inspirée (contre Reuss, *Les Ep. cath.*, p. 6, 8, 13 et 14). Rappelons que, dans son épître, l'auteur établit longuement la supériorité de la nouvelle alliance sur l'ancienne et qu'il s'occupe exclusivement du peuple juif. Ses lecteurs ont subi de dures persécutions, sans pour-

tant avoir résisté jusqu'au sang (XII, 1 ss.). Des racines d'amertume s'étaient glissées dans leurs cœurs (XII, 15). Après avoir montré la plus grande libéralité (VI, 9, 10,) ils s'étaient refroidis; ils oubliaient, ce semble, les devoirs de l'hospitalité chrétienne et de la charité fraternelle (XII, 14; XIII, 2), ainsi que le respect dû à leurs conducteurs spirituels (XIII, 7. 14), s'en tenant aux rudiments de l'Evangile, oubliant sur quelles preuves solides est fondée la vérité du christianisme, ils risquaient de laisser échapper le don de Dieu qui leur était offert (VI, 1 ss.; II, 1 ss.; IV, 1 ss.). Ces indices nous paraissent significatifs, et ils semblent se rapporter exactement à l'état spirituel de l'Eglise de Jérusalem. Il y avait eu dans l'histoire de cette Eglise un moment où ceux de ses membres qui étaient le plus attachés à la loi avaient signé un compromis (Act. XV), sans pourtant renoncer à leurs idées (Gal. II, 13 ss.; Act. XXI, 20 ss.). Ce qui se passa ensuite est facile à deviner. Quand les colonnes de l'Eglise eurent disparu, que le vent de la persécution souffla, plusieurs membres de l'Eglise de Jérusalem se relâchèrent; ils furent moins charitables et moins larges; peu à peu, ils en vinrent à délaisser les assemblées des chrétiens; à mettre sur le même pied l'ancienne et la nouvelle Alliance, comme ces ritualistes qui regrettent de n'être pas nés au sein de l'Eglise de Rome, comme ces protestants qui considèrent le protestantisme et le catholicisme comme deux expressions plus ou moins parfaites, mais l'une et l'autre légitimes de la vérité chrétienne. L'épître aux Hébreux a été composée pour redresser les erreurs de doctrine et de conduite qui s'étaient fait jour à Jérusalem; il est vrai que le Nouveau Testament ne nous dit pas qu'Apollos soit allé à Jérusalem; mais, sauf dans notre épître, il ne mentionne pas davantage la captivité de Timothée. D'ailleurs, notre explication jette un jour tout particulier sur les passages de notre épître où il est question de Jérusalem (Héb. XII, 22; XIII, 10). On ne peut rien dire de précis sur le *lieu* où a été composée notre épître. La *date* de sa composition est facile à déterminer : elle est postérieure à la mort de Paul, dont notre écrivain connaît les écrits, et antérieure à la composition de l'épître de Clément de Rome aux Corinthiens. Au moment où l'épître aux Hébreux vit le jour, plusieurs des conducteurs spirituels de l'Eglise étaient morts (XIII, 7), le temple subsistait (IX, 1 ss.), car il est bien évident que, si le peuple juif avait été dispersé, il était absolument inutile d'écrire notre lettre. Celle-ci a été composée après la mort de Paul et avant le siège de Jérusalem, de 67 à 69 de l'ère chrétienne. L'épître aux Hébreux a une grande valeur religieuse. Sans parler de la beauté du style qui s'élève parfois jusqu'à l'éloquence, elle met en pleine lumière l'humanité et la divinité de Christ (IV, 14-16; II, 17.18; V, 8.9; I, 1 ss. 8.9, etc.), elle fait de la Rédemption un drame grandiose qui s'achève dans les cieux, elle marque dans l'histoire de l'Eglise une date importante, elle constitue l'un des joyaux du riche écrin de l'Ecriture sainte. — Outre les ouvrages précités et les introductions au N. T. voyez : Carpzow, *Sacræ exercitat in. S. Pauli ep. ad. H.*, 1750; Michaëlis, *Erklærung des B. a. d. H.* (1762-64); Semler,

Baumgarten, *Erklær. des B. a. d. H.*, 1763 ; Schmid, *Observat. historicæ*, 1766 ; Ernesti, *Lectiones academicæ*, 1795 ; Storr, *Brief Pauli an. d. H. erlæutert*, 1789 ; Walckenaer, *Selecta e scholis*, 1817 ; Abresch, *Paraphrasis et annot.*, 1786-90 ; Kuinœl, *Commentarius in ep. ad. Eb.*, 1831 ; De Wette, *Krit. exeget. Handbuch*, V, et *Theolog. Zeitschrift*, von Schleiermacher, de Wette et Lücke, 1823 ; Storr, *der Brief a. d. H.*, 1842 ; Moll, dans le *Bibelwerk* de Lange ; Klee, *Auslegung des B. a. d. H.*, 1833 ; Stengel, *Erklær. d. B. an die H.*, 1849 ; Lünemann, *Krit. exeg. Handbuch über d. B. a. d. H.* ; Schneckenburger, *Ueber Abfassung, Zeit u. Leseart d. H. b.* ; Hilgenfeld, *Der B. an die H.*, *Zeitschrift*, 1871, Heft 1 ; Guers, *L'épître aux Hébreux* ; Stuart, *Comment. sur l'ép. aux Hébreux* ; G. Meyer, *Quid de Christo sensit auctor ep. ad. H. scriptiæ*, 1878 ; Kurtz, Hofmann, *Der Br. a. d. H.*, 1873, etc., etc.

GUSTAVE MEYER.

HÉBRON [Khèberon ; Χεβρών], ville de la tribu de Juda qui tomba en partage aux lévites (Jos. XXI, 11), dans une contrée montagneuse bien que fertile et particulièrement propice à l'élève du bétail, à 22 milles romains au sud de Jérusalem (Jos. XIV, 15 ; XV, 13 ; cf. Josèphe, *De bello jud.*, 4, 9, 9). Elle se trouve déjà mentionnée dans l'histoire des patriarches (Gen. XIII, 18 ; XIV, 13 ; XXIII, 2 ; XXXVII, 4 ; Nombres XIV, 23) ; c'est dans son voisinage qu'Abraham choisit sa sépulture dans la caverne de Macphéla, près du bois de Mamré ou Mambré. Résidence d'un roi cananéen (Jos. XII, 10), elle fut conquise par Josué qui en massacra les habitants et en fit une ville de refuge (Jos. X, 36 ss. ; XX, 7). David y résida pendant quelque temps en qualité de roi de Juda (2 Sam. II, 1 ; V, 5) ; Absalon s'y réfugia pour en faire le foyer de la révolte qu'il fomenta contre son père (2 Sam. XV, 7) ; Roboam la fortifia (2 Chron. XI, 12). Nous la retrouvons encore après l'exil (Néhém. XI, 25), mais à l'époque des Machabées elle faisait partie de l'Idumée (1 Mach. V, 65 ; Josèphe, *Antiq.*, XII, 8, 6 ; *De bello jud.*, 4, 9, 7). Prise par les Romains, elle fut réduite en cendres (*De bello jud.*, 4, 9, 9). Hébron (El Kalil en arabe, ville de l'ami de Dieu, c'est-à-dire d'Abraham) est aujourd'hui une ville ouverte, située dans un vallon profond au pied d'une colline sur laquelle se trouvent quelques ruines. Les vignobles qui l'entourent sont renommés. Les Latins et les Grecs établirent un siège épiscopal à Hébron. Constantin y bâtit une église qui attira de nombreux pèlerins. — Voyez Burckhardt, *Reise*, II, 680 ; Reland, *Palæstina*, p. 709 ss., et tous les voyageurs modernes.

HÉDION, Gaspard Heyd, né à Ettlingen, dans le margraviat de Bade, en 1494, mort à Strasbourg en 1552, étudia à Pforzheim, à Fribourg en Brisgau et à Bâle où il se lia intimement avec Capiton, Œcolampade et d'autres champions de la Réforme, et soutint non sans éclat vingt-quatre thèses sur les attributs de Dieu et la prédestination. Recommandé par Capiton à l'archevêque de Mayence, Hédion fut nommé prédicateur et vicaire général (1520). N'ayant pu gagner l'électeur Albert à ses idées réformatrices, il rejoignit Capiton à Strasbourg (1529), où il fut avec son ami et Bucer l'un des promoteurs les

plus influents de la Réforme. Prédicateur à la cathédrale et professeur en théologie, il enseigna avec force et mesure les doctrines évangéliques, s'appliquant à réformer les mœurs de ses concitoyens et leur donnant l'exemple d'une vie de famille chrétienne (il avait épousé la fille d'un jardinier). La douceur bien connue de son caractère ne l'empêcha pas, lors de la publication de l'Intérim, de renoncer à ses fonctions de prédicateur au chapitre de la cathédrale, rendue momentanément au culte catholique, plutôt que de remonter en chaire en surplis. Le magistrat de Strasbourg le nomma alors premier pasteur évangélique de l'église des dominicains, plus tard appelée *Temple-Neuf*. Une tentative d'établir la Réforme à Bonn, au siège de l'électeur Gebhard, archevêque de Cologne, échoua. Parmi les ouvrages de Hédion nous citerons son manuel d'histoire ecclésiastique publié sous le titre de *Chronicon germanicum* ou *Description de toutes les vieilles églises chrétiennes*, Strasb., 1545, 3 vol.; ses *Prælectiones in VIII cap. in Ev. Joh. et in Epist. ad Rom.*, ainsi que les traductions des œuvres choisies d'Eusèbe, de Chrysostôme, d'Augustin, d'Ambroise. — Voyez Seckendorf, *Hist. Lutheranismi*, I, 240 ss.; Rœhrich, *Gesch. der Reform. im Elsass*, passim; Baum, *Capito u. Bucer*, passim; Spindler, *Hédion*, Strasb., 1864, où se trouve la liste détaillée de ses ouvrages.

HEDWIGE (Sainte). Si, par ses affinités géographiques avec la Moravie et la Bohême et les liens politiques qui la rattachèrent pendant une longue période à la Pologne, la Silésie appartenait au monde slave, elle fut de très bonne heure, sauf quelques empiètements de l'Eglise orientale, rattachée au catholicisme romain. Une autre influence vint s'y joindre, plus lente, mais non moins sûre, l'action du germanisme, dont sainte Hedwige a été l'un des agents les plus puissants, ce qui lui a valu le respect et l'admiration des peuples et des écrivains allemands. Fille de Berthold de Méranie et par conséquent sœur d'Agnès ou Marie, épouse de Philippe II Auguste, Hedwige, née en 1174, épousa le puissant duc de Silésie et de Pologne, Henri, qui assura la grandeur de sa maison. Gagnée de bonne heure aux pratiques de l'ascétisme le plus rigoureux, n'ayant en quarante ans mangé que deux fois de la viande pendant une grave maladie, elle fit vœu de continence perpétuelle, après avoir donné six enfants à son époux, qui la suivit dans la voie du renoncement monastique. Passant de longues heures en oraisons ou en visites de pauvres, soignant avec une inépuisable charité les maladies les plus répugnantes, multipliant les fondations pieuses, Hedwige finit par se retirer à la mort de son époux, dans le couvent cistercien de Treibnitz, fondé par lui et dont sa propre fille était abbesse. Elle fut appelée à de cruelles épreuves, vit son époux tomber en captivité, deux de ses fils se livrer à une guerre impie, le plus brave, Henri, tomber en héros dans sa campagne contre les Mongols. Rien ne put lui arracher un murmure et jusqu'à sa mort (15 octobre 1243) elle se consacra à l'éducation de pauvres filles abandonnées ou orphelines. Wladislas, archevêque de Salzbourg, obtint sa canonisation le 26 mars 1267. L'Allemagne vit en

elle l'un des champions du germanisme aux frontières slaves et lui tint plus de compte de son patriotisme que de ses vertus chrétiennes. — Sources : Lorenz, *Deutschlands Gesch. Quellen*, II, 197; Stenzel, *Geschichte Schlesiens*. Sa vie légendaire a paru à Breslau en 1504; F. Becker, *Die heil Hedwige*, Fribourg en Br., 1872; Gersdorf dans la *Vorzeit*, année 1839, p. 168; Gœrlich, *Das Leben Hedw.*, Breslau, 1854.

HEERMANN (Jean), célèbre prédicateur et poète religieux du dix-septième siècle, né à Rauten, en Silésie, en 1585, mort à Lissa, en Pologne, en 1647. Pasteur de Keben depuis 1611, sa vie ne fut qu'un long martyre. D'une santé extrêmement délicate, il ne passa pas un jour de sa vie sans souffrances ; les maux qu'entraîna à sa suite la guerre de Trente ans furent pour lui une nouvelle source d'épreuves. Heermann est le poète des temps sombres de la lutte et de la persécution. Ses chants religieux, tant sous le rapport de la forme toujours pure et noble que sous celui du contenu, comptent parmi les meilleurs qu'ait produits l'Allemagne évangélique. Ils respirent une inébranlable confiance en Dieu au milieu des contrariétés extrêmes de la vie. Les ouvrages ascétiques de Heermann méritent le même éloge. Nous citerons parmi eux son *Exegesis fidei christianæ*, Wittemb., 1609 ; son *Heptalogus Christi*, Iéna, 1619 ; Berlin, 1856, ou Sermons sur les sept paroles de la croix ; ses *Labores sacri*, Brunswick, 1624 ; Leipzig, 1653, en allemand, avec une traduction en latin, Lübeck, 1641 et 1661, recueil de sermons pour tous les dimanches et jours de fête; etc., etc. — Voyez surtout Wackernagel, *J. Heermanns geistliche Lieder*, Stuttg., 1856, avec une introduction et une notice bibliographique détaillées.

HEGEL (George-Guillaume-Frédéric) naquit à Stuttgard en 1770. A l'âge de dix-huit ans, il étudia la théologie à Tubingue, mais l'ascendant d'un condisciple plus jeune que lui, Schelling, l'entraîna dans le domaine de la philosophie. En 1801 il aborda l'enseignement de cette science à Iéna, comme *privat docent*. Après avoir dirigé de 1808 à 1816 le gymnase de Nuremberg, il fut nommé à une chaire de philosophie à Heidelberg et deux ans plus tard à Berlin. Là, malgré le caractère abstrait de son système et la difficulté qu'il avait à exprimer clairement sa pensée, il eut un tel succès que sa philosophie semblait être devenue la doctrine officielle de la Prusse, et on l'autorisait à concevoir le juste orgueil d'avoir formulé la science définitive, lorsqu'un accès de choléra mit fin à ses jours en 1831. Son système est essentiellement une philosophie de l'absolu; la pensée dominante en est de montrer comment l'absolu s'engage dans la distinction des contraires pour revenir à l'unité et se manifester comme l'esprit parfait. L'idée de l'identité du subjectif et de l'objectif, de l'idéal et du réel, que Schelling avait conçue par un acte d'intuition et développée d'une manière plus poétique que rigoureuse et scientifique, Hegel la reprit à un point de vue purement logique et l'analysa avec la précision de la méthode dialectique. L'absolu est sans limite, infini; il ne peut avoir rien en face de lui qui ne soit un élément de son essence; la présence d'un monde distinct de lui impli-

querait une relation de l'absolu avec ce monde, l'infini serait un relatif à cet objet, il trouverait dans cet objet une limite. Dès lors l'absolu est supérieur à toute distinction, à toutes ces oppositions que nous pouvons constater dans le monde; non qu'il plane au-dessus et en dehors de ces contraires, car à ce compte il en serait exclu ; il leur est immanent, et le vrai infini est l'unité du fini et de l'infini, du temporel et de l'éternel, du réel et de l'idéal, du subjectif et de l'objectif, de la nature et de l'esprit. Ces différences sont des moments de son essence. Dieu est la subjectivité absolue, non un sujet spécial et opposé à d'autres sujets, mais la subjectivité générale, essentiellement une dans tous les sujets. Il n'est pas un être achevé, perpétuellement le même, excluant le *devenir*; il est au contraire un *processus* vivant, une perpétuelle réalisation de lui-même, réalisation qui s'accomplit dans l'ensemble des êtres de l'ordre sensible et spirituel. Du moment où chaque être particulier est un moment de l'absolu, il participe aussi du mouvement de l'absolu, et l'immense devenir de toutes choses obéit ainsi à une seule et même loi absolue. Celle-ci est conçue par la raison, car les lois de la pensée sont aussi les lois de l'être. La science première et fondamentale est donc la logique, qui nous fait connaître la loi suprême, celle qui préside au mouvement de la pensée comme à celui des choses, savoir : la corrélation de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse. La logique elle-même aura son antithèse dans la philosophie de la nature et toutes deux trouveront leur synthèse dans la philosophie de l'esprit. Tous les faits se placeront ainsi sur quelque degré de l'universelle évolution que décrit la triade toujours en mouvement. Le premier terme de la logique est l'idée générale de l'être, c'est-à-dire l'idée de l'être pur et indéterminé. Mais cet être absolument indéterminé se trouve être aussi rien; antithèse qui se résout dans l'idée de devenir pur, qui est à la fois être et non être. De même, les divers concepts logiques, les catégories s'enchaînent en antithèses et en synthèses successives, jusqu'au degré suprême : l'idée, unité absolue de toutes ces déterminations, condition fondamentale pour la réalité, en vertu de l'identité de la pensée et de l'être. La logique conçoit ainsi le mouvement intime de la divinité avant qu'elle se soit déployée dans l'opposition des contraires, avant qu'elle soit devenue réalité; car dans la réalité il n'y a que des êtres particuliers. Cette première science nous fait donc connaître la divinité idéale, sans subjectivité, sans conscience de soi-même, activité purement rationnelle, pure pensée générale, dialectique en mouvement. Or c'est une loi de l'esprit qu'il se manifeste à lui-même, et cela, en s'extériorisant, en se produisant dans un objet. Ainsi surgit la nature, le monde; antithèse qui nous est exposée dans une seconde branche de la science, la philosophie de la nature. Le mouvement de la triade se poursuit, s'élevant des déterminations fondamentales, de l'espace, du temps et du mouvement, jusqu'à la vie animale. Hegel ne se flattait pas de rendre strictement raison de tous les faits au moyen de la logique et *a priori*, puisqu'il y a, dans la position que la nature prend vis-à-vis de l'idée, un élément irrationnel;

l'univers est une manifestation sans cesse inadéquate de l'idée. Toutefois la systématisation générale enserre, dans un enchaînement dialectique, l'ensemble des sciences mathématiques, physiques, chimiques et biologique. Quand cette impulsion ascensionnelle est arrivée au degré de la vie organique, les dernières limites de l'activité spontanée, ignorante d'elle-même, sont atteintes. Un domaine nouveau s'ouvre : celui de la vie consciente. C'est là que s'opère la synthèse de l'idéal et du réel et que l'absolu se reconnaît lui-même ; la troisième branche du savoir, la philosophie de l'esprit commence. Elle comprend d'abord l'anthropologie, dont la cime est la psychologie, c'est-à-dire la conscience de soi-même que peut acquérir l'individu naturel, l'esprit subjectif s'apparaissant à lui-même sous sa forme particulière et limitée. Pour arriver à constater qu'il est plus que cela, pour se reconnaître un avec l'absolu, il lui faut un développement qui n'est autre que l'histoire toute entière de l'humanité. L'esprit particulier s'élève au-dessus de son individualisme en trouvant en lui-même un élément général, une raison pratique, un esprit objectif ; antithèse qui apparaît sous trois formes ; d'abord le droit ou la loi, la volonté générale s'imposant à tous ; puis l'opposition à la loi provoque par réaction l'idée morale ; et en troisième lieu, l'opposition à l'idée morale, le mal, provoque la pratique du bien, la vertu, *Sittlichkeit*, réalisée dans la famille, dans la société et surtout dans l'Etat, qui est l'esprit objectif dans sa totalité. La synthèse de l'esprit subjectif et de l'esprit objectif s'opère dans une sphère supérieure, celle où l'esprit qui était encore limité dans le domaine de l'Etat ou de l'humanité, se reconnaît identique avec l'esprit universel, unique, divin, se manifeste à lui-même comme l'esprit absolu. Toutefois il ne parvient pas du premier bond à cette possession de soi-même ; avant d'arriver à la vérité absolue dans la science ou la philosophie, il a deux degrés préliminaires encore à franchir : d'abord l'art, qui est la forme intuitive du divin ; puis la religion, qui est essentiellement croyance ou foi. A ce deuxième degré l'esprit aperçoit déjà la vraie nature du fini : c'est une négation de l'absolu, une manière d'être particulière du général. Le fini est donc appelé à supprimer cette limite, à renoncer à son existence spéciale, pour s'absorber en l'infini et par cette négation de sa négation, arriver à l'affirmation de soi-même, à son vrai être dans son identité avec l'absolu. Il y a en nous un penchant naturel à maintenir notre subjectivité, un égoïsme, un mal dont il nous faut triompher. Aussi notre réunion à l'absolu est une délivrance, une rédemption, une réconciliation ; et en tant que c'est l'absolu qui se reconnaît lui-même en nous, cette rédemption est l'œuvre de Dieu. Si la religion considérée subjectivement a son siège en nous, au point de vue objectif elle a son siège et son point de départ en Dieu, qui se révèle à lui-même dans l'esprit fini. Chaque religion a été un moment du développement de la science divine, ou en d'autres termes de l'essence divine ; le christianisme est la religion parfaite, définitive, née de la combinaison du principe oriental des religions de la nature avec le principe occidental de l'individualisme humain ; dans l'Evan-

gile l'identité de l'infini et du fini apparaît en l'Homme-Dieu. La philosophie ne change pas le fond de cette réalité religieuse, mais il la conçoit sous une forme plus juste, comme science pure ; la philosophie a la vérité absolue qui est aussi la vraie réalité. A ce titre elle interprète les dogmes, elle en montre la signification logique. Par exemple, la philosophie explique comment l'homme, en tant qu'être fini, est naturellement et radicalement mauvais, et comment le mal moral est une phase nécessaire dans le développement de l'esprit humain, par laquelle l'homme se distingue du règne animal, mais une phase qui sera dépassée par un mouvement aussi naturel, aussi nécessaire que le mal initial. La philosophie explique la Trinité, qu'elle appelle un sublime résumé de tout l'enseignement chrétien : L'absolu, la pensée pure ou l'indéterminé est créateur du ciel et de la terre, en ce sens qu'il a projeté un autre lui-même, distinct et divisé, le monde ou le Fils, qui revient à son principe, au Père, par l'Esprit, qui est l'unité du Père et du Fils. De même toutes les autres réalités concrètes, vivantes, insondables auparavant, se transfigurent, deviennent d'une transparence cristalline, sous l'action de la philosophie, qui les définit et les explique grâce à leur transformation en catégories logiques. Tel est le système de l'idéalisme objectif ou du panthéisme logique, que Hegel avait ébauché dans la *Phénoménologie de l'esprit* (1806), qu'il exposa sommairement dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* (1re éd. 1817, 2e éd. 1830), et dont quelques parties furent expliquées avec plus de détails notamment dans les *Principes de la philosophie du droit* (1821) et dans la *Philosophie de la religion*, (publiée par Marheineke, 1832). Ses œuvres complètes furent réunies en 17 vol., 1832-1845. Plusieurs de ses écrits ont été traduits en français, entr'autres la *Philosophie de la religion*, par M. A. Véra, avec introduction et commentaires, 2 vol., 1878. — Voyez *Hegels Leben*, par M. K. Rosenkranz ; Ott, *Hegel et la philosophie allemande*, 1844 ; Edm. Scherer, *Hegel et l'Hegelianisme*, Revue des Deux-Mondes, 1861, p. 812 ss.; Véra, *Introduction à la philosophie de Hegel*, 1864 ; Weber, *Introduction historique à la philosophie hégelienne*, 1869 ; P. K. Heermann, *Hegel u. die logische Frage der Philosophie in der Gegenwart*, 1878 ; et les histoires de la philosophie allemande.— A la mort du maitre de magnifiques perspectives enthousiasmaient ses disciples ; il ne s'agissait de rien moins que de conquérir le monde en proclamant la doctrine qui devait mettre un terme aux luttes de la pensée et assurer l'ordre dans le domaine religieux comme dans le domaine politique. Ce que Daub essayait en un langage prophétique et confus, le docte Marheineke l'accomplissait d'une manière plus calme et plus claire, en manifestant l'accord de la philosophie et du christianisme. Telle était aussi la pensée des premiers disciples : Hinrichs, Gabler, Gœschel, Rust, Rosenkranz, Conradi (voyez les articles consacrés à la plupart de ces noms). Mais bientôt deux tendances se manifestèrent : l'une appelée la droite, conservatrice et chrétienne ; l'autre, la gauche, philosophique et libérale, qui marchèrent dans deux directions opposées, de manière à

ne plus représenter, ni l'une ni l'autre, la pensée abstraite, générale et très compréhensive, sinon très compréhensible du maître. Seul M. Rosenkranz demeura le représentant du centre. La question sur laquelle la division commença, fut celle de l'immortalité personnelle; Richter, *Die Lehre von den letzten Dingen*, 1833, avait prétendu que Hegel ne la reconnaissait pas; quelques-uns le blâmèrent d'avoir divulgué ce secret philosophique; Gœschel s'efforça de démontrer que le système implique notre durée personnelle au delà de la mort, *Beweise für die Unsterbl. der Seele im Lichte der specul. Philosophie*, 1835. Un autre disciple, Strauss, dans sa *Vie de Jésus*, dissipait, au nom du système, l'illusion que Jésus aurait pu être, à lui seul, l'Homme-Dieu, l'idée ne pouvant condenser toute sa richesse dans un seul individu; c'est l'humanité, et non Jésus, qui est l'Homme-Dieu. Cette affirmation souleva de vives protestations de la part de la droite; Bruno Bauer démontra (*Berliner Jahrb. f. wiss. Kritik*, 1835), par une déduction à priori, que la conception surnaturelle du Christ fut un acte immédiat de l'humanité générale, c'est-à-dire de l'idée, sur la femme en tant que receptivité personnifiée. Cependant lorsque Strauss, dans sa *Glaubenslehre*, 1840, affirma que la doctrine ecclésiastique est inconciliable avec la pensée moderne, avec l'idée de l'immanence, il ne s'éleva guère de réfutation du sein de l'école hégelienne. Bruno Bauer et bien d'autres avaient passé dans l'aile gauche, qui avait pour organe les *Deutsche Jahrbücher* rédigés par Ruge et Vischer. Là on s'habituait à laisser de côté la première partie de la doctrine du maître, l'idéalisme logique; on partait de la nature, et l'esprit apparaissait comme le dernier résultat du développement organique. Aussi, vers 1845, le hégelianisme proprement dit, n'avait plus qu'un petit nombre de représentants; c'était un système qui avait fait son temps dans le domaine de la philosophie. En théologie par contre, il comptait encore des disciples distingués; à Berlin, Vatke; à Tubingue, Baur, Schwegler et M. Zeller. La *Dogmatik* de M. Biedermann, professeur à Zurich (1869) a pour base le principe hégelien de l'immanence, et sa négation d'un Dieu personnel et d'une immortalité individuelle paraît bien la conséquence légitime du système qui jadis avait fait concevoir de si grandes espérances.

A. Matter.

HÉGÉSIPPE. Eusèbe place au nombre des sources les plus autorisées de son *Histoire ecclésiastique*, les *Mémoires* ou *Commentaires* (Ὑπομνήματα) d'Hégésippe, et parle de cet auteur comme d'un contemporain de Justin et d'Irénée, ayant vécu sous les Antonins, (*H. E.*, IV, 8, 2). On peut encore préciser l'époque où vécut Hégésippe à l'aide d'un fragment de ses *Mémoires*, où il nous apprend qu'il vint à Rome, avant l'épiscopat d'Anicet (150). Le dernier évêque romain dont il fasse mention est Eleuthère († 189), ce qui rend très vraisemblable la date de 180 donnée par la chronique d'Alexandrie pour la mort d'Hégésippe. Cet auteur appartient donc tout entier au deuxième siècle. Nous n'avons aucun renseignement précis sur son origine. Le grand nombre de traditions orales ou d'écrits juifs ou syriaques dont il s'est

servi ont fait supposer à Eusèbe qu' « il vint à la foi par le judaïsme » (*H. E.*, IV, 22, 8). Par ses habitudes d'esprit, par son style qui rappelle celui des écrivains du Nouveau Testament. il appartient certainement à la branche juive du christianisme, et il paraît difficile de lui attribuer une origine grecque. La forme hellénique de son nom doit s'expliquer par une transformation d'un nom hébreu, Joseph, par exemple (voy. Renan, *Hist. génér. des langues sémit.*, vol. I, p. 289). La seule circonstance de sa vie qui nous soit connue est un voyage qu'il fit en Occident, au milieu du deuxième siècle, soit pour visiter les Eglises, soit pour fuir les persécutions qui furent la conséquence de la dernière insurrection juive sous Adrien (135). Il passa quelque temps à Corinthe et à Rome et se plut à constater, dans ces Eglises, la plus grande uniformité de doctrines, et l'ordre le plus parfait. On ne sait pas s'il mourut en Occident. Le récit de son martyre que beaucoup d'autres ont répété à la suite du martyrologe de Bède et Adon provient d'une erreur. L'histoire de la conversion et de la mort de Justin martyr a été attribuée à Hégésippe par suite d'une lecture superficielle d'Eusèbe (*H. E.*, IV, 8). — L'ouvrage aujourd'hui perdu d'Hégésippe, portait le nom d'Ὑπομνήματα, ce qui pourrait assez bien se traduire par notre mot de *Mémoires*. Il était divisé en cinq livres, et, si nous en croyons Eusèbe (*H. E.*, IV, 22, 1), l'auteur y avait « consigné la pure tradition de la prédication apostolique en toute simplicité d'expression. » Saint Jérôme, qui d'ailleurs n'avait pas le texte complet d'Hégésippe entre les mains et ne le connaissait que d'après Eusèbe, dit : « *Hegesippus, vicinus apostolicorum temporum, omnes a passione domini usque ad suam ætatem ecclesiasticorum actuum texens historias, multaque ad utilitatem legentium hinc inde congregans, quinque libros composuit sermone simplici, ut quorum vitam sectabatur, dicendi quoque exprimeret characterem* (*De Viris illustr.*, *XXII*). Ce jugement de saint Jérôme a fait considérer Hégésippe comme le premier des historiens de l'Eglise, et, en quelque sorte, comme le continuateur des Actes des Apôtres. Il est néanmoins facile de voir, en examinant les fragments des *Mémoires*, que les préoccupations apologétiques et polémiques de l'auteur dominent souvent, d'une façon inconsciente, il est vrai, le point de vue strictement historique. On peut même supposer que le cinquième et dernier livre, qu'Eusèbe cite presque exclusivement, renfermait surtout les renseignements historiques ; les quatre autres étant peut-être consacrés aux vues particulières et théologiques de l'auteur, à ce qu'Eusèbe appelle son ἰδία γνώμη. Les *Mémoires* d'Hégésippe, malgré l'importance que leur attribue Eusèbe, ont été fort peu répandus dans l'antiquité chrétienne. Clément d'Alexandrie et Sozomène les ont peut-être connus, mais il est rare que les Pères de l'Eglise en aient lu plus long que les fragments conservés par Eusèbe. Au sixième siècle cependant, l'évêque monophysite Etienne Gobar avait entre les mains le texte d'Hégésippe, et Photius (*Biblioth.*, *cod.* 232) nous en a rapporté, grâce à lui, un passage important (voyez l'article *Canon du Nouveau Testament*). Enfin la bibliothèque du couvent de Saint-Jean à Patmos possédait encore au seizième siècle un mss des

Mémoires d'Hégésippe, dont on n'a plus retrouvé de traces. — L'œuvre d'Hégésippe est donc perdue, sauf un petit nombre de fragments dont nous devons la conservation à Eusèbe. On les trouvera dans son *Histoire ecclésiastique*, aux endroits suivants : II, 23. 3-19 ; III, 11 ; 12 ; 16 ; 19, 20 ; 32, 2-8 ; IV, 8, 2 ; 22, 1-8. Ajoutons le passage d'Etienne Gobar, cité par Photius, *Biblioth.*, *cod.* 232, p. 288 de l'édition Bekker, et une courte mention dans *Eclogæ ecclesiasticæ historiæ ex codice sæc. XIV, Parisiensi ed. Joan. Cramer in Anecdotis græcis*, vol. II, Oxon., 1839, p. 88. Ces quelques fragments, malgré leur brièveté, sont de la plus grande valeur pour l'histoire de l'Eglise aux deux premiers siècles, car on sait combien sont rares, sur cette époque, les témoignages d'auteurs contemporains. Hégésippe nous donne d'abord quelques détails sur les Eglises de Palestine et s'occupe avec un intérêt tout spécial de la famille de Jésus, qui fournit aux Eglises des conducteurs et des martyrs jusqu'à l'époque de Trajan. La description de Jacques, frère du Seigneur, avec l'histoire de son martyre, est, à la vérité, empreinte d'une couleur légendaire bien caractérisée, et l'on ne peut accueillir qu'avec réserve le témoignage d'Hégésippe sur l'origine des hérésies dans l'Eglise, et leur parenté avec sept hérésies juives purement imaginaires. Mais ce que nous apprenons avec intérêt, c'est l'existence jusqu'au deuxième siècle de proches parents de Jésus, assez influents dans les Eglises de Palestine pour qu'Hégésippe leur prêtât une autorité suprême, et comme un reflet de la royauté davidique et du sacerdoce souverain. Hégésippe voyait dans cette autorité héréditaire de la famille de Jésus une garantie permanente d'orthodoxie. La disparition de cette sainte dynastie était, à ses yeux, le signal de la décadence de l'Eglise et de l'invasion des hérésies. C'est ainsi qu'il s'expliquait l'agitation gnostique qui régnait autour de lui, en Orient. Il trouva en Occident le plus grand contraste avec ces troubles religieux, et il raconte comment, lors de son voyage, il rencontra plusieurs évêques, dont l'enseignement était de tous points unanime. L'ordre qu'il put constater dans les Eglises de Corinthe et de Rome l'édifia extrêmement. En effet, l'harmonie, un instant troublée à Corinthe, avait été rétablie par la lettre et l'autorité de Clément de Rome. Quant à la capitale de l'empire, elle devenait de plus en plus la métropole du monde chrétien. Hégésippe put y voir une Eglise puissamment organisée et prête à résister aux ennemis intérieurs, comme à ceux du dehors. C'est à ce point de vue que le témoignage d'Hégésippe est fort intéressant, et peut nous éclairer sur sa position théologique.— On a beaucoup discuté cette dernière question. Des théologiens de l'école de Tubingue ont voulu faire d'Hégésippe un judaïsant ennemi de saint Paul, voire même un ébionite irréconciliable (voyez Schwegler, *Nachapost. Zeitalter*, I, p. 342 ; Baur, *Gesch. des Christenth. in den drei erst. Jahrh.*, p. 77); et, en effet, la citation d'Etienne Gobar paraîtrait indiquer une polémique assez vive contre l'apôtre, mais alors comment expliquer la satisfaction éprouvée par Hégésippe lors de son séjour à Corinthe, dans une Eglise qui devait, plus que toute autre, rester fidèle à l'enseignement

de son fondateur ? Ce qui l'explique, mieux que toute autre chose, c'est l'état de l'Eglise chrétienne au deuxième siècle, et le témoignage d'Hégésippe vient ici s'ajouter à ceux de Clément, de Denys de Corinthe et d'Ignace d'Antioche. Le souffle puissant qui avait animé les apôtres n'inspirait plus leurs successeurs. A l'ardente prédication de saint Paul, aux luttes si vives de la liberté chrétienne contre le formalisme de la loi, avait succédé la froide morale et la théologie déjà subtile des Pères apostoliques. C'est de cette décadence religieuse que sortit l'Eglise catholique, favorisée dans ses premiers développements par la timidité des croyances et par les besoins d'ordre et d'uniformité qui se faisaient sentir dans le monde chrétien occidental. C'est ce qui explique pourquoi Hégésippe malgré ses traditions juives pouvait se trouver à l'aise au milieu des Eglises de Corinthe et de Rome. L'Evangile était devenu une loi nouvelle qui remplaçait, en l'absorbant, la loi mosaïque, et l'ancienne alliance était entourée d'un respect d'autant plus grand qu'on y cherchait la justification de toutes les institutions propres à maintenir l'Eglise dans la saine doctrine. On ne peut donc plus parler, à l'époque d'Hégésippe, d'antithèse entre les judéo-chrétiens et les disciples de saint Paul. La conciliation, si l'on doit se servir de ce mot, s'est opérée sans effort, par l'abaissement universel du niveau religieux dès la seconde génération chrétienne, car Hégésippe n'est rien moins qu'un esprit élevé. Il est de son siècle, il en a toute la faiblesse religieuse et tous les naïfs préjugés. Aussi l'histoire de l'Eglise doit-elle très-peu à son témoignage direct, qu'il faudra toujours accueillir avec réserve. Mais son témoignage indirect sera toujours d'autant plus précieux à recueillir, qu'en nous montrant sous son vrai jour l'état des esprits moyens, de la foule des chrétiens du deuxième siècle, il éclaircit sur un point capital la question si délicate des origines de l'Eglise catholique. — Sources : Les fragments d'Hégésippe ont été publiés par le P. Halloix, *Vitæ scriptorum eccles. orientalis*, Duaci, 1633, t. II, p. 697 ss. ; Grabe, *Spicilegium SS. Patrum sæc. II*, Oxoniæ (1698), t. II, p. 203; Routh, *Reliquiæ sacræ*, Oxon., 1846, éd. II ; vol. I, p. 205. Le texte le plus complet a été publié par M. Hilgenfeld, *Hegesippus*, (Zeitschr. f. wissensch. Theol., 1876, II, p. 177 ; et 1878, III, p. 194). Jo. Ens, *In Hegesippi testimonium de Ecclesia virgine*, Traj. ad Rh., 1721; C. Allemand-Lavigerie, *De Hegesippo, disquisitionem prop. Facult. litt. Paris.*, 1850 ; Weizsæcker, dans la *Real-Encycl.* de Herzog; Th. Jess, *Hegesippos nach seiner kircheng. Bedeutung* (Zeitschr. f. histor. Theol., 1865, I); Noesgen, *Der kirchliche Standpunkt Hegesipp's* (Zeitschr. f. wissensch. Theol., 1877, II) ; H. Dannreuther, *Du témoignage d'H. sur l'Egl. chrét.*, Nancy, 1878. H. DANNREUTHER.

HÉGÉSIPPE (Le Pseudo-). Une compilation latine en cinq livres, faite vers le sixième siècle, d'après la *Guerre des Juifs* de Josèphe, eut au moyen âge une grande célébrité sous le nom d'*Hégésippe* ou *Egésippe*. On croyait y voir les *Mémoires* presque contemporains des Apôtres qu'Eusèbe avait cités avec tant d'honneur, et l'on attribuait à saint Ambroise la traduction du deuxième livre, sinon de l'ouvrage

tout entier. Bourdaloue, malgré son érudition, y fut trompé (voyez son *Sermon pour le lundi de la quatrième semaine du Carême*, éd. de Versailles, 1812, III, p. 256). Le Pseudo-Hégésippe fut souvent imprimé. La 1re éd., par Lefèvre d'Etaples, est de Paris, 1510, in-f°. Jean Millet de Saint-Amour en donna une traduction française, Paris, 1551, in-4°. Enfin, la dernière éd. a été publiée en Allemagne : *Hegesippus, qui dicitur Egesippus, de bello Iudaïco ope codicis Cassell. recogn.*, ed. C. F. Weber, Marbourg, 1864. — Sources : Mabillon, *Museum italicum*, t. I, p. 13; Par. 1723; Gence, *Index des œuvres de Bourdaloue*, Versailles, 1812.

HEIDEGGER (Jean-Henri), théologien réformé, dont la famille, originaire de Nuremberg, mais établie à Zurich dès le commencement du seizième siècle, donna à sa patrie adoptive un grand nombre de citoyens utiles (cf. Leu, t. X, p. 25-34, et supplém., t. III, p. 70-79), naquit à Bærentschweil (canton de Zurich), où son père était pasteur, le 1er juillet 1633, et étudia la théologie à Zurich, puis à Marbourg et enfin à Heidelberg ; son compatriote, l'illustre orientaliste Jean-Henri Hottinger, le retint dans cette dernière ville, en lui procurant l'enseignement de la langue hébraïque, auquel il joignit celui de la philosophie et de la littérature latine ; professeur de dogmatique et d'histoire ecclésiastique à l'académie de Steinfurt (Westphalie) de 1659 à 1665, Heidegger fut contraint par la guerre de se retirer à Zurich, où il fut de suite nommé professeur de morale, puis de théologie en 1667, en remplacement de J.-H. Hottinger. Les appels les plus honorables, tels que ceux de Leyde pour succéder à Coccejus, et à Groningue en place de Jaq. Alting, ne purent le décider à quitter de nouveau sa patrie, où il enseigna avec un grand succès et exerça une légitime influence jusqu'à sa mort (18 janvier 1698). Néanmoins sa position n'y fut point facile ; théologien sérieux, savant et pacifique, il fut constamment en butte aux attaques haineuses de collègnes envieux et d'une orthodoxie farouche. Orthodoxe lui-même et d'accord avec la grande majorité des théologiens de Bâle et de Zurich sur la nécessité d'opposer une digue aux progrès de la théologie plus libre de l'école de Saumur, Heidegger, si sérieux et si pondéré, chercha à rendre aussi doux que possible le formulaire dogmatique qui se préparait en Suisse, et, soutenu par les deux Wettstein de Bâle, les deux Schweizer (Suicer) de Zurich, Fr. Turretin, Mestrezat et Tronchin de Genève, il obtint après bien des luttes que la condamnation ne s'étendît pas à d'autres tendances théologiques que Saumur, notamment pas à la philosophie cartésienne et à la théologie de Coccejus, fort attaquées, mais qu'il estimait beaucoup. Malgré ses répugnances, Heidegger dut consentir à rédiger le premier projet de la célèbre règle de doctrine qui, sous le titre de *Formula Consensus ecclesiarum Helveticarum Reformatarum circa doctrinam de gratia universali et connexa alia nonnulla capita*, fut adoptée officiellement dès 1675 par les Etats de Zurich, Berne, Bâle et Schaffhouse ; ce dernier document symbolique de la théologie réformée en Suisse par lequel étaient réprouvées spécialement les doctrines d'Amyraut

sur la grâce universelle, de La Place sur l'imputation médiate du péché d'Adam et les théories critiques de Cappel sur le texte de l'Ancien Testament, devait amener bien vite, et Heidegger le pressentait, plus de division que d'union. Il faut dire à la décharge de Heidegger (après les patientes investigations d'Alex. Schweizer, *Die protestantischen Centraldogmen*, t. II, 1856, p. 439, etc.), que ce monument de l'orthodoxie la plus stricte et d'un dogmatisme fort étroit, auquel son nom est resté attaché, fut sensiblement modifié et aggravé par les autres théologiens zurichois et qu'il ne peut ainsi caractériser d'une manière absolue la personnalité et la tendance de son premier rédacteur.— Comme écrivain fécond et solide, Heidegger occupe une place distinguée dans la théologie dogmatique du dix-septième siècle, spécialement par ses nombreux ouvrages de controverse contre les catholiques (entre autres : *De fide decretorum Concilii Tridentini quæstiones theologicæ*, 1665, fort développé sous le titre de *Anatome Concilii Tridentini*, 1677, 2 vol. in-4°, et de *Tumulus Concilii Tridentini*, 1690, 2 vol. in-4°; *Historia papatus*, Amst., 1684, 4°), par ses nombreuses dissertations spéciales (*Dissertationum selectarum, theologiam dogmaticam, historicam et moralem illustrantium, Pars I-IV*, 1675-97, 4 vol. in-4°), et surtout son grand ouvrage d'ensemble (*Corpus theologiæ christianæ*, 1790, 2 vol. in-f°), publié après sa mort par J.-H. Schweizer, ouvrage dont il avait déjà lui-même publié un résumé sous le titre de *Medulla theologiæ christ.* (1696, in-4°), et un abrégé encore plus concis sous celui de *Medulla medullæ theologiæ christ.* (1697, in-8°), et auquel il faut joindre ses *Ethicæ christianæ elementa, cum annotat. ed. per J. Curicke* (Francf., 1711, in-8°).— Dans les discussions intestines des Eglises protestantes, Heidegger prit toujours une position conciliante (*Demonstratio de Augustanæ confessionis cum fide Ref. consensu*, 1664; *Manuductio in viam concordiæ Protestantium ecclesiasticæ*, 1686); il s'éleva cependant contre les exagérations du piétisme (*Von der Unvollkommenheit der Wiedergeburt*, 1692). Sa large charité évangélique se montra tout particulièrement dans la part active qu'il prit aux efforts nombreux tentés en Suisse pour venir en aide aux persécutés de Hongrie, des vallées vaudoises et de France, et à l'hospitalité si largement accordée par la Suisse protestante et spécialement par Zurich aux innombrables réfugiés protestants.— Nous relèverons encore les solides connaissances bibliques dont Heidegger fit preuve dans son *Historia patriarcharum* (Amst. 1667-74, 2 vol. in-4°), et dans ses *Exercitationes Biblicæ, quibus libri aliquot tum Vet. tum N. Test. illustrantur* (1699, 2 vol. in-4°), recueil de dissertations détachées, dont il n'eut pas temps de faire un ouvrage d'ensemble, dont le IIe volume est essentiellement exégétique, mais dont le premier, bien plus important (et qui se trouve souvent à part, sous le titre : *Exercitationes Biblicæ, Capelli, Simonis, Spinosæ et aliorum, sive aberrationibus sive fraudibus oppositæ; accedunt Historia vitæ Heideggeri*, Tig., 1700, in-4°) traite des principaux points de la critique biblique; l'auteur y revendique avec habileté et érudition toutes les données de l'orthodoxie traditionnelle en face de la critique nouvelle, et en entrant plus que les auteurs

contemporains dans l'examen détaillé des arguments des novateurs. Il avait publié précédemment une brève introduction analytique à la Bible, qui eut beaucoup de succès sous sa forme concise et pratique (*Enchiridion biblicum hieromnemonicon*, 1680, in-8°). — Sources : *Historia vitæ J.-H. Heideggeri* (autobiographie publiée avec un appendice sur sa mort, par J.-C. Hofmeister), Tiguri, 1698, in-4° (et jointe souvent après coup au premier volume des *Exercitationes biblicæ*, dont nous avons parlé). Heidegger a laissé en manuscrit (à la Bibl. de Zurich) un récit fort instructif et beaucoup plus détaillé des controverses personnelles dans lesquelles il fut engagé à Zurich. Voyez en outre, Nicéron, *Mémoires*, XVII; Leu, *Schweizer Lexicon*, X, 28, et *Supplement*, de Holzhalb, III, 77; L. Meister, *Berühmte Zürcher*, II, Bâle, 1782, 32-71; Zimmermann, *Die Zürcher Kirche*, Zurich, 1878, 256; et surtout A. Schweizer, dans l'*Encyklopædie* de Herzog, V, 652-8. — D'une autre branche de la même famille est issu Jean-Conrad Heidegger (1710-78), un des principaux magistrats de Zurich au dix-septième siècle, homme d'Etat distingué, auquel sa patrie doit un grand nombre d'améliorations utiles, et auquel la belle bibliothèque de la ville de Zurich (dans la Wasserkirche) garde une reconnaissance méritée. A. Bernus.

HEIDELBERG. Voyez *Universités allemandes*.

HEIDELBERG (Catéchisme de), soit *Catéchisme du Palatinat*, ou *palatin*. Ce célèbre catéchisme, le plus universel et le plus populaire des livres symboliques de l'Eglise réformée, fut composé à la demande de l'électeur palatin Frédéric III, justement surnommé *le Pieux*. Au moment de l'avènement de ce prince au trône (1559), l'Eglise du Palatinat, gagnée depuis 1546 à la Réforme, était divisée et troublée par les disputes des divers partis luthérien, mélanchthonien, calviniste et zwinglien; le surintendant général Hesshusen, luthérien exclusif, venait d'excommunier un ecclésiastique zwinglien, le diacre Klebitz. Frédéric III, qui tenait à achever l'œuvre de la Réforme, s'efforça d'abord de rétablir la paix dans l'Eglise en congédiant à la fois Hesshusen et Klebitz, et en suivant une voie moyenne entre les partis extrêmes. L'intolérance des luthériens le poussa néanmoins toujours plus du côté des réformés. A la suite d'une dispute publique sur l'Eucharistie (juin 1560), il se décida en faveur des vues de Mélanchthon et de Calvin, et chargea deux jeunes docteurs de cette tendance qu'il avait appelés à l'université de Heidelberg de composer un catéchisme qui pût être placé à la base de l'instruction religieuse donnée dans ses Etats. L'un de ces théologiens, Zacharie Beer (*Ursinus*), de Breslau (1534-1583), était remarquable surtout comme savant et comme docteur; l'autre, Gaspard von der Olewig (*Olevianus*), de Trèves (1536-1585), était plus distingué comme homme d'Eglise et comme prédicateur; l'un et l'autre étaient amis des réformateurs génevois et zuricois, et si le premier avait été quelque temps élève de Mélanchthon, le second était positivement disciple de Calvin. Ils utilisèrent naturellement les catéchismes antérieurs de Calvin, de Lasky et de Bullinger. Ursinus fit en latin deux projets qu'Olevianus

refondit dans une traduction allemande. L'ouvrage définitif porte à la fois l'empreinte de la précision didactique du premier auteur, et de l'onction pathétique du second. — Après avoir fait lui-même quelques corrections à ce catéchisme, Frédéric III le soumit, en décembre 1562, au jugement d'un synode général qu'il avait réuni à Heidelberg. Revêtu de l'approbation de cette assemblée et muni d'une courte préface de l'électeur, l'ouvrage parut en allemand au commencement de 1563, chez J. Mayer à Heidelberg, sous ce titre : *Catéchisme ou Instruction chrétienne, telle qu'elle est donnée dans les églises et les écoles du Palatinat électoral.* La même année vit encore éclore une traduction latine du catéchisme, œuvre de Josué Lagus et de Lambert Pithopœus, et deux nouvelles éditions allemandes, dans lesquelles Frédéric III fit insérer par ses théologiens, ou inséra lui-même de sa propre main, sous une forme d'abord plus concise, et ensuite plus développée, une nouvelle *Question* 80, qui dénonçait la messe romaine comme une négation du sacrifice unique de Christ et comme une idolâtrie maudite. Cette addition polémique, qui nous paraît aujourd'hui assez malheureuse, avait été provoquée par les anathèmes du concile de Trente (dont la dernière séance eut lieu le 4 décembre 1563). — Le catéchisme de Heidelberg fut violemment attaqué, dès son apparition, et même avant, soit par les jésuites, soit aussi par les docteurs luthériens (Hesshusius, Flacius, Brentius, Andreæ, Albertus, Balduinus, etc.), et par les princes allemands qui suivaient leur drapeau (le margrave Charles II de Bade, le duc Christophe de Wurtemberg, le comte palatin Wolfgang de Deux-Ponts, etc.). L'électeur Frédéric III, accusé de sortir des limites de la confession d'Augsbourg, et menacé d'être exclu de la paix de l'Empire, s'enhardit néanmoins à paraître en personne à la diète d'Augsbourg (1566), et il y défendit ses croyances avec tant de candeur que les princes luthériens, ses adversaires, se virent obligés, malgré eux, d'admirer sa piété et de tolérer son catéchisme. En 1576, le successeur de Frédéric, Louis VI, exila les auteurs du catéchisme de Heidelberg, et le remplaça par le catéchisme de Luther et par la Formule de Concorde. Mais en 1583, le second fils de Frédéric, Jean-Casimir, rétablit le catéchisme de son père. Aux vicissitudes de la guerre de Trente ans, qui se terminèrent, en 1648, par la reconnaissance distincte de l'Eglise réformée, succédèrent, en 1685, l'avènement de la maison catholique de Neubourg et les épreuves d'une double invasion française. Les jésuites rouvrirent le feu contre le catéchisme de Heidelberg, qui fut défendu par Lenfant, alors chapelain de la veuve de l'électeur palatin. En 1719, l'électeur Charles-Philippe finit par interdire l'usage de ce livre, mais les pasteurs réformés réussirent à le faire de nouveau autoriser. Tombé quelque peu en désuétude au dix-huitième siècle, sous l'influence du rationalisme, le catéchisme palatin fut remis en honneur par le réveil orthodoxe du dix-neuvième siècle ; mais, dans le grand-duché de Bade même, il a été remplacé, à la suite de l'union des deux confessions protestantes, par un manuel dans lequel on a essayé de le fondre avec celui de Luther. — L'influence

du catéchisme de Heidelberg s'étendit, du reste, de bonne heure, bien au delà des limites de son pays natal. Peu après sa publication, il fut adopté par toutes les Eglises réformées de l'Allemagne (Frise orientale, Juliers, Clèves, Berg, Wupperthal, Brême, Hesse-Cassel, Anhalt, Brandebourg, Prusse orientale et occidentale, villes libres impériales), par celles de Hongrie et de Pologne, par celles de plusieurs cantons suisses (Saint-Gall, Schaffhouse, Berne, Neuchâtel, Vaud), et surtout (dès le synode de 1568) par celle de Hollande. Le synode général de Dordrecht (1619), qui comptait dans son sein des délégués de l'Allemagne, de la Suisse et de l'Angleterre, l'honora, à l'unanimité, de sa sanction formelle. En Amérique, il fut, dès le commencement, et il est resté jusqu'à ce jour le catéchisme des Eglises réformées hollandaise et allemande; en 1870, son usage a été autorisé aussi dans l'Eglise presbytérienne des Etats-Unis. C'est peut-être dans le Nouveau-Monde que le catéchisme de Heidelberg a le mieux réussi à conserver son ancien prestige; c'est en tous cas là que le jubilé triséculaire de sa publication a été célébré, en 1863, avec le plus d'enthousiasme et d'éclat. — Le catéchisme de Heidelberg a été traduit dans toutes les langues de l'Europe et dans plusieurs de celles de l'Asie. La version latine publiée en 1563 est loin d'être à la hauteur du texte allemand, et elle a, par conséquent, été plusieurs fois revisée. Signalons aussi trois traductions différentes en hollandais (Emden, 1563, etc.), trois ou quatre recensions anglaises (Edimb., 1591; Oxf., 1591; et en Amérique 1771 et 1863), une version grecque (Heidelb., 1597), et d'autres éditions en hébreu, en arabe, en polonais, en magyar, en tchèque, en français, en italien, en espagnol, en grec moderne, en singalais, en persan, en malais, etc. Dans les Eglises réformées du Palatinat, de la Hollande, de l'Amérique, etc., on lisait, chaque dimanche matin, avant le sermon, le sommaire du catéchisme ou l'une des dix *lections* dans lesquelles on l'avait divisé; ou bien l'on prêchait chaque dimanche après-midi, sur l'une des cinquante-deux *sections* dans lesquelles l'édition latine de 1566 l'avait découpé. Les professeurs de théologie mettaient aussi le catéchisme palatin à la base de leurs cours académiques. De là, à l'entour de ce livre, toute une bibliothèque de paraphrases, de commentaires, de sermons, de réfutations et d'apologies. — Le catéchisme de Heidelberg est construit à peu près sur le même plan que l'épître aux Romains. Après une courte introduction, il traite successivement : 1° Du péché et de la misère de l'homme; 2° De la rédemption par Jésus-Christ; 3° De la reconnaissance du racheté, ou de la vie chrétienne. La seconde de ces parties, qui est la plus étendue, contient une explication du Symbole apostolique, sous les trois chefs du Père, du Fils et du Saint Esprit; la doctrine des sacrements y est également incorporée. La troisième partie donne une exposition du Décalogue et de l'Oraison dominicale. Les passages bibliques allégués à l'appui de l'enseignement du catéchisme sont indiqués en marge. L'ouvrage est divisé en cent vingt-neuf questions et réponses : c'est l'expérience religieuse du fidèle qui s'exprime dans les paroles mises dans la bouche du

catéchumène. La plupart de ces réponses étant un peu au-dessus de la portée de l'enfance, il fut fait, dès 1585, un abrégé du livre à l'usage des commençants, mais ce *Petit* catéchisme de Heidelberg n'a jamais eu dans l'Eglise réformée le même crédit que le *Grand*. — On a pu dire avec raison du catéchisme de Heidelberg qu'il était « l'une des institutions de l'Eglise réformée. » Il lui a servi, en effet, à la fois de symbole de doctrine, de manuel d'enseignement et de livre de piété. De l'aveu général des hommes compétents, c'est une œuvre magistrale, monument achevé de l'époque de création religieuse qui lui a donné naissance. La doctrine du catéchisme est naturellement celle de l'orthodoxie réformée, mais dépouillée des duretés et des subtilités de l'école. Bien que ses deux auteurs fussent strictement calvinistes, le catéchisme lui-même ne parle, ni de rédemption limitée, ni de prédestination à la mort, et sur l'article de la cène, il se rapproche des vues zwingliennes. S'adressant, en effet, au cœur de l'enfant plus encore qu'à son intelligence, il s'efforce toujours de lui présenter le dogme en action, et en quelque sorte sous forme de vie. Le christianisme y apparaît, avant tout, comme un don gratuit et inaltérable que Dieu a fait à l'homme pécheur, et auquel le croyant répond par une reconnaissante et joyeuse confiance. Quant à la forme du catéchisme, elle réunit, de la manière la plus heureuse, les qualités les plus opposées en apparence : la lucidité et l'intimité, la sobriété et la cordialité, une vigueur imposante et une insinuante douceur, la profondeur qui captive l'esprit cultivé et la naïveté qui saisit l'homme du peuple. Tous ces mérites ont fait du catéchisme de Heidelberg une œuvre classique, qui n'a point encore été dépassée dans son genre, et qui conserve encore, dans bien des lieux, une bonne partie de son ancien empire. — Sources : 1° Les collections générales d'écrits symboliques, surtout celles de Niemeyer (Lips., 1840), Heppe (Elberf., 1860) et Ph. Schaff (New-York, 1877). — 2° Editions spéciales du catéchisme : A. Wolters, *Der Heidelberger Katechismus in seiner ursprünglichen Gestalt, herausg. nebst der Geschichte seines Textes im Jahre* 1563, Bonn, 1864 (fac-simile de la première éd.); Ph. Schaff, *Der Heid. Katech. nach der ersten Ausgabe v.* 1563 *revisirt und mit kritischen Anmerkungen, sowie einer Geschichte u. Charakteristik des Kat. versehen*, Philad., 1863, 1866; J. W. Nevin, etc. *The Heidelberg Catechism, in German, Latin and English, with an Historical Introduction*, New-York, 1863. — 3° Commentaires (traités ou sermons) sur le catéchisme. Ils sont très nombreux, spécialement en allemand et en hollandais. Le premier et le meilleur est celui de Zach. Ursinus, *Corpus doctrinæ orthodoxæ*, etc., Heid., 1591, souvent réédité, et traduit, de plus, en allemand, hollandais et anglais. On cite aussi les commentaires de Coccejus (1671), d'Outrein (1719), Lampe (1721), Stæhelin (1724), van Alpen (1800), celui d'Alting, publié par Lewald (1841), et parmi les ouvrages plus récents : K. Sudhoff, *Theol. Handbuch zur Ausleg. des Heid. Catechismus*, Francf., 1862; G. W. Bethune, *Expository Lectures on the Heid. Catech.*, New-York, 1864, 2 vol. (avec une bibliographie complète du sujet);

Herm. Dalton, *Immanuel : Der Heid. Kat. ... erklärt und an's Herz gelegt*, Wiesbad., 1870. — 4° Les ouvrages sur l'histoire ecclésiastique du Palatinat, de H. Alting (Francf., 1701), B. G. Struve (Francf., 1721), D. L. Wundt (Heid., 1798), Hæusser (Heid., 1845), Vierordt (Carlsr., 1847). — 5° Monographies : Jaq. Lenfant, *L'innocence du Cat. de Heidelb.*, Heid., 1688, 1723; J. Chr. Köcher, *Katechetische Gesch. der Ref. Kirche, sonderlich der Schicksale des Heid. Katechismi*, Iéna, 1756; H. S. van Alpen, *Gesch. u. Literatur des Heid. Katech.*, Francf., 1800, 3 vol.; Augusti, *Hist.-Krit. Einleitung in die beiden Haupt-Katechismen der ev. Kirche*, Elberf., 1824; D. Seisen, *Gesch. der Reformat. zu Heidelberg... bis zur Abfass. des Heid. Katech.*, Heidelb., 1846; J. W. Nevin, *History and Genius of the Heid. Catech.*, Chambersburg, Pa., 1847; K. Sudhoff, *C. Olevianus u. Z. Ursinus*, Elb., 1857; H. Champendal, *Examen critique des Catéch. de Luther, Calvin, Heidelberg, Osterwald et Saurin*, Gen., 1858; G. D. J. Schotel, *Hist. de l'origine, de l'introd. et des destinées du C. de H.* (en hollandais), Amst., 1863; *Stud. u. Kritiken*, 1863 (essais de Plitt, de Sack et d'Ullmann), 1867 (essais de Wolters et de Trechsel); *Tercentenary Monument; in Commemoration of the 300th Anniversary of the H. C.*, Chambersburg and Philadelphia, 1863 (vingt essais de théologiens européens et américains); Dœdes, *De Heid. Catech. in zijne eerste Levensjahren 1563-67; historische en bibliografische Nalezing met 26 Facsimiles*, Utrecht, 1867. F. CHAPONNIÈRE.

HEINECCIUS (Jean-Michel) [1674-1722], pasteur luthérien à Goslar et à Halle, cultiva avec distinction l'histoire de l'Eglise. Son principal ouvrage : *Tableau de l'Eglise grecque ancienne et moderne* (Leipzig, 1711), est la première exposition complète et bien ordonnée de la doctrine, de l'organisation, du culte et de la vie religieuse des chrétiens du rite grec. La partie consacrée à l'ancienne Eglise et à la patristique a moins de valeur. Outre ses nombreuses monographies historiques sur la ville de Goslar, la maison de Brandebourg, la paix d'Osnabrück, etc., nous citerons le mémoire que Heineccius publia sous le titre d'*Examen des prétendus nouveaux prophètes* (Halle, 1715), dans lequel il combat les idées exaltées des *inspirés* qui, après la guerre des Cévennes, s'étaient établis à Halle où ils cherchaient à fortifier leur secte.

HELBON [Khèlebon], localité célèbre par le vin qu'elle produisait (Ezéch. XXVII, 18; LXX, οἶνος ἐκ Χελβών), et qui figure parmi les objets de commerce des habitants de Tyr. C'est sans contredit la vieille ville de Χαλυβών en Syrie, chef-lieu de la province de Chalybonitis (Ptolém., 5, 15), dans le voisinage de laquelle croissait un vin très apprécié par les anciens rois de Perse (Strabon, 15, 735; cf. Bochard, *Hieroz.*, I, 543). On a confondu à tort Helbon avec Alep que Ptolémée désigne sous le nom de Bérée (Βέῤῥοια ou Βέροια).

HÉLÈNE (Sainte), mère de Constantin le Grand, naquit vers 247 d'après Procope; vers 274 d'après d'autres historiens. On n'est pas d'accord sur le lieu de sa naissance. Procope la place à Drépane, village de Bithynie et lui donne des parents pauvres; elle aurait été

fille d'un berger ou d'un aubergiste. Baronius la fait naître en Angleterre soit à York, soit à Colchester (Camalodunum des Romains), petite ville du comté d'Essex, et lui donne des parents illustres. D'autres historiens la font naître dans le diocèse de Trèves. Constance Chlore, officier des gardes prétoriennes et d'une grande naissance, frappé de sa beauté, l'épousa. On a cru à tort qu'elle n'avait pas été sa femme légitime parce que, n'ayant pas apporté de dot à son mari, elle ne jouissait pas des mêmes prérogatives que les autres dames romaines. Constance Chlore, créé César, dut la répudier pour épouser Théodora, fille de Maximien Hercule. Elle vécut alors dans la retraite, probablement à Trèves, jusqu'à ce que son fils Constantin, devenu empereur, lui eût donné sa vraie place à la cour. On ne sait si ce fut avant Constantin, ou après lui qu'elle embrassa la foi chrétienne; mais il semble bien prouvé qu'elle exerça une grande influence sur son fils; elle sut plus d'une fois calmer les emportements de l'empereur; elle lui reprocha amèrement le supplice de Crispus, son petit-fils. Constantin reconnut toujours son autorité, lui donna le titre d'Augusta et fit frapper en son honneur des médailles d'or avec cette inscription : *Providentiæ Augg.* Il lui laissait, paraît-il, la libre disposition de ses trésors, et elle les consacrait à des œuvres de charité. Constantin voulant élever un temple à Jérusalem en souvenir du concile de Nicée, ce fut sa mère qui fit dans ce but le voyage de la Terre-Sainte en 325. Elle fit abattre les restes d'un temple païen élevé sur l'emplacement traditionnel du Saint-Sépulcre et jeter les fondements d'une église chrétienne. C'est en faisant creuser ses fondations que l'impératrice aurait découvert le bois de la *vraie croix* jetée par les Juifs dans une citerne avec celle des deux larrons. Elle l'envoya à Constantin. Aujourd'hui, l'église du Saint-Sépulcre se compose de trois églises bien distinctes : celle du Saint-Sépulcre proprement dite, celle du Calvaire et la troisième appelée l'église de l'Invention de la Croix. Cette troisième est l'église souterraine de Sainte-Hélène (voyez Bovet, *Voy. en Terre-Sainte*, p. 208). L'impératrice bâtit deux autres temples, l'un au jardin des Oliviers, l'autre à Bethléem; ce fut elle qui donna la première l'idée des pèlerinages en Terre-Sainte. En 327, elle retourna auprès de son fils à Nicomédie, où elle mourut. D'après les historiens latins, son corps fut porté à Rome et mis dans le tombeau des empereurs. Il serait aujourd'hui enfermé dans un tombeau de porphyre dans l'église *Ara Cœli* sur le Capitole. D'après les historiens grecs, au contraire, le corps aurait été inhumé à Constantinople, et les Vénitiens affirment qu'après la prise de Constantinople par les Turcs, un chanoine du nom de Ricard, le fit transporter à Venise en 1212. Enfin les moines de l'abbaye de Hautvilliers, dans le diocèse de Reims, sont certains qu'un prêtre de leur diocèse, Tergis, a rapporté le corps de Rome au neuvième siècle et l'a déposé dans leur abbaye. L'Eglise catholique célèbre la Sainte-Hélène le 18 août. Le Père Jean Pini (ou Pinius) a publié: *Recherches critiques* sur sainte Hélène, dans les *Acta Sanctorum*. Elles y sont accompagnées de sa vie par Alman,

moine de l'abbaye de Hautvilliers, de l'histoire de la translation de son corps à Hautvilliers, et d'un recueil de ses miracles. Flodoard a aussi écrit l'histoire de la translation de cette sainte à Hautvilliers.

EDM. STAPFER.

HÉLI [Éli, Ἠλί], souverain sacrificateur, de la famille d'Ithamar (1 Chron. XXIV, 6; cf. Josèphe, *Antiq.*, 8, 1. 3). succéda à Abdon, et eut pour successeur Samuel, qui fut élevé sous sa direction (1 Sam. I, 9 ss.). Il fut pendant quarante ans (d'après les LXX seulement vingt ans) juge en Israël, et résidait en cette qualité à Silo (1 Sam. II, 11; III, 1). Les abominations dont se rendirent coupables ses fils, vis-à-vis desquels il montra une indulgence impardonnable (1 Sam. II, 22), indisposèrent les Israélites contre lui. La nouvelle que deux de ses fils avaient péri dans un combat contre les Philistins amena sa mort soudaine (1 Sam. IV, 11 ss.).

HÉLIODORE, trésorier et premier ministre de Séleucus Philopator, roi de Syrie, fut envoyé par ce prince à Jérusalem pour enlever les trésors que l'on disait être dans le temple. Le livre des Machabées raconte (2 Mach. III, 7 ss.) qu'il fut renversé dans le temple par une apparition miraculeuse, au moment où il allait exécuter les ordres de son maître, et que Dieu ne lui fit grâce qu'en faveur de la prière d'Onias le grand-prêtre. Héliodore offrit alors un sacrifice à Jéhova et s'en retourna vers son maître à qui il raconta ce qui était arrivé. Le silence de Josèphe permet de supposer que tout ce récit ne repose que sur une fable. — Voyez Wernsdorf, *De fide histor. libr. Macc.*, p. 89.

HÉLIOGABALE ou Elagabale (*Varius Antonius Bassianus*), empereur romain, régna de 219 à 222 après Jésus-Christ. Il était né à Antioche en 204, et était fils de Julia Soœmias ou Semiamied. Il eut pour père soit l'époux de sa mère le sénateur romain Varius Marcellus, soit plutôt l'empereur Caracalla, dont Julia Soœmias était la nièce. Il s'appela d'abord Varius Avitus Bassianus et fut secrètement élevé par son aïeule maternelle Julia Mœsa. Placé par elle, à l'âge de cinq ans, dans le temple du Soleil à Émèse, ville de l'intérieur de la Syrie, il fut à treize ans sacré dans cette ville grand-prêtre du dieu et prit le nom d'Héliogabale, forme grecque du mot syriaque Elagabale (El gebal) dieu de la montagne et par extension Dieu du soleil. On a proposé aussi l'étymologie: *El* Dieu et *Gabal* former, le dieu qui forme, qui crée, c'est-à-dire le soleil. Son culte voluptueux et sanguinaire consistait en danses exécutées par des femmes autour de l'autel au son des cymbales et des tambourins, et en sacrifices humains, surtout en sacrifices de jeunes garçons dont on interrogeait les entrailles. Le jeune prêtre du soleil sut se faire aimer des troupes romaines qui hivernaient à Emèse. L'empereur Macrin, le meurtrier de Caracalla, s'était au contraire fait détester pour sa sévérité. Julia Mœsa présenta Héliogabale aux soldats comme le fils de Caracalla qu'ils regrettaient. Il fut proclamé empereur, marcha contre Macrin qu'il battit à Antioche et partit pour Rome, promettant au Sénat de prendre Antonin le Pieux pour modèle; mais les espérances qu'il

avait données s'évanouirent bientôt, et ce Syrien, cet empereur de quinze ans, devait donner le spectacle des vices les plus monstrueux, et laisser une mémoire odieuse. Son voyage pour se rendre à Rome dura plusieurs mois; il donna des fêtes tout le long du chemin et passa l'hiver à Nicomédie. Arrivé enfin dans la capitale de l'empire, il fit élever sur le mont Palatin un temple magnifique au dieu Elagabale et fit venir d'Emèse une pierre noire qui était l'image même du dieu. Elle était traînée par six chevaux blancs, et son chemin était couvert de poussière d'or. Une grande fête consacra le mariage du dieu du soleil avec Astarté (la lune). Héliogabale se fit circoncire et interdit par une loi la viande de porc. Les chrétiens ne furent point persécutés sous son règne. Il n'était point partisan de la vieille religion de l'Etat, et son désir de répandre le culte du soleil le rendait tolérant pour les religions venues de l'Orient. Héliogabale fut tué avec sa mère dans une émeute, son corps mutilé fut jeté dans le Tibre et le sénat rendit un décret vouant son nom à une exécration éternelle. Il avait dix-huit ans, et avait régné trois ans neuf mois et quatre jours. La date probable de sa mort est le 10 mars 222. La vie d'Héliogabale a été écrite par Lamprède, et avec plus de détails par Ant. Guevara. Celle-ci a été traduite ou plutôt imitée en français par Allègre. — Voir aussi: *Héliogabale ou Esquisse morale de la dissolution romaine sous les empereurs*, par P. Chaussard, Paris, 1802, in-8°. Les médailles de ce prince sont très rares. EDM. STAPFER.

HELLÉNISTES (Ἑλληνισταί). Après la mort d'Alexandre le Grand, les Grecs se répandirent en Orient et entrèrent en contact avec les peuples de l'Asie Mineure, de la Syrie, de l'Egypte, de la Perse. Les Orientaux, de leur côté, adoptèrent en grand nombre la langue et les coutumes des Grecs; et ceux-ci donnèrent le nom d'hellénistes à ces étrangers qui venaient ainsi se mêler à eux et qui, après deux ou trois générations, se trouvaient plus ou moins *grécisés*. Le mot helléniste est dérivé du verbe ἑλληνίζειν, imiter les Grecs, helléniser. Il s'appliquait surtout aux Juifs *disséminés* (τῆς διασπόρας) qui s'étaient répandus dans l'immense empire macédonien et y avaient fondé des colonies, dont celle d'Alexandrie était la plus florissante. Dans ces colonies, ils mettaient en œuvre leurs étonnantes aptitudes pour le commerce, qui n'avaient pu se développer en Palestine. L'histoire de l'hellénisme se rattache étroitement à l'histoire des origines du christianisme. Car les hellénistes, après avoir adopté la langue et les mœurs grecques, adoptèrent plus ou moins les philosophies de la Grèce, et l'alliance de Moïse et de Platon ne fut pas sans exercer une grande influence sur le développement de la dogmatique chrétienne (voyez les art. *Ecoles juives d'Alexandrie*, *Philon*, etc.). La langue grecque dont ils se servaient et qui était mêlée d'hébraïsmes est connue sous le nom de *langage hellénistique* (voyez ce mot). — Il est parlé trois fois des hellénistes dans le Nouveau Testament. Dans le premier passage (Actes VI, 1), ce terme désigne clairement les Juifs parlant grec et venus s'établir à Jérusalem, par opposition aux Juifs nés en Palestine et qui ne parlaient que le syro-chaldéen. Les

sept diacres dont il est fait mention au verset 5, portent tous des noms grecs et l'un d'eux est spécialement indiqué comme un prosélyte d'Antioche. Le second passage (Actes IX, 29) désigne encore ces Græco-Juifs et cette fois il s'agit de ceux qui n'étaient pas chrétiens. Il est naturel que saint Paul, originaire de l'Asie Mineure et au début de son ministère, s'adressât aux Juifs hellénistes, de préférence aux Juifs palestiniens. Winer fait observer qu'il faisait ainsi l'apprentissage de son ministère parmi les païens. Dans le troisième passage (Actes XI, 20), il n'est plus question des hellénistes, mais des Grecs proprement dits, opposés aux Ἰουδαῖοι du verset 19. Quelques manuscrits portent, du reste, le mot Ἕλληνες. — Voyez sur les hellénistes, Reuss, *Histoire de la Théologie chrétienne au siècle apostolique*, t. I, chap. VII; Winer, *Real Wörterbuch*, et surtout les commentaires du Nouveau Testament sur les passages que nous avons cités. EDM. STAPFER.

HELLÉNISTIQUE (Langage). — « Les Juifs d'Alexandrie, dit Bossuet, (*Hist. Univ.*, I, 8), se firent un grec mêlé d'hébraïsmes qu'on appelle le langage hellénistique; les Septante et tout le Nouveau Testament sont écrits en ce langage. » Cette définition est exacte et la langue hellénistique est la langue dont se servaient les Juifs *grécisés* ou hellénistes (voyez ce mot). Elle commença à se former après la mort d'Alexandre le Grand, quand les Juifs se répandirent dans le monde païen, et y fondèrent des colonies. Celle d'Alexandrie fut la plus nombreuse, et c'est à Alexandrie que fleurit surtout la langue hellénistique. Les seuls documents écrits en cette langue qui nous aient été conservés sont : 1° la traduction de l'Ancien Testament, dite Version des Septante et dans laquelle il ne faut pas oublier de comprendre tous les livres apocryphes ou deutéro-canoniques; 2° les traductions en grec des pseudépigraphes de l'Ancien Testament; 3° les livres du Nouveau Testament. Il ne faut pas compter au nombre des écrivains hellénistiques Josèphe et Philon. Josèphe n'emploie cet idiome particulier que dans un très petit nombre de passages de son ouvrage des *Antiquités juives* et parce qu'il emprunte les expressions dont il se sert à la traduction des LXX. Quant à Philon, il ne l'emploie jamais. Ces deux écrivains étaient versés dans la littérature grecque, et la langue hellénistique était l'idiome populaire des Juifs qui ne connaissaient point les classiques de la Grèce. — On comprend l'intérêt qui s'attache à l'étude de cet idiome. Sa création et son emploi ont coïncidé avec l'apparition des idées chrétiennes. Ce dialecte bizarre, mélange de deux langues si différentes, représentait par son existence même, le contact des deux grandes civilisations antiques, celle de l'Orient et celle de l'Occident; c'était la plus pauvre et la plus incorrecte des langues mise au service d'une foule d'idées nouvelles, les plus abondantes, les plus élevées, les plus riches que le monde eût encore vues. Pour comprendre la formation du langage hellénistique, une étude préliminaire est indispensable, celle du grec qui était parlé dans l'immense empire macédonien à la mort d'Alexandre et de ses successeurs immédiats. La langue d'Homère

subissait précisément alors des modifications importantes. Les dialectes jusque-là parlés dans chaque province venaient de se fondre tous en une seule langue appelée ἡ κοινή ou ἡ ἑλληνικὴ διάλεκτος, le dialecte commun ou hellénique. L'attique y dominait et était devenu la langue de la prose littéraire. En outre, le κοινὴ διάλεκτος avait donné asile à une foule de mots fournis par les langues des Egyptiens, des Perses, des Sémites. Il s'était passé ce qui se passerait de nos jours si, par exemple, des Allemands de toutes les parties de l'empire germanique émigraient aux Etats-Unis et y fondaient une colonie où ils vivraient ensemble. Au bout de deux ou trois générations il se formerait une sorte d'allemand commun où dominerait celui des dialectes parlé d'abord par le plus grand nombre; en même temps, une certaine quantité de mots des langues parlées en Amérique se mêlerait à ce langage et y aurait bien vite conquis droit de cité. Après le dialecte attique, c'est le dialecte dorique que l'on retrouve le plus fréquemment dans dans le κοινὴ διάλεκτος. Voici quelques-uns de ces mots, fréquemment employés et que nous retrouvons dans le Nouveau Testament; du dialecte attique : ὕαλος, verre (Apoc. XXI, 18. 21 ; ἀετός, aigle (Matth. XXIV, 28 ; Apoc. IV. 7 etc.); πρύμνη, poupe (Marc IV, 38 ; Actes XXVII, 29. 41, etc.); du dialecte dorique : πιάζω, se saisir de (Jean VII, 30; Actes III, 7 ; 2 Cor. XI, 32 ; Apoc. XIX, 20) pour πιέζω que nous trouvons, Luc VI, 38; λιμός, faim du féminin (Luc XV, 4); il est du masculin IV, 25 ; κλιβανος, four (Matth. VI, 30) pour κρίβανος, etc., etc.; du dialecte ionien : γογγύζω, murmurer, Matth. XX, 11, etc ; σκορπίζειν, disperser, Jean, X, 12; 2 Cor. IX, 9; ἄρσην, mâle, mot à la fois ionien et attique et qui se trouve Matth. XIX, 4; Marc X, 6; Luc II, 23; Gal. III, 28; tandis que la forme classique ἄῤῥην se trouve Apoc. XII, 5; Rom. I, 27. On voit que tous les dialectes sont mêlés et confondus dans la langue du Nouveau Testament. Il y a plus : des termes que jusque-là les poètes seuls avaient employés entrent dans la langue populaire; car c'était les classes populaires qui étaient arrivées au pouvoir avec Alexandre le Grand, et la langue hellénique était essentiellement la langue du peuple. Par exemple : αὐθεντεῖν, prendre de l'autorité, 1 Tim. II, 12 ; μεσονύκτιον, milieu de la nuit, Marc XIII, 35; Actes XVI, 25, etc.; ἀλάληθος Rom. VIII, 26, ineffable; θέσται τι ἐν τῇ καρδιᾳ, Luc I, 66; cette expression n'avait encore été employée que par les tragiques grecs. Certains mots prennent une forme différente : μετοικεσία pour μετοικία ; ἐκπάλαι au lieu de πάλαι ; νῖκος au lieu de νίκη; οἰκοδομή pour οἰκοδόμησις. Des verbes en μι deviennent des verbes en ω ; ὀμνύω par exemple, remplace ὄμνυμι. Certains diminutifs sont employés; par exemple, ὠτίον au lieu de οὖς, oreille (Matth. XXVI, 51 et parall.). Des mots déjà connus sont pris dans des acceptions toutes nouvelles; παρακαλέω qui avait eu jusque-là le sens de appeler, prend celui de consoler et de défendre: ἐρωτάω ne signifie plus seulement interroger, mais prier, etc., etc. — Nous trouvons aussi dans les LXX et dans le Nouveau Testament un certain nombre de mots nouveaux qui faisaient partie du κοινὴ διάλεκτος. Ces mots sont pour la plupart, des mots com-

posés. Voici les plus importants : ἀλλοτριοεπίσκοπος, s'ingérant dans les affaires d'autrui (1 Pierre IV, 15); ὁλόκληρος (Deut. XXVII, 6; Josué, IX, 4; 1 Macch. IV, 17; Sapience XV, 3; 1 Thess. V, 23; Jacques I, 4)., πληροφορία (Coloss. II, 2; 1 Thess. I, 5; Hébreux, VI, 11; X, 22)., καλοποιεῖν (2 Thess. III, 13).; αἰχμαλωτίζειν, (1 Mach. X, 33; Tobie I, 12; Luc XXI, 24; Romains VII, 23; 2 Cor. X, 5; 2 Tim. III, 6), ἀγαθοποιεῖν (1 Pierre II, 15; Nombres X, 32; Tobie, XII, 14), etc., etc. Beaucoup de substantifs en μα : κατάλυμα (Luc, II, 7. Exode IV, 24, etc., etc.) (κατόρθωμα, 3 Mach. III, 23; Actes XXIV, 3). Ce dernier mot se trouve aussi chez Polybe, Diodore, Strabon, Josèphe, Plutarque, Lucien; ἔκτρωμα, (Nombres XII, 12; Job III, 16; Ecclésiaste, VI, 3; 1 Cor. XV, 8.) Les substantifs composés avec συν sont très nombreux : συμμαθητής (Jean, XI, 16)., συμπολιτής (Eph. II, 19). On compte aussi plusieurs adjectifs en ινος : ὄρθρινος au lieu de ὄρθριος (Osée, VI, 4; Sap. XI, 22; Apoc. XXII, 16)., δερμάτινος (2 Rois I, 8; Matth. III, 4; Marc I, 6); enfin beaucoup de verbes en θω, ιζω et αζω. — Telles étaient quelques-unes des particularités de la langue parlée dans l'immense empire macédonien quand les Juifs s'y dispersèrent. Ils entrèrent immédiatement en contact avec les peuples qui parlaient cette langue, et apprirent bien vite à s'en servir sans rien étudier de la littérature grecque. Les colons, par exemple, qui arrivèrent à Alexandrie vers 320, venant de la Palestine pour s'établir comme commerçants à l'étranger, n'étaient point des hommes cultivés. L'étude des classiques grecs était le dernier de leurs soucis; c'étaient des marchands, des banquiers, des courtiers, et ils n'apprenaient pas le grec comme l'avaient appris les Romains, en étudiant la littérature de la Grèce. Plus tard, ils étudieront les philosophes grecs (voir l'art. *Ecoles Juives d'Alexandrie*) mais la seule préoccupation des premiers Juifs « de la dispersion » était de connaître dans le κοινὴ διάλεκτος la langue des affaires, celle de la conversation et de la place publique. Ils attachaient une grande importance à se familiariser avec ce grec aussi promptement que possible. Leur intérêt était ici en jeu. Celui qui était le premier au courant de la langue entrait le premier en affaires, et gagnait le plus d'argent. Au bout de peu de temps, grâce à la facilité prodigieuse des Juifs à s'assimiler les us et coutumes de l'étranger, chacun avait à sa disposition un vocabulaire suffisant pour se faire comprendre. Il s'en servait et il oubliait l'hébreu. En même temps que les Juifs hellénistes oubliaient l'hébreu ils introduisaient une quantité notable d'hébraïsmes dans leur nouvel idiome; ils transformaient à l'image de leur langue maternelle celle dont ils apprenaient à se servir, et ils créaient un dialecte spécial, le langage hellénistique. Ce n'était pas seulement des mots nouveaux, jusque-là inconnus que leur foi religieuse les forçait à créer, comme σκηνοπηγία, la fête des Tabernacles (Jean VII, 2); εἰδωλόθυτον, les sacrifices faits aux idoles (Actes XV, 29; 1 Cor. VIII, 1); εἰδωλολατρεία, idolâtrie (1 Cor. X, 14; Gal. V, 2; Coloss. III, 5; 1 Pierre IV, 3); προσήλυτος, prosélyte, Matth. XXIII, 15; Actes II, 10, etc.); πεντηκοστή, Pentecôte, (Actes II, 1; 1 Cor. XVI, 8, etc.); φυλακτήριον

(Matth. XXIII, 5), etc., etc.; mais c'était l'hébreu lui-même qui reparaissait dans leur idiome nouveau, au point que celui-ci était parfois inintelligible pour les Grecs de naissance, et ne se comprenait qu'en étant retraduit en hébreu (Jos., *Ant. Jud.*, XX, 9). — Telle a été l'origine de la langue hellénistique. Elle prit de bonne heure, grâce à la traduction des LXX, sa forme définitive. Cette version fut pour la langue des Juifs grécisés, ce que fut le Coran pour celle des Arabes, et la Bible de Luther pour celle des Allemands; elle la fixa. Les Juifs ayant oublié l'hébreu eurent, en effet, immédiatement besoin d'une traduction de la Loi pour leur culte. Ils la firent, et cette traduction engagea définitivement le nouvel idiome dans les formes hébraïques où ses créateurs l'avaient dès l'abord emprisonné. Il ne faut attacher aucune importance à la légende d'après laquelle la version des LXX aurait été entreprise sur la demande du roi Ptolémée-Philadelphe qui voulait enrichir d'une Bible grecque la Bibliothèque d'Alexandrie. Ce fut uniquement le désir ou plutôt la nécessité de célébrer le culte en grec qui poussa les Juifs à faire ce travail. Les hommes qui l'entreprirent n'avaient qu'une connaissance très superficielle de la langue dont ils se servaient. Leur version est remplie d'expressions employées à contresens; ils traduisaient souvent sans aucune intelligence du grec. Il est vrai qu'un grand nombre des expressions du texte hébreu n'avaient point d'équivalents en grec. Les mots manquaient. Ils manquaient surtout à des traducteurs aussi ignorants. Ceux-ci mêlaient les deux langues non seulement en transportant en grec l'uniformité et la monotonie de style des auteurs hébreux et en conservant leurs moindres particules, mais en introduisant dans leur traduction des expressions hébraïques, en changeant le sens de certains mots, en leur donnant des acceptions nouvelles. Un Grec de naissance ne comprenait certainement pas des locutions comme celles-ci : πᾶσα σάρξ, toute chair, pour signifier tout le monde, quiconque (Joël II, 28; Esaïe XL, 5); cf. Luc III, 6; Actes II, 17; Romains III, 20; 1 Pierre I, 24; σκάνδαλον, piège, employé dans le sens de scandale, occasion de chute (Ps. LXVIII, 23: cette expression se rencontre constamment dans le N. T. (Matth. XVI, 23; et paral.; 1 Cor. I, 23, etc.); καρπὸς τῆς ὀσφύος, fruit du rein, pour dire progéniture (Actes II, 30, cf. Hébreux VII, 5); χεῖλος τῆς θαλάσσης, lèvre de la mer, dans le sens de bord, rivage (Genèse, XXII, 17; Exode XXXII, 13; Exode XIV, 30; Hébreux XI, 12); χριστός, dans le sens de Oint, 1 Sam. II, 10; II, 35; Psaumes II, 2; XVIII, 51; Esaïe XLV, 1, etc., etc.). Ce sont là des hébraïsmes purs, suivant la définition de Blessig, cité par Winer (*Grammatik*, note de la page 29): « *Hebraïsmus est solius hebræi sermonis propria loquendi ratio, cujusmodi in græcam vel aliam linguam sinè barbarismi suspicione transferre non licet.* » Quant aux Juifs, ils comprenaient parfaitement tous ces termes, et ils étaient d'autant plus satisfaits de leur traduction, que c'était leur langue maternelle qu'ils retrouvaient dans cet informe jargon. — Ce que nous disons ici des livres canoniques de l'Ancien Testament, traduits

de l'hébreu en grec hellénistique s'applique aussi aux livres apocryphes ou deutéro-canoniques. Quelques-uns, il est vrai, parmi les apocryphes, ont été composés primitivement en grec. Mais leurs auteurs pensaient certainement en hébreu avant d'écrire, et leurs livres ont toujours l'apparence de traductions. Il ne faut faire d'exception que pour le livre de la Sapience, dont le style est relativement pur. Les périodes de l'auteur sont plus larges, ses idées sont mieux liées, ses expressions sont plus riches que chez les autres auteurs des livres apocryphes en grec hellénistique. Quant aux pseudépigraphes de l'Ancien Testament, la forme grecque sous laquelle quelques-uns d'entre eux nous ont été conservés est si défectueuse, que le Nouveau Testament en comparaison paraît écrit en grec classique. — C'est dans ce livre que nous pouvons le mieux étudier le grec hellénistique. Eichhorn et Bretschneider ont cru pouvoir affirmer que les auteurs du Nouveau Testament pensaient en araméen. On a été jusqu'à les comparer à nos élèves de collège composant des discours latins qu'ils pensent d'abord en français. Nous croyons cette idée fausse. Sans doute, certaines parties du Nouveau Testament ont été conçues en langue aramaïque : les paroles de Jésus-Christ, par exemple, dans la mesure où elles ont été fidèlement conservées. Il est possible aussi que certains auteurs aient pensé en cette langue en écrivant, comme l'auteur du IVe évangile et de la Ire épître de Jean ; et surtout l'auteur de l'Apocalypse ; on sait que le fameux chiffre de la Bête dans ce dernier livre, ne se comprend que si on l'écrit en lettres hébraïques (voir l'article *Apocalypse*). Mais les auteurs du Nouveau Testament sont avant tout des Juifs se servant sans culture littéraire d'une langue parlée autour d'eux, qu'ils parlaient eux-mêmes au besoin, et dont ils pouvaient faire usage dans leurs rapports avec les Grecs. Des hommes comme saint Paul, saint Luc, et l'auteur de l'épître aux Hébreux ne pensaient certainement pas en hébreu avant d'écrire.—Il faut du reste bien distinguer, lorsqu'il s'agit de la langue, entre les auteurs du Nouveau Testament. Chacun se sert à sa manière de l'idiome hellénistique. Le livre le mieux écrit du Nouveau Testament et dont le style se rapproche le plus du grec classique, c'est l'épître aux Hébreux. Celui dont, au contraire, le style s'en éloigne le plus, c'est l'Apocalypse. Certains passages des écrits de saint Luc sont d'un grec fort correct. Le prologue de son évangile, par exemple, la seconde partie du livre des Actes des Apôtres; et, en général, tout ce qu'il a composé lui-même. Lorsqu'au contraire, il se sert de documents araméens, il les traduit littéralement et nous donne un grec hellénistique très défectueux. Voyez par exemple, l'évangile de l'enfance de Jean-Baptiste et de celle de Jésus-Christ. Quant à saint Paul, il a une langue à part. Tout le monde s'accorde aujourd'hui à lui refuser une culture grecque bien approfondie. On aimait autrefois à en faire un homme versé dans la connaissance des classiques grecs; c'est une erreur. Saint Paul manie mieux le grec que les apôtres nés en Palestine, il a une facilité de rédaction qu'il doit à ses relations avec l'Asie Mineure avant sa conversion; mais il

ignore le grec des hommes cultivés de son temps. Son style est mêlé d'hébraïsmes et, probablement aussi, rempli de provincialismes spéciaux au κοινή διάλεκτος de Cilicie, que nous n'avons du reste aucun moyen de constater. Saint Paul parle surtout comme un Pharisien; c'est son éducation pharisienne qui a laissé la plus forte empreinte dans sa langue, comme dans ses idées. Sa dialectique est celle des Juifs instruits du premier siècle. Il entremêle sa phrase de citations qui en rompent la monotonie naturelle ; ses tournures sont souvent incorrectes et sa langue est en elle-même très pauvre. — L'auteur du quatrième évangile et de la première épître de Jean mérite une mention spéciale ; son style est purement hébraïque. Ses mots sont sans doute des mots grecs ; mais on peut dire qu'il écrit en araméen; chez lui, point de période ; ses phrases sont rangées les unes à côté des autres, sans autre lien entre elles que des καὶ et des οὖν qui n'ont rien de grec. Le style du quatrième Evangile n'est certainement pas, à notre avis, celui d'un Juif alexandrin. Il semble prouver au contraire, que ce livre a été rédigé par un Palestinien. — Le grec du Nouveau Testament est, en général, supérieur au grec de la traduction des LXX, et renferme moins d'hébraïsmes. L'influence de l'hébreu se reconnait d'abord à la clarté de l'expression et au fréquent emploi des prépositions. Ordinairement les auteurs du Nouveau Testament, au lieu de décliner le substantif et de le mettre sans préposition au cas demandé par le verbe, le font gouverner par une préposition : φεύγειν ἀπὸ τῆς μελλούσης ὀργῆς (Luc III, 7 ; Matth. III, 7 ; ἀπό τῆς κρίσεως (Matth. XXIII, 33) ; ἀπό τῆς εἰδωλολατρείας (1 Cor. X, 14) ; ἐγράφη διὰ χειρός (Actes XV, 23) ; πάντες ἀπό μικροῦ ἕως μεγάλου (Actes, VIII, 10) ; ἀποκρύπτειν τι ἀπό τινος (Matth. XI, 25) ; κοινωνὸς ἔν τινι (Matth. XXIII, 30). Nous remarquons aussi l'accumulation des pronoms personnels et démonstratifs, et les récits commençant par καὶ ἐγένετο. Les phrases se succèdent le plus souvent sans les incidentes et les conjonctions dont les Grecs font sans cesse usage ; l'emploi des temps est assez uniforme ; le mode optatif est rarement employé ; les auteurs font parler leurs personnages en employant le discours direct, au lieu de la forme indirecte, si chère aux Grecs. — Signalons quelques hébraïsmes. Il faut, avec de Wette et Winer, en distinguer de deux sortes : 1° les mots et les locutions purement hébraïques et qui, transportés tels quels dans la langue grecque, ne sont autre chose que des barbarismes. Parmi les mots, outre ceux que nous avons déjà cités en parlant des LXX, nous indiquerons : δικαιόσυνη, justice, pris dans le sens d'aumônes (2 Cor. IX, 10 ; cf. IX, 9 ; LXX : Psaume CXII, 9 ; Tobie, XIV, 11 ; Daniel, IV, 24) (en chaldéen : çideqâh) ; ὀφείλημα, dette, pris dans le sens de péché (Matth. VI, 12) (en hébreu : khob) ; νύμφη, pris dans le sens de belle-fille et de fiancée. Chez les Grecs, ce mot signifie jeune femme (Luc XII, 53 ; Matth. X, 35 ; cf. LXX : Michée VII, 6 ; Genèse XI, 31 ; Ruth I, 6 et Josèphe, *Ant. Jud.*, V, 9, 1) (en hébreu : kallâh). — Parmi les locutions, outre celles que nous avons déjà indiquées en parlant des LXX, καρπὸς τῆς ὀσφύος, πασᾶ σὰρξ, etc., nous indiquerons :

προσώπον λαμβάνειν (Luc XX, 21; Galates II, 6, pris dans le sens de : faire acception de personnes; expression inintelligible pour un grec, et traduite littéralement de l'hébreu : nâsâ phânim; ζητεῖν ψυχήν τινος (Matth. II, 20; Rom. XI, 3), pris dans le sens de : en vouloir à la vie de quelqu'un (en hébreu : biqéch éth néphéch); ποιεῖν ἔλεος μετά τινος, faire miséricorde (Luc X, 37; Jacques II, 13) (en hébreu : 'âsâh khèsèd 'im) γεύεσθαι θανάτου, mourir (Matth. XVI, 28; Marc, IX, 1; Luc IX, 27; Jean VIII, 52; Hébreux II, 9) (en hébreu : te'èm mithâ); ἄρτον φαγεῖν, prendre son repas (Luc, VII, 33; XV, 17, etc.) (en hébreu : 'âkal lèkhèm). — Les mots dérivés sont ordinairement des barbarismes : σπλαγχνίζεσθαι de σπλάγχνα; σκανδαλίζειν de σκάνδαλον; ἀναθεματίζειν de ἀνάθεμα, etc., etc. Ces locutions tout hébraïques sont beaucoup moins fréquentes chez Luc, chez Paul, et chez l'auteur de l'épître aux Hébreux, que chez les écrivains originaires de la Palestine : Matthieu, Pierre, Jacques, etc. — 2° la deuxième espèce d'hébraïsmes que renferme le Nouveau Testament ne constitue pas de barbarismes proprement dits, parce que les locutions dont ils se composent se trouvent chez les auteurs grecs; mais ces locutions sont beaucoup plus usitées dans la langue hébraïque et c'est à elle qu'elles ont été certainement empruntées, d'autant plus certainement que souvent le sens en est changé. Exemples : σπέρμα signifiant descendance, postérité (Romains IX, 29; Hébreux XI, 11, etc., etc.) (en hébreu : zér'a); ἀνάγκη, signifiant affliction, angoisse (Luc XXI, 23; 1 Cor. VII, 26; 2 Cor. VI, 4, etc.) (en hébreu : mâçôq); ἐρωτᾶν, signifiant prier (Jean XIV, 16; XV, 20, XVII, 9, etc.) (en latin : rogare; en hébreu : châ'âl). — On rencontre un certain nombre de locutions qui se retrouvent dans les deux langues et sur l'origine desquelles il y a doute; par exemple : φυλάσσειν νόμον (Actes VII, 53; Galates VI, 13); παῖς, signifiant serviteur (Actes III, 13. 26; IV, 25. 27. 30; Luc VII, 7, etc.). — Il nous reste à signaler deux particularités importantes de la langue du Nouveau Testament : 1° l'hébreu, qui exerçait son influence sur les rédacteurs de ce recueil n'était plus, comme pour les auteurs de la version des LXX, le vieil hébreu classique de l'Ancien Testament, mais le syro-chaldéen ou araméen, devenu la langue habituelle des Juifs de la Palestine, et plusieurs des expressions étrangères du grec hellénistique du Nouveau Testament sont plutôt des aramaïsmes que des hébraïsmes. Il ne faut cependant pas exagérer la portée de cette remarque, car les termes de la langue religieuse étaient souvent tirés de l'ancien hébreu, resté la langue sainte. L'araméen n'était que la langue courante et populaire. Voici quelques exemples d'aramaïsmes : ὀφειλήματα ἀφιέναι (Matth. VI, 12), quitter les dettes, pardonner les péchés; δέω, lier, pris dans le sens de défendre, interdire (Matth. XVI, 19; XVIII, 18) (en chaldéen : 'asar); et λύω, délier, pris dans le sens de permettre, autoriser (mêmes passages) (en chaldéen : 'athér); la chair et le sang, σάρξ καί αἷμα (Gal. I, 16; Matth. XVI, 17; 1 Cor. XV, 50; Hébreux II, 14) (en chaldéen : bâsâr wedâm); αἰὼν οὗτος καὶ αἰὼν ἐρχόμενος, ce siècle et le siècle à venir (Matth. XIII, 22;

Marc IV, 19), ou bien ὁ νῦν αἰών, le présent siècle (1 Tim. VI, 17, Tite II, 12) (en chaldéen : hâôlâm haçè et hâôlâm habbâ); δύναμις, signifiant miracle (Actes VI, 8 ; 2 Thess. II, 9, au pluriel, Marc, VI, 5 ; Gal. III, 5, etc., etc.). ; ὁδός, voie, signifiant tendance, parti ; (en chaldéen : dérék) (1 Cor. XII, 31 ; Romains, III, 17 ; Jacques V, 20 ; Actes IX, 2, etc., etc.). Il est vrai que ce sens de ὁδός, très usité en hébreu, n'était pas absolument inconnu des Grecs. — 2° le second fait à signaler, c'est que le christianisme avait donné naissance à une foule d'idées nouvelles pour lesquelles il fallait des mots nouveaux. Les premiers chrétiens devaient les trouver dans la langue parlée autour d'eux. Ils cherchaient dans cette langue l'expression juste, et souvent elle leur manquait ; ils étaient obligés de se contenter d'équivalents. Une quantité de mots, qui nous sont très familiers aujourd'hui, étaient pris pour la première fois dans des sens absolument nouveaux, et il est probable que dans les premiers temps ils demandaient à être expliqués. Tels sont par exemple, les mots πίστις (πιστεύειν εἰς Χριστόν), ἔργα (ἐργάζομενος, voy. Rom. IV, 4), πάρος, ὁμολογία, δικαιοσυνή (δικαίωμα, δικαίωσις), βάπτισμα, σάρξ καὶ πνεῦμα, ἀπολύτρωσις, σωτήρ, les termes : nouvelle naissance, Evangile, etc., et les verbes qui signifiaient sauver, édifier, réveiller. — Nous terminerons ce travail par quelques indications bibliographiques et un résumé de l'histoire de l'étude de la langue hellénistique. Les Pères qui connaissaient la littérature grecque ne pouvaient pas ne pas être frappés des particularités du style du Nouveau Testament. Il n'y avait qu'un moyen pour eux de concilier les fautes de grec qu'ils rencontraient dans les livres sacrés avec leur foi en l'inspiration de ces écrits, c'était de faire des apôtres des instruments passifs mus par le Saint-Esprit, et de les transformer en machines à écrire. Ce fut la manière de voir d'Eusèbe, qui parle de l'ἀγροικία (rusticité) des apôtres (*De laudibus Const.*). Ce fut surtout celle de saint Jean Chrysostôme, qui a osé prononcer dans une de ses homélies (*Exorde de la seconde homélie sur l'Evangile de Jean*) les paroles suivantes : « Jean était un homme de la dernière classe, n'ayant affaire qu'à des revendeurs de poisson et à des cuisiniers, et ne pouvant ainsi guère être au-dessus des véritables brutes (τῶν θηρίων καὶ ἀλόγων). Comment n'eût-il pas habituellement imité le mutisme des poissons ? Elevé au milieu des étangs et des filets, réduit à la dernière pauvreté, ignorant au dernier degré, il n'a jamais su lire, même après s'être attaché à Jésus-Christ. » Si cet homme (qui ne savait pas lire !) a écrit le quatrième évangile, ce ne peut être que sous la dictée du Saint-Esprit. La gloire des apôtres a été dans leur absolue passivité. Ils n'avaient même pas l'intelligence de ce qu'ils écrivaient. Tel était le point de vue des Pères du quatrième siècle. Le moyen âge vint ensuite ; on ne savait plus le grec ; la Bible en grec ne fut alors ni lue, ni étudiée. Le Nouveau Testament n'était connu que par la version latine de saint Jérôme. Avec la Renaissance et la Réforme, la question du style du Nouveau Testament se posa de nouveau. Théodore de Bèze et Henri Estienne étudièrent la langue hellénistique. D'après Théodore de Bèze

(*Digressio de dono linguarum et apostol. sermone*) les hébraïsmes du Nouveau Testament font ressortir la simplicité et la force du style et sont *gemmæ quibus apostoli scripta sua exornarint*. Henri Estienne (*Préface du Nouveau Testament*, éd. de 1576), montre d'une part que le Nouveau Testament grec renferme des expressions de la plus pure grécité, et de l'autre, que les hébraïsmes donnent de la force et de l'énergie au style. Après eux vint le dix-septième siècle où triompha le parti dit des « puristes » qui ne voulaient pas qu'il y eût d'incorrections dans le Nouveau Testament et qui trouvaient aux apôtres la perfection littéraire d'Euripide et de Démosthènes. Ces « puristes » étaient des théopneustes, cela va sans dire. Le style du Saint-Esprit, dans leur *a priori* dogmatique, ne pouvait être que le plus grandiose, le plus merveilleux des styles. Le don des langues ayant appris le grec aux apôtres, ceux-ci parlaient et écrivaient un idiome descendu du ciel et cet idiome était nécessairement d'une beauté et d'une perfection dont Platon et Thucydide n'avaient pas approché. Partant du même point de vue que les Pères du quatrième siècle, ils arrivaient à des conclusions diamétralement opposées; saint Jean Chrysostôme n'a pas assez de mépris pour la langue des apôtres; le dix-septième siècle n'a pas assez d'admiration pour le même langage. Les débats dont cette époque fut remplie sont résumés dans les ouvrages suivants : Rhenferd, *Dissert. philolog. theolog. de stylo N. T. syntagma*, 1702, in-8°, et Hajo van der Honert, *Syntagma dissert. de stylo N. T. græco*, qui en est le supplément. Au milieu du dix-huitième siècle, le parti dit des « puristes » disparut. Ce fut à la fin du dix-huitième siècle et au commencement du dix-neuvième, que l'étude de la langue hellénistique commença à être faite à un point de vue purement critique. Voici les titres des principaux ouvrages parus alors, avec l'indication des pages à consulter : Salmasius, *De lingua hellen.*; Sturz, *De dialecto Alexandrina*, Leipzig, 1784, in-4°, 2e éd., 1809; Keil, *Lehrbuch der Hermeneutik*, p. 11 ss.; Bertholdt, *Einl. in. d. Bib.*, p. 155 ss.; Eichhorn, *Einl. ins N. T.*, p. 96 ss.; Schott, *Isagoge in N. T.*, p. 497 ss.; Plank, *De verâ naturâ atque indole orationis græcæ N. T.* (Gœttingue, 1810, in-4°). Les hébraïsmes du Nouveau Testament ont été souvent réunis : Vorst, *Philol. Hebr*; Olearius, *De stylo N. T.*, p. 232 ss. Les rabbinismes qu'il renferme et qui sont peu nombreux, ont été réunis par Schöttgen, *Horæ hebraïcæ et talmudicæ*. La plupart des ouvrages que nous venons de nommer ont été dépassés par ceux parus depuis, et nous ne saurions les recommander sans faire des réserves. L'ouvrage de Plank ne peut plus servir aujourd'hui. Eichorn lui-même commet bien des erreurs. Il range, par exemple, εὐχαριστεῖν et ξενιζεῖν parmi les mots du dialecte alexandrin, or on trouve le premier dans Démosthènes, et le second dans Xénophon et dans Homère. En français, nous n'avons que deux travaux à mentionner : Letronne, *Recueil des inscriptions grecques et latines de l'Egypte*, Paris, 1842, 2 t., in-4°, ouvrage important pour l'étude du dialecte des Alexandrins, et Berger de Xivray, membre de

l'Institut: *Etude sur le texte et le style du Nouveau Testament*, Paris, 1856. La partie de cet ouvrage relative à la langue hellénistique prête beaucoup à la critique (voir *Revue de Théologie de Strasbourg*, 1856, p. 360 ss., article de M. Ed. Reuss). Nous devons à M. Reuss de savants travaux sur la langue hellénistique : *Die Geschichte der Heiligen Schriften des Neuen Testaments*, p. 41 ss.; Encyclopédie de Herzog, 1re éd. article *Hellénistes* et article *Idiome hellénistique*. Enfin Winer est le savant qui a le plus étudié la langue du Nouveau Testament. C'est à lui que nous devons un ouvrage fondamental, que l'on peut considérer comme définitif, un ouvrage d'une science très sûre et très exacte, un traité de premier ordre, une mine inépuisable de renseignements; nous voulons parler de la *Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms als sichere Grundlage der neutestamentlichen Exegese*. La première édition est de 1822. La sixième, que nous avons sous les yeux, de 1855. Parmi les dictionnaires du Nouveau Testament, nous recommandons ceux de Schirlitz et de Cremer. Ce dernier est le plus récemment paru. La *Clavis* de Wahl est maintenant remplacée par la très remarquable *Clavis Novi Testamenti* de Wilke, revue par Grimm (Leipzig, 1877-1878).

EDMOND STAPFER.

HELMONT (Jean-Baptiste van), né à Bruxelles en 1577, disciple de Paracelse, s'occupa de médecine, d'alchimie et conçut un système bizarre où quelques notions fournies par l'expérience étaient mêlées aux idées de la Cabbale. Il dota la science d'un mot nouveau, celui de *gaz*, qu'il tira sans doute de l'allemand, *Geist*, et qui servit à désigner des fluides distincts de l'air; par refroidissement ils sont amenés à l'état liquide; de même les solides peuvent, dans certaines conditions, se résoudre en eau. La création tout entière est composée d'une quantité innombrable de principes, *archées*, sortes de monades, mi-partie matériels et spirituels. Les divers archées de notre corps sont soumis à un archée central, subordonné lui-même à notre âme. L'homme était d'abord esprit pur, connaissant la vérité par intuition; mais s'étant égaré, il a dû subir l'adjonction d'une âme sensitive, siège de toutes les passions. Nous ne serons délivrés de cette servitude qu'après notre mort, mais l'illuminé s'en dégage dès cette vie dans les moments d'extase. Jean-Baptiste mourut en 1644. Ses œuvres furent publiées par son fils sous le titre : *Ortus medicinæ, id est initia physicæ inaudita, progressus medicinæ novus, in morborum ultionem ad vitam longam*. — François-Mercure Helmont, né en 1618, mort en 1699, mena une vie errante et s'adonna aux mêmes spéculations que son père, cherchant à y faire prédominer le principe de l'unité. La vie du monde n'est qu'une transformation incessante de la substance unique, passant par des degrés divers, depuis les ténèbres, c'est-à-dire la matière, jusqu'à la lumière, c'est-à-dire l'esprit; dès lors toute âme a son corps, la nature toute entière est vivante. Ce système est exposé surtout dans l'ouvrage intitulé : *Seder Olam sive Ordo sæculorum, historica enarratio doctrinæ philosophicæ per*

unum in quo sunt omnia, 1693. — Voyez Ritter, *Hist. de la philosophie*, t. X.

HELMSTÆDT. Voyez *Universités allemandes*.

HÉLOÏSE ou Louise, première abbesse du Paraclet, près de Nogent-sur-Seine, née à Paris en 1101, morte en 1164, était nièce de Fulbert, chanoine de Notre-Dame de Paris. Très instruite dans toutes les sciences de son temps, elle connaissait les langues latine, grecque et hébraïque, et elle s'appliqua à l'étude de la philosophie, des mathématiques et de l'Ecriture sainte. Belle, pleine d'esprit et d'ardeur pour l'étude, elle inspira une vive passion à son maître Abélard qui la séduisit, puis l'épousa secrètement. Elle en eut un fils qu'elle mit au monde dans le pays natal d'Abélard, au bourg de Palais en Bretagne : il fut nommé Astrolabius. Après la cruelle vengeance exercée par Fulbert sur Abélard, Héloïse se fit religieuse au couvent d'Argenteuil, puis elle alla fonder l'abbaye du Paraclet, où elle mourut. Elle a laissé un recueil de *Lettres* adressées à Abélard, qui ont été imprimées en 1616 et en 1723, 2 vol. in-12. On lui attribue également des *Constitutions* ou *Statuts* pour les religieuses du Paraclet. — Voyez *P. Abælardi et Heloisæ opera* (éd. A. Duchesne), Paris, 1616, in-4°; Bayle, *Dictionnaire*, s. v. *Abélard*, *Foulques*, *Héloïse*; J. Gervaise, *La Vie de P. Abélard et d'Héloïse*, Paris, 1728; Ceillier, *Hist. des aut. sacr. et ecclés.*, XXII, 154 ss.; *Hist. littér. de la France*, XII, 86. 629 ss.; Berington, *The history of the lives of Abeilard and Heloise*, Lond., 1787; Ch. de Rémusat, *Abélard*, Paris, 1845, 2 vol., et l'article *Abélard*.

HELVÉTIQUES (Confessions). — I. Première Confession Helvétique ou Seconde Confession de Bale. Dans l'article *Bâle* (Réformation et Confession de), t. II, p. 41, l. 14 et 15, ce document a été confondu par erreur avec la première Confession de Bâle ou Confession de Mulhouse. La première Confession de Bâle fut composée en 1534, et pour Bâle seulement; la seconde le fut en 1536 à Bâle, mais pour toute l'Helvétie protestante. Ce symbole dut son origine, soit au besoin que les réformés de la Suisse éprouvèrent, après la guerre de Cappel, de posséder une confession de foi collective, soit aux efforts que les réformateurs tentèrent, à cette époque, pour unir les luthériens et les zwingliens, soit à la perspective que le pape Paul III venait d'ouvrir aux protestants en parlant de convoquer un concile général à Mantoue. A la suite d'une première conférence entre quelques théologiens bâlois et zuricois, conférence dont les résultats avaient inquiété les Bernois, les magistrats de Zurich, de Berne, de Bâle, de Schaffhouse, de Saint-Gall, de Mulhouse et de Bienne nommèrent un certain nombre de délégués laïques et ecclésiastiques, qui se réunirent le 30 janvier 1536 au couvent des augustins de Bâle, pour s'occuper de la question à l'ordre du jour. Les Strasbourgeois Bucer et Capiton furent admis à assister à la conférence, mais on ne leur accorda pas droit de vote. Bullinger, Myconius, Grynæus, et, subsidiairement, Léon Jud et Megander furent choisis par la réunion pour dresser une confession de la foi des Eglises helvétiques, confession qui pût être soumise soit à Luther, soit au futur concile

général. Rédigé en latin, le projet de ces théologiens fut immédiatement traduit en dialecte suisse, sur l'initiative de Léon Jud. Cette version allemande fut approuvée de tous ; le texte latin parut, après coup, aux Zuricois, trop accommodant, dans quelques-unes de ses expressions, à l'endroit de la terminologie luthérienne ; et les Bâlois Myconius et Grynæus furent chargés de l'amender. Ce travail ayant réussi, les délégués sanctionnèrent, dans une nouvelle réunion (le 26 mars), les deux éditions de la confession de foi. L'édition latine, qui fut publiée de suite, est intitulée : *Ecclesiarum per Helvetiam Confessio fidei summaria et generalis in hoc edita, quod de ea existimare piis omnibus liceat.* L'édition allemande, qui fut imprimée, selon les uns en 1536, selon d'autres en 1550 ou 1587, selon d'autres beaucoup plus tard seulement, porte le titre suivant, dont nous modernisons l'orthographe : *Eine gemeine Bekenntniss des heiligen, wahren und uralten christlichen Glaubens... der Kirchen Zurich, Bern, Basel, Strassburg, Constanz, St. Gallen, Schaffhausen, Mühlhausen, Biel, etc.*— La première Confession helvétique se compose, dans l'édition latine, de vingt-huit articles, et dans l'édition allemande (où les art. 13 et 14 sont fondus) de vingt-sept. Ces propositions, aussi substantielles que concises, reproduisent les thèses principales de l'orthodoxie réformée. La doctrine de la prédestination n'y est cependant consignée que dans ses traits les plus généraux. Quant aux articles relatifs aux sacrements, ils accueillent bien certaines formules luthériennes, mais ils restent cependant essentiellement zwingliens pour le fond des choses. Ils accentuent la valeur des symboles sacramentels et la réalité de leur action spirituelle, mais ils ne vont pas au delà ; ils déclarent que, dans la sainte cène, le Christ « donne son corps et son sang, *c'est-à-dire lui-même*, aux croyants, afin qu'il vive toujours plus en eux et eux en lui, » mais ils repoussent absolument l'idée d'une « présence charnelle » du Sauveur dans la cérémonie de la communion. Bullinger et Léon Jud désiraient, à ce qu'il paraît, voir ajouter à la Confession un article réservant l'autorité suprême de la Parole divine, et les droits inaliénables de la liberté chrétienne en face des symboles humains, mais cette addition ne se trouve, en fait, dans aucun exemplaire du document. — Quant aux destinées de cette première Confession helvétique, Luther, auquel Bucer se hâta de la transmettre, s'en déclara d'abord fort satisfait, dans une lettre remarquable adressée le 1er décembre 1537 aux cantons réformés. Mais d'autres incidents détruisirent, quelques années plus tard, ces dispositions conciliantes. Le but principal de ce formulaire étant ainsi manqué, les Suisses le laissèrent tomber, sans trop de regret, lors de la rédaction de la seconde Confession helvétique, qui supplanta complètement la première. — Littérature : La première Confession helvétique a été publiée en latin dans l'*Harmonia Confessionum* (Gen., 1581) et dans le *Corpus et Syntagma Confessionum* (Gen., 1654) ; en latin et en allemand, dans les collections de Niemeyer (Lips., 1840) et de Schaff (New-York, 1877) ; en allemand, dans celles de Beck (Neustadt, 1830) et de Bœckel (Leipz., 1847) ; en français, dans l'*His-*

toire de la Réformation de la Suisse de Ruchat, 2e éd., 1838, t. IV, p. 61-77. On peut consulter, sur ce document, outre les prolégomènes des symboliques et des collections de symboles : Kirchhofer, *Osw. Myconius*, Zur., 1813; C. Pestalozzi, *Heinr. Bullinger*, Elberf., 1858; Hagenbach, *Œcolampad und Myconius*, Elb., 1859; Burckhardt, *Reformationsgeschichte von Basel*, Bâle, 1818; Hundeshagen, *Die Conflicte des Zwinglianismus, Luthertums u. Calvinismus*, Berne, 1842; et les articles sur les Confessions helvétiques d'Escher dans l'*Allgem. Encyclop.* d'Ersch et Gruber, et de Sudhoff dans la *Real-Encyclop.* de Herzog.

II. Seconde Confession helvétique. Cet important écrit fut l'œuvre d'Henri Bullinger (voir ce nom), disciple et successeur de Zwingle, le théologien le plus marquant de la deuxième période de la Réformation suisse. Pendant le quart de siècle qui s'était écoulé depuis la rédaction de la première Confession helvétique, Calvin avait considérablement développé la dogmatique réformée, et le concile de Trente avait définitivement formulé les doctrines catholiques. En 1562, Bullinger éprouva, dit-on, le besoin de dresser, pour son usage particulier, une nouvelle exposition de la foi dans laquelle il avait vécu et dans laquelle il désirait mourir. Il la montra à Pierre Martyr, qui, peu avant d'être retiré de ce monde, donna à cette Confession son entier assentiment. Deux ans après, il la retravailla durant la peste qui désolait sa ville natale et qui avait décimé son entourage immédiat, et, se voyant lui-même atteint par le fléau, il annexa cet écrit à son testament, qui devait être remis, après sa mort, aux magistrats de Zurich. — Mais ce fut un incident d'une autre nature qui fit sortir ce document de l'obscurité. L'électeur palatin Frédéric III, menacé d'être exclu de la paix de l'Empire à cause de la publication du Catéchisme de Heidelberg, dont la doctrine se rapprochait du type zwinglien et calviniste, demanda en 1565 à Bullinger de rédiger un sommaire dogmatique un peu développé, au moyen duquel il pût réfuter les accusations d'hérésie et d'anarchie que les catholiques et les luthériens dirigeaient à l'envi contre la communion réformée. Bullinger envoya à Frédéric une copie de la confession qu'il avait préparée. L'électeur fut si satisfait de cet écrit qu'il songea à le faire traduire et imprimer en latin et en allemand, avant la réunion de la diète impériale d'Augsbourg (1566), qui devait statuer sur sa prétendue apostasie. Cette publication vint toutefois d'ailleurs. Les réformés de la Suisse éprouvaient alors le besoin de posséder une nouvelle exposition de leur foi, qui fît pendant à la Confession d'Augsbourg, autour de laquelle se groupaient les luthériens, et aux décrets de Trente, que l'Eglise romaine venait de promulguer. La première Confession helvétique leur paraissait trop courte; la Confession de Zurich de 1545, le *Consensus* de Zurich de 1549 et le *Consensus* de Genève de 1552 avaient un cachet trop local et ne traitaient guère que de la sainte cène et de la prédestination. Une correspondance active s'était engagée, sur ce point, entre les théologiens de Zurich, de Berne et de Genève, lorsqu'on apprit que l'électeur pala-

tin avait adopté avec empressement une confession de foi rédigée par Bullinger. Zurich proposa alors qu'on fît de ce nouveau formulaire le drapeau commun des Eglises réformées de la Suisse. Bèze vint en personne à Zurich pour demander que Genève fût admise à s'associer à cette publication ; Gualther fut délégué à Schaffhouse, à Bâle et à Mulhouse pour y traiter de cette affaire ; on écrivit à Bienne, à Saint-Gall et à Coire. Finalement, toutes les Eglises réformées de la Suisse entrèrent avec joie dans le mouvement, à la seule exception de celle de Bâle, qui avait déjà sa Confession particulière et qui se trouvait alors sous l'influence crypto-luthérienne de Sulzer. — Bullinger consentit à faire à son écrit quelques petits changements réclamés par tel ou tel de ses frères, et il le traduisit lui-même en allemand. La nouvelle Confession parut dans les deux langues, à Zurich, chez Christophe Froschover, le 12 mars 1566, aux frais du trésor public. L'édition latine était intitulée : *Confessio et Expositio simplex Orthodoxæ Fidei et Dogmatum Catholicorum synceræ Religonis Christianæ. Concorditer ab Ecclesiæ Christi Ministris, qui sunt in Helvetiâ... edita in hoc, ut universis testentur fidelibus, quod in unitate veræ et antiquæ Christi Ecclesiæ perstent, neque ulla nova aut erronea dogmata spargant, atque ideo etiam nihil consortii cum ullis sectis aut hæresibus habeant.* L'ouvrage portait, en manière d'épigraphe, le passage Rom. X, 10. Il était précédé d'une préface rédigée, d'après un projet de Bullinger, par son gendre Josias Simler, et adressée par les ministres de la Suisse, non pas, comme l'avait demandé l'électeur palatin, à l'empereur d'Allemagne, « mais à tous les fidèles en Christ de l'Allemagne et des autres nations étrangères. » Venaient ensuite l'édit impérial de 380 (tiré du code Justinien) définissant l'hérésie, et le court symbole trinitaire du pape Damase (tiré des Œuvres de Jérôme) cité dans le décret de 380 comme la pierre de touche de l'orthodoxie. — La seconde Confession helvétique fut sanctionnée, dès l'entrée, par les réformés de Zurich, Berne, Schaffhouse, Saint-Gall, Coire (Grisons), par leurs confédérés de Mulhouse, Bienne, Genève, et implicitement aussi par les Eglises de Glaris, d'Appenzell, de Thurgovie et du Rheinthal, qui recevaient leurs ministres de Zurich. Elle reçut plus tard l'approbation de Neuchâtel (1568), de Bâle (seulement en 1642), des Eglises réformées de France (synode de La Rochelle, 1571), de Hongrie (synode de Debreczin, 1567), de Pologne (1571 et 1578), d'Ecosse (1566 et 1584), et enfin de Bohême et de Moravie (1781). Elle fut, en outre, hautement préconisée, sinon sanctionnée officiellement, par les Eglises protestantes du Palatinat, des Pays-Bas et de l'Angleterre. Successivement traduite en français (dès 1566), en anglais (plusieurs fois), en hollandais (1578 et 1724), en magyar (1616, etc.), en polonais (1574), en italien, en arabe, en turc, en roumain, etc., elle devint (après le Catéchisme de Heidelberg) le plus universel des symboles réformés du continent européen. Dans notre siècle, cependant, la mention de la Confession helvétique a disparu peu à peu de l'engagement d'office des ministres de Saint-Gall (1799), de Zurich (1803), de Vaud (1839), des Grisons (1867),

de Berne (1870); bref, de toutes les Eglises protestantes nationales de la Suisse, à la seule exception de celle de Schaffhouse. Celle des Eglises réformées qui paraît être restée la plus fidèle à ce symbole est l'Eglise des Etats cis-leithaniens de l'empire d'Autriche : aux termes de sa constitution de 1866, elle porte encore le nom officiel d'*Eglise de la Confession helvétique*, et elle enjoint encore à ses ministres d'enseigner la doctrine de l'Ecriture sainte dans sa conformité avec cette confession de foi. — La seconde Confession helvétique est beaucoup plus développée que la première : elle comprend trente petits chapitres, dont le texte latin remplit 74 p. in-8° serrées de l'éd. de Niemeyer, et la traduction française 156 p. in-8° de l'éd. de Cellerier et Gaussen. Le plan de la Confession est à peu près le même que celui de l'*Institution chrétienne* de Calvin; elle embrasse, elle aussi, presque tout le champ, non seulement de la doctrine, mais aussi de la morale, du culte et des institutions de l'Eglise réformée. Le style de l'ouvrage est en général grave et ferme, simple et clair; on lui reproche cependant de trahir, ici et là, par un peu de prolixité, l'âge déjà avancé de l'auteur, et par quelques obscurités volontaires, ses arrière-pensées apologétiques. L'on s'accorde, d'ailleurs, à voir dans cette Confession un vrai chef-d'œuvre d'exposition doctrinale. Elle reproduit, comme cela était dans la nature des choses, et les thèses de l'orthodoxie œcuménique, et celles de l'orthodoxie réformée, en modifiant un peu le type zwinglien, soit dans le sens calviniste, soit dans le sens mélanchtonien; impitoyable à l'endroit des erreurs romaines, elle se montre plutôt modérée à l'égard des opinions luthériennes. Moins préoccupée, d'ailleurs, de la théorie du christianisme que de sa pratique, elle admet que l'unité fraternelle est compatible avec une certaine liberté et une certaine diversité sur les points secondaires. Bien qu'elle parte toujours immédiatement de l'Ecriture, la Confession helvétique ne rejette la tradition catholique que lorsqu'elle la trouve contraire à la Parole divine. Toutefois, si elle reconnaît les symboles œcuméniques, comme conformes à l'Ecriture, si elle se range aux vues consacrées de l'Eglise en affirmant la virginité perpétuelle de Marie, en maintenant le baptême des enfants, et en réprouvant la théorie du millénium et celle de la pannychopsychie, ainsi que les conventicules séparatistes, elle se montre assez *puritaine* à d'autres égards, par exemple lorsqu'elle exclut les Apocryphes du canon, lorsqu'elle interdit les images de Christ, des anges et des saints, et lorsqu'elle condamne les longues prières, le plain-chant, les ornements des temples et les fêtes des saints. Sur l'article délicat de l'élection et de la grâce, Bullinger (qui se montra fort prédestinatien dans l'affaire de Zanchius, mais plutôt, semble-t-il, par déférence pour Pierre Martyr que par zèle pour la théorie calviniste), enseigne, dans son formulaire, sous une forme prudente et biblique, l'élection inconditionnelle des saints au salut, mais il ne parle pas de la grâce particulière irrésistible et inamissible. Sur l'article également controversé de la sainte cène, la Confession reproduit les vues de Zwingle, enrichies, mais non point

absolument remplacées par celles de Calvin; Bullinger se sépare, en effet, de ce dernier, en enseignant que la manducation spirituelle du corps du Christ peut avoir lieu aussi en dehors de la sainte cène, et en désapprouvant, à mots couverts, l'emploi de l'excommunication dans la discipline de l'Eglise. Ce qui, dans la Confession helvétique, ne peut manquer de choquer tous les lecteurs protestants de notre siècle, c'est, d'une part, l'assertion positive que le magistrat civil doit réprimer les hérétiques incorrigibles, et d'un autre côté, les condamnations sévères prononcées, à la fin de presque tous les chapitres, contre toute une kyrielle d'hérésies anciennes et modernes. Pour excuser ces incessantes objurgations (qui ont été considérablement adoucies, ou même, ici et là, complétement supprimées dans mainte édition française), il faut se rappeler que leur intention primitive était apologétique bien plus encore que polémique, et qu'en multipliant ces anathèmes, les théologiens réformés du seizième siècle songeaient bien moins, au fond, à stigmatiser les erreurs de leurs adversaires qu'à sauvegarder leur propre réputation d'orthodoxie. — Littérature. Le texte latin de la *Confessio helvetica posterior* a été publié à Zurich en 1566, 1568, 1608, 1644, 1651, etc.; et plus tard, par J.-P. Kindler, avec préface de Winer, Sulzbach, 1825; par O.-F. Fritzsche, Zurich, 1839; et par Ed. Bœhl, Vienne, 1866; ainsi que dans le *Corpus et Syntagma Confessionum* (Gen., 1654), la *Syllloge Confessionum* (Oxford, 2e éd., 1827), et les collections analogues d'Augusti (Elberf., 1828; Lips., 1846), de Niemeyer (Lips., 1840), et de Schaff (New-York, 1877). Le texte allemand a été publié à Zurich, 1566; Bâle, 1654; Berne, 1676, etc.; et dans les recueils de Beck (Neustadt, 1830), de Mess (Neuwied, 1826-46) et de Bœckel (Leipz., 1847). Une première version française, aujourd'hui perdue, parut à Genève en 1566, par les soins de Th. de Bèze, qui y annexa la Confession gallicane; une seconde traduction, faite, sur l'ordre de LL. EE. de Berne, par le pasteur Elie Bertrand, parut à Lausanne en 1760; malgré ses inexactitudes, elle a été réimprimée à peu près telle quelle à Genève en 1819 (par MM. Cellerier père et Gaussen), à Montpellier en 1826, et à Lausanne en 1834; une troisième traduction, plus littérale, figure dans l'*Hist. de la Réf. de la Suisse*, de Ruchat, 2e éd., 1838, t. VII, p. 105-274. On peut consulter, sur l'histoire extérieure et sur le contenu dogmatique de la Confession, outre un grand nombre de dissertations théologiques publiées au dix-septième siècle à Zurich et à Bâle, les prolégomènes des symboliques et des collections de symboles, et de plus : J.-J. Hottinger, *Helvet. Kirchengeschichte*, Zur., 1708, 3e partie, p. 894 ss.; C. Pestalozzi, *Heinr. Bullinger*, Elberf., 1858; L. Thomas, *La Confession helvétique, études historico-dogmatiques sur le dix-septième siècle*, Gen., 1853; Ed. Bœhl, *Die zweite helvetische Confession, eine Antrittsrede*, Vienne, 1864; et les articles d'Encyclopédies déjà indiqués ci-dessus.

III. Consensus helvétique. Ce formulaire de doctrine, qui fut imposé, durant le dernier quart du dix-septième et le premier quart du dix-huitième siècles, à la plupart des Eglises réformées de la

Suisse, peut être envisagé comme une sorte de rempart élevé par la stricte orthodoxie des partisans du synode de Dordrecht contre la théologie plus libérale alors inaugurée par les chefs de l'école de Saumur. — Sans tendre la main à l'arminianisme, trois des professeurs de cette dernière académie, Louis Cappel, Moïse Amyraut et Josué de La Place (voyez ces noms), avaient été amenés, soit par les nécessités de leur polémique contre le catholicisme, soit par leurs aspirations iréniques à l'égard du luthéranisme, à s'écarter du calvinisme rigoureux sur les trois articles suivants : l'inspiration verbale du texte reçu des Ecritures, la prédestination et la grâce particulières, et l'imputation immédiate du péché d'Adam. Les vues de Cappel sur la faillibilité du texte masorétique de l'Ancien Testament (publiées dès 1624) avaient soulevé une assez grande opposition, et les deux Buxtorf, père et fils, avaient soutenu contre le professeur de Saumur l'inspiration divine des points-voyelles. La doctrine d'Amyraut, dite de l'*universalisme hypothétique* (publiée dès 1634), avait également ému les Eglises réformées de France, de Hollande et de Suisse; dénoncée comme semi-arminienne par Pierre Du Moulin, Fréd. Spanheim, André Rivet, et par les théologiens de Genève, elle avait été défendue, comme compatible avec l'orthodoxie, par Jean Daillé et David Blondel, et reconnue inoffensive par les synodes nationaux d'Alençon (1637), de Charenton (1645) et de Loudun (1659-60). Quant à la théorie de La Place sur le caractère *médiat* ou *conséquent* de l'imputation du péché originel (théorie publiée dès 1640), elle avait été combattue par l'école de Montauban, par Rivet (de Leyde), par F. Turretin (de Genève), par Heidegger (de Zurich), etc., et répudiée, sous une forme anonyme, par le synode de Charenton. — Les doctrines de Saumur avaient cependant été de bonne heure importées en Suisse et elles y avaient rencontré une certaine sympathie, spécialement à Genève. Quelques-uns des principaux théologiens de ce pays, sentant que l'adoption des vues *amyraldistes* conduirait, par un développement inévitable, à l'abandon du système calviniste, résolurent alors de s'opposer énergiquement aux progrès de ces nouvelles théories. Le signal de cette campagne partit de Genève. Les idées de Saumur ayant pénétré, dès 1642, dans l'Académie de cette ville, avec Alexandre Morus (qui avait hérité de la chaire d'un adversaire d'Amyraut, Frédéric Spanheim), le Petit Conseil fit signer, en 1649, à tous les ecclésiastiques génevois une série de thèses particularistes, dressées par la Compagnie des pasteurs. Dix ans plus tard, en 1659, le clergé décida de même que tous ses membres promettraient désormais de « fuir les nouveautés de la doctrine sur l'universalité de la grâce et la non-imputation du péché d'Adam. » Après un nouvel intervalle de dix ans, deux partisans d'Amyraut, Philippe Mestrezat et Louis Tronchin, qui se trouvaient occuper des chaires de théologie, obtinrent du Petit Conseil (juin 1669) une décision portant que, tout en continuant à enseigner sur la prédestination d'après les règlements existants, on s'abstiendrait de combattre les idées opposées. Toutefois, les cantons réformés ayant fait mine d'interdire à leurs ressor-

tissants d'aller étudier la théologie à Genève, le conseil des Deux-Cents crut devoir ordonner (en décembre de la même année) que la promesse arrêtée en 1659 serait signée rigoureusement. — François Turretin, qui était l'âme de cette résistance ultra-calviniste, soumit en même temps aux théologiens suisses l'idée d'opposer au flot montant du crypto-arminianisme de Saumur une espèce de Formule de Concorde réformée. A la suite de plusieurs entrevues et d'une correspondance active entre les docteurs des divers cantons, l'antistès Luc Gernler, de Bâle, composa, en 1671, un avant-projet de confession de foi. En 1674, la conférence des quatre villes évangéliques, réunie à Bade, invita les théologiens suisses à s'occuper de ce formulaire. La rédaction définitive en fut confiée au professeur Jean-Henri Heidegger, de Zurich. L'extrême droite du parti conservateur, inspirée par Desmarets (de Groningue), aurait voulu qu'on profitât de cette occasion pour condamner expressément, à côté de l'école de Cappel, d'Amyraut et de La Place, celle de Descartes et de Cocceius; mais, sur les observations de quelques amis plus modérés, Heidegger sut résister aux exigences des zélotes. Au commencement de 1675, son projet latin, plus long et plus rigoureux que celui de Gernler, était terminé. Il portait ce titre : *Formula Consensus Ecclesiarum Helveticarum Reformatarum, circa doctrinam de gratiâ universali et connexa, aliaque nonnulla capita.* Dès le mois de mars, Bâle et Zurich érigeaient ce formulaire en loi, et la conférence évangélique d'Aarau arrêtait de le faire traduire en allemand et de le soumettre à la ratification de tous les cantons réformés. Au mois de juin, la conférence de Bade confirmait le *Consensus* à l'unanimité, et décidait de le faire signer par tous les fonctionnaires de l'Eglise et de l'école. Berne et Schaffhouse se rangèrent aussitôt à cet avis. Glaris, Appenzell, Saint-Gall, Mulhouse, Bienne, Neuveville, les Grisons acceptèrent également la nouvelle formule en tant qu'appendice explicatif annexé à la Confession helvétique. Neuchâtel seul se refusa, malgré les exhortations réitérées de Berne, à exiger de chacun de ses pasteurs la souscription individuelle du *Consensus ;* son clergé se contenta de faire signer la formule par son doyen et son secrétaire, et de déclarer qu'il s'abstiendrait, dans une pensée de paix et d'union, de discuter sur les questions qui y étaient tranchées. Quant à Genève, les promoteurs du *Consensus* eurent à y vaincre certaines résistances provoquées par les lettres de pasteurs français, tels que Claude, Daillé, de la Bastide, etc. Heidegger dut écrire à Turretin pour atténuer la portée des articles relatifs aux points-voyelles, et la Compagnie n'adhéra à la nouvelle formule qu'en 1679, avec des observations critiques sur les trois premiers canons. — Le *Consensus* se compose de vingt-six articles ou *canons* précédés d'une *préface* sur le devoir de maintenir intact le dépôt de la foi. Il y a lieu d'observer que les théologiens de Saumur n'y sont pas désignés par leur nom, ni condamnés comme hérétiques : il en est au contraire parlé, dans la préface, comme de « vénérables frères en Christ, qui construisent, eux aussi, sur le fondement de la foi. » Le désir de mé-

nager les Eglises de France était si réel au sein des Eglises de Suisse, que la conférence de Bade de 1675 décida que le *Consensus* ne serait pas imprimé. — Art. 1-3. *Doctrine enseignée.* L'inspiration verbale des Ecritures et l'intégrité absolue du texte traditionnel de l'Ancien Testament, y compris les points-voyelles (Heidegger expliqua cependant plus tard à Turretin qu'il n'avait voulu garantir, au fond, que l'authenticité du texte original). *Opinion rejetée.* L'idée que les points-voyelles ont été établis par la volonté des hommes, et qu'on peut les corriger d'après les versions, les paraphrases et les conjectures du bon sens. (L. Cappel avait, en effet, enseigné que les points-voyelles n'avaient été ajoutées au texte que par les masorètes, cinq ou six siècles après Jésus-Christ, et que les leçons offertes par les divers instruments critiques, devaient entrer en ligne de compte dans la fixation du texte biblique véritable). — Art. 4-6. *Doctrine enseignée.* Le particularisme infralapsaire. Dieu a décrété de toute éternité, premièrement, de créer l'homme innocent ; ensuite, de permettre la chute, et enfin d'élire, indépendamment de toute prévision portant sur leurs œuvres ou sur leur foi, un certain nombre de pécheurs au salut, afin de révéler en eux sa miséricorde, tout en laissant les autres dans la masse corrompue et en les vouant ainsi à la perdition éternelle. Le Christ lui-même se trouve compris, comme notre médiateur et notre frère aîné, dans le décret de l'élection. *Opinion rejetée.* L'universalisme hypothétique (d'Amyraut). L'idée que Dieu a en vue de sauver tous les hommes en général et chacun d'eux en particulier, sous la seule condition de la foi, et cela par un dessein général antérieur à l élection ; qu'Il a donné Jésus-Christ pour être le médiateur de tous les hommes ; et qu'Il a élu certains hommes par ce qu'il les considérait d'avance comme rachetés dans la personne du second Adam, c'est-à-dire parce qu'il formait le plan de leur accorder parfaitement, dans le temps, le don salutaire de la foi. — Art. 7-9. *Doctrine enseignée.* Dieu a conclu avec Adam, avant la chute, une alliance des œuvres, dans laquelle il lui promettait la vie éternelle à la condition d'une parfaite obéissance. *Opinion rejetée.* L'idée (d'Amyraut) que ce qui était proposé à Adam comme le prix de son obéissance, ce n'était point la félicité céleste, mais un bonheur sans fin dans le paradis terrestre. — Art. 10-12. *Doctrine enseignée.* L'imputation (*immédiate* et *antécédente*) du péché d'Adam à toute sa postérité, qui, ayant participé actuellement, bien qu'impersonnellement, à la faute du premier homme, lorsqu'elle était encore dans ses reins, a perdu, du fait même de ce péché primitif et indépendamment de la corruption native qui en est résultée, toutes les bénédictions promises dans l'alliance des œuvres. *Opinion rejetée.* L'idée de La Place, qui n'admettait qu'une imputation (*médiate* et *conséquente*) du péché d'Adam, fondée sur la corruption de la race humaine, qu'il envisageait, du reste, comme héréditaire. — Art. 13-16. *Doctrine enseignée.* La rédemption limitée. Le Père n'a envoyé le Fils qu'aux élus, le Fils n'est mort que pour les élus, le Saint-Esprit ne sanctifie que les élus. Toute la vie de Jésus rentre dans son œuvre de satisfaction. *Opinions rejetées.* L'idée (d'Amyraut)

que le Christ a souffert la mort pour tous les hommes, à condition qu'ils croient à l'Evangile; qu'il a obtenu le salut pour tous les hommes, bien qu'ils n'en soient pas tous rendus participants, et qu'il a enfin été le médiateur d'une alliance nouvelle que Dieu contractait avec tous les hommes. L'idée (de Piscator) que ce n'est pas la justice entière du Christ qui est imputée aux élus, mais seulement sa justice passive. — Art. 16-20. *Doctrine enseignée.* La vocation actuelle au salut n'a jamais été universelle, mais elle a été limitée, sous l'ancienne alliance, à Israël, et sous la nouvelle, aux peuples évangélisés. La révélation de Dieu par les œuvres de la nature et de la Providence laisse les païens inexcusables de n'avoir point glorifié le Créateur, mais elle est insuffisante pour les sauver. La vocation extérieure de Dieu par la prédication de l'Evangile est sérieuse et sincère, et toujours efficace en un sens, puisqu'elle sauve les élus et qu'elle rend les réprouvés inexcusables; mais c'est la grâce de Dieu qui fait seule toute la différence entre les premiers et les derniers. *Opinion rejetée.* L'idée (d'Amyraut) que la vocation s'étend au delà des limites de l'Eglise visible et des moyens de grâce ordinaires, et que Dieu appelle au salut, non seulement (immédiatement) ceux à qui il fait prêcher l'Evangile, mais encore (médiatement) ceux à qui il ne se révèle que par les œuvres de la nature et de la Providence. — Art. 21-22. *Doctrine enseignée.* L'incapacité *naturelle* de tout enfant d'Adam de croire par lui-même à l'Evangile, incapacité dont la grâce irrésistible de Dieu peut seule le délivrer. *Opinion rejetée.* L'idée d'Amyraut, qui ne voulait parler, dans ce cas, que d'une impuissance *morale.* — Art. 23-25. *Doctrine enseignée.* Dieu a conclu avec l'homme deux alliances, l'alliance des œuvres, traitée avec le premier Adam et en lui avec tous les hommes, mais rompue par la chute, et l'alliance de grâce, traitée par le second Adam uniquement avec les élus et impossible à rompre. Cette seconde alliance a été la même sous les deux économies, juive et chrétienne; les saints de l'Ancien Testament ont été sauvés, comme nous, par la foi en Christ et dans le Saint-Esprit aussi bien que dans le Père. *Opinion rejetée.* L'idée de ceux qui (comme Amyraut) admettent trois alliances essentiellement différentes, les alliances naturelle, légale et évangélique, et qui assurent que, dans l'ancienne économie, il n'était pas nécessaire de se reposer sur la satisfaction du Christ et de se confier en la très sainte Trinité. — Art. 26. Ce dernier canon impose le formulaire à tous les ministres et candidats au ministère et prohibe l'enseignement public ou particulier de doctrines nouvelles, douteuses, et contraires à la Parole de Dieu, à la deuxième Confession helvétique ou aux canons de Dordrecht. S'élevant de plus, en passant, contre une opinion de Cocceius (qui pouvait s'armer de l'art. 25 de la Confession helvétique), il invite les pasteurs à établir la nécessité de la sanctification du dimanche et presser l'observation de ce jour. — Tel est le *Consensus* helvétique. Tout le monde conviendra que cette règle d'enseignement a un caractère beaucoup plus scolastique et beaucoup moins religieux que les confessions de foi de la première, et même de la deuxième

période de la Réformation. Aussi n'étendit-elle jamais son empire au delà des limites de la Suisse, et ne réussit-elle pas même à le maintenir dans ce pays au delà d'une durée d'un demi-siècle. Elle fut, dès l'abord, vue d'assez mauvais œil par plus d'un pasteur des Etats romands, par les ministres français qui s'y réfugièrent après la Révocation de l'Edit de Nantes et par les théologiens anglicans et luthériens; si bien que, dès 1686, le grand-électeur Frédéric-Guillaume de Brandebourg se mit à presser les cantons suisses de l'abandonner, dans l'intérêt de l'union entre les réformés des divers pays et entre les protestants des diverses confessions. Le Petit Conseil de Bâle cessa, dès cette époque, d'exiger la signature du *Consensus*. Genève n'imposa plus, depuis 1706, à ses ministres, que l'engagement de ne rien enseigner de contraire à ce symbole. Mais ce formulaire fut maintenu avec un soin d'autant plus jaloux par Zurich et par Berne. — Ce fut dans le pays de Vaud, qui dépendait alors de la république de Berne, que l'antagonisme créé par le *Consensus* occasionna le plus de tiraillements. L'Académie de Lausanne, qui était animée d'un esprit assez libéral, avait permis, dès 1682, à quelques candidats au ministère de ne pas signer ce document, ou de ne le signer qu'avec certaines réserves. En 1698, les théologiens de Berne firent insérer dans le *serment d'association* dirigé contre les piétistes de la capitale une phrase contre l'arminianisme et le socinianisme, calculée en vue des étudiants de Lausanne. En 1706, l'Académie de cette dernière ville, ayant vu l'exemple de largeur donné par l'Eglise de Genève approuvé par le roi de Prusse, recommença à tolérer les souscriptions accompagnées de cette explication: *Contrarium non docebo*... ou de cette restriction : *Quatenus Scripturæ consentit*. Accusée par quelques théologiens orthodoxes de la classe de Morges, l'Académie de Lausanne soutint, par l'organe du juriste Barbeyrac, son recteur, que jamais protestant n'avait pu donner son adhésion à une règle de foi sans l'accompagner de cette réserve implicite : « en tant que ce symbole s'accorde avec l'Ecriture. » Le gouvernement de Berne ayant demandé de nouvelles explications, l'Académie répondit (décembre 1717) par un mémoire très hardi du doyen Bergier, demandant la suppression de la signature ou l'admission des réserves. Après une réplique assez raide du professeur de théologie Ringier au nom du Sénat académique de Berne (février 1718) et une véhémente duplique du doyen Bergier (avril 1718), LL. EE. décidèrent (en juin) de maintenir la souscription pure et simple du *Consensus* et d'interdire tout écrit sur ces matières ; mais en même temps, elles faisaient entendre sous main au clergé vaudois qu'elles n'exigeaient qu'une chose, savoir qu'on n'enseignât rien de contraire à la formule de 1675. En 1719, les autorités bernoises soumirent l'Académie de Lausanne à une visite d'inspection dont les résultats dogmatiques ne les satisfirent pas. Aussi, dans les premiers mois de 1722, les deux conseils de la République, « fermement résolus à y maintenir l'uniformité dans les choses ecclésiastiques, » décidèrent d'inviter toute l'Académie de Lausanne à signer le *Consensus selon l'explication*

admise et à prêter de nouveau le *serment d'association*, sous peine de destitution immédiate. Ce décret produisit dans le pays de Vaud une grande effervescence. On y fit circuler une traduction française du *Consensus*, accompagnée de mordantes remarques, puis un grand nombre de pamphlets, de satires et de pasquinades sur le même sujet. Le clergé vaudois se mit à pétitionner pour et contre l'Académie. J. Alph. Turretin, l'archevêque de Cantorbéry, les rois de Prusse et d'Angleterre intercédèrent en faveur des *non-souscripteurs*. Une députation de l'autorité bernoise étant arrivée à Lausanne en mai 1722, il s'engagea entre elle et l'Académie de longues négociations, qui aboutirent à une espèce de compromis, les pasteurs et professeurs se résignant à souscrire le *Consensus* purement et simplement, et les délégués s'engageant à expliquer qu'ils n'avaient imposé ce symbole que comme formulaire d'union, non comme règle de foi. Cependant, comme l'autorité se refusait à corroborer ses assurances orales par une déclaration écrite, sept jeunes ministres ne voulurent pas donner leur signature. Ils furent rayés du rôle des impositionnaires, mais lorsqu'au mois de juin, le gouvernement eut lui-même expliqué, par lettre, qu'il ne voyait, dans le symbole en question, qu'un « formulaire de doctrine contre lequel on ne devait point prêcher ni enseigner, soit en public, soit en particulier, » presque tous les fonctionnaires de l'Eglise et de l'école consentirent à signer le *Consensus* et à prêter le *serment d'association*.— Comme nous l'avons déjà dit, la crise ecclésiastique du pays de Vaud avait attiré sur le *Consensus* helvétique l'attention des puissances protestantes. Le roi de Prusse (février 1722), le roi d'Angleterre (avril 1722), le *Corpus evangelicorum* de Ratisbonne (mai 1722) prièrent instamment les cantons réformés de laisser tomber le symbole controversé. Zurich et Berne répondirent d'abord que leurs décrets ne visaient que la paix intérieure des Eglises helvétiques et ne pouvaient nuire en rien à l'union des protestants de la Suisse avec ceux du dehors. George Ier (janvier 1723) et Frédéric-Guillaume Ier (avril 1723) étant revenus à la charge, la diète des cantons réformés (juin 1724) changea de ton, et répliqua simplement que le *Consensus* n'était plus signé que comme règle d'enseignement, et que cette souscription, déjà abolie dans quelques cantons, serait supprimée dans les autres dès que la réunion projetée des protestants aurait été opérée. Dès 1723, un théologien luthérien, Pfaff, chancelier de Tubingue, avait écrit, dans un esprit plutôt irénique, contre le particularisme du *Consensus*, et le professeur bernois Salchli lui avait répondu aussitôt. J. J. Hottinger réfutait, au même moment, les attaques que Bossuet, Le Clerc et Barnaud avaient dirigées contre le même document. Cependant chaque jour on voyait diminuer le crédit de ce formulaire de consentement, stigmatisé de toutes parts comme un *formulaire de dissentiment*. A Bâle, le conseil l'abandonna officiellement en juin 1722, sur le préavis unanime du clergé. Schaffhouse le laissa tomber à la même époque. La même année, le conseil de Zurich substitua à la souscription du *Consensus* un engagement oral moins précis. En 1723, le synode

d'Appenzell se détacha aussi du symbole incriminé. En 1735, la Compagnie des pasteurs de Genève l'abolit à son tour. Quant au gouvernement de Berne, rendu plus prudent par la tentative de révolte du major vaudois Davel, il défendit expressément, dès 1723, de discuter sur ces matières, et peu d'années après, il ne s'occupait pas plus du *Consensus* que s'il n'avait jamais existé. Ce malencontreux formulaire acheva de mourir à l'avènement de la tendance antiscolastique inaugurée en Suisse par Alph. Turretin, Sam. Werenfels et J. F. Ostervald, et le réveil orthodoxe lui-même eut le bon esprit de ne pas songer à le ressusciter.—Littérature: Le manuscrit original du *Consensus*, en latin et en allemand, se trouve encore aux archives de l'Etat de Zurich. Ce formulaire a été imprimé en latin et en allemand à Zurich, 1714 (comme appendice à la Conf. helv.), etc. Il a été publié en latin et en français, sans nom de lieu et sans date (probablement à Amsterdam en 1722) par un anonyme, qu'on croit être Barnaud, et avec des notes qui paraissent avoir émané de Barbeyrac. On le trouve encore, en latin, dans la dissertation de Pfaff citée ci-dessous (Tub., 1723) et dans la collection de Niemeyer (Lips., 1840); en allemand, dans plusieurs éditions spéciales (1718, 1722, etc.) et dans la collect. de Bœckel (Leipz., 1847); en français, dans l'*Histoire de l'Eglise de Genève* de Gaberel, tome III Gen., 1862). On peut consulter, sur la controverse provoquée par la théologie de Saumur, les écrits de Cappel, d'Amyraut, de La Place, de leurs amis Paul Testard, Jean Daillé et David Blondel, de leurs adversaires Pierre Du Moulin, Frédéric Spanheim et André Rivet, et, dans Aymon, les décisions des synodes d'Alençon, de Charenton et de Loudun. Sur le *Consensus* lui-même, on peut comparer, outre les prolégomènes des symboliques et des collections de symboles : (J. J. Hottinger), *Succincta, et solida ac genuina Formulæ Consensus... historia*, en lat. et en all., 1723; Ch. M. Pfaff, *Dissertatio histor. theologica de F. C. Helv.*, Tub., 1723 ; J. Rud. Salchli, *Stricturæ et Observationes in Pfaffii dissertationem de F. C.*, Berne, 1723 ; Dan. Suitling, *Hypomnemata in Salchlini Strict. et Obss.*, 1725; Alex. Schweizer, *Die Entstehung der helv. C. F.*, dans la *Zeitschrift für histor. Theologie*, 1860, pp. 122-148 ; (Barnaud), *Mémoires pour servir à l'histoire des Troubles arrivés en Suisse à l'occasion du Consensus*, Amst., 1726 ; et une collection de documents manuscrits ayant trait au même sujet, léguée par le prof. S. Chappuis à la bibliothèque de la faculté libre de théologie de Lausanne. Signalons encore les histoires ecclésiastiques de la Suisse par J. J. Hottinger (en all., Th. III et IV), de Genève par Gaberel (tome III, Gen., 1862), de Vaud par Archinard (Laus., 1862) ; les histoires de la théologie protestante de Frank (en all., Leipz., 1865) et de Dorner (Paris, 1870), les précis des controverses théologiques de l'Eglise réformée de Walch (en all., Iéna, 1733) et de Schweizer (en all., 2e partie, Zur., 1856). F. CHAPONNIÈRE.

HELVÉTIUS (Claude-Adrien), né à Paris en 1715, fermier général à vingt-trois ans, réunissait dans sa maison les beaux esprits de son temps. En 1758 parut, sous le voile de l'anonyme, son livre *De l'Esprit*, dont les doctrines firent grand bruit; une censure de la

Sorbonne, une condamnation du parlement ne firent qu'ajouter à sa réputation. Helvétius soutenait que l'animal doué du plus haut degré de sensibilité, c'est l'homme; les passions sont les mobiles de toutes nos actions; la vertu est l'accord de notre intérêt particulier avec l'intérêt général. Tous les hommes naissent doués des mêmes facultés, dès lors égaux et semblables; l'éducation seule les diversifie; les législateurs doivent donc, par l'éducation qu'ils prescriront, allumer les passions qui procureront le bonheur universel. La même morale du plaisir, accentuée par une hostilité plus vive à l'égard de la religion, se retrouve dans le traité *De l'homme, de ses facultés intellectuelles et de son éducation*, 1772. L'auteur était mort en 1771. Œuvres complètes, 1795, 14 vol.— Voyez Saint-Lambert, *Essai sur la vie et les ouvrages d'Helvétius*, 1792; Damiron, *Mémoire sur Hélvétius*, tome IX du compte rendu de l'acad. des sciences morales et politiques.

HÉLYOT (Pierre), dit le *Père Hippolyte*, savant religieux du tiers-ordre de Saint-François, né à Paris en 1660, mort au couvent de Picpus, en 1716, doit sa célébrité à la publication de son *Histoire des ordres monastiques, religieux et militaires, et des congrégations séculières de l'un et de l'autre sexe*, Paris, 1714-1721, 8 vol. in-4° (les trois derniers sont du P. Maximilien Bullot). Cet ouvrage, justement estimé, a été plusieurs fois réimprimé, notamment dans la collection de l'abbé Migne, avec de grandes augmentations, Paris, 1838, 4 vol. gr. in-8°. On a en outre de P. Hélyot plusieurs ouvrages ascétiques, parmi lesquels nous signalerons *Le Chrétien mourant*, Paris, 1695 et 1705, in-12; une *Dissertation sur le bréviaire du cardinal Quignonez* et une *Lettre sur la nouvelle édition de l'Histoire des ordres religieux de M. Hermant, curé de Maltot en Normandie*, in-4°. — Voyez *Journal des Savants*, 1708, 1711, 1714, 1716 et 1719.

HÉMAN [Hémân], poète de la famille de Zara (1 Chron. II, 6), célèbre par sa sagesse (1 Rois V, 11), est désigné comme l'auteur du 88e Psaume, qui pourtant date d'une époque postérieure. Il ne faut pas le confondre avec le lévite Héman de la famille de Caath (1 Chron. VI, 18), bien que ce dernier soit également nommé en compagnie du poète ou maître-chantre Ethan (1 Chron. XV, 17).

HEMMING (Nicolas), surnommé *præceptor Daniæ*, est né dans l'île de Laaland en 1513. Il étudia la philosophie et la théologie à Wittemberg, où il s'attacha à Mélanchthon dont il s'appropria la culture classique, l'érudition modeste, la douce piété et l'esprit conciliant. Nommé prédicateur à l'église du Saint-Esprit de Copenhague, et, depuis 1537, professeur de théologie à l'université de cette ville, Hemming prit une part importante au mouvement religieux et scientifique de son temps et fut entraîné par les zélotes luthériens dans des controverses qui lui attirèreut une disgrâce imméritée. Accusé de cryptocalvinisme pour avoir combattu la doctrine de l'ubiquité du corps du Christ, il fut révoqué de ses fonctions et nommé chanoine de l'église cathédrale de Rœskilde. Il mourut en 1600, à l'âge de 87 ans, atteint de cécité par suite d'un excès de travail. Parmi les nombreux ouvrages de Hemming, écrits en un latin concis et

élégant, nous citerons son *Enchiridion theologicum*, Viteb., 1558; son *Syntagma institutionum christianarum*, Hafn., 1574, exposé de la foi chrétienne d'un caractère tout biblique; son traité *De methodis*, contenant d'excellents conseils sur la manière d'interpréter l'Ecriture et de la faire servir à la prédication; son *Pastor*, manuel intéressant de théologie pastorale; ses *Catechismi quæstiones;* enfin des commentaires sur les Psaumes, les Petits Prophètes, et la plupart des livres du Nouveau Testament. Les meilleurs de ces écrits ont été recueillis et publiés, du vivant même de l'auteur, avec des notes par Simon Goulart, le savant pasteur de Genève, sous le titre de *Opuscula theologica*, Argent., 1586, in-f°.

HEMSTERHUYS (François), né à Groningue en 1720, était fils de l'éminent helléniste Tibère Hemsterhuys. Premier commis de la secrétairerie d'Etat des Provinces-Unies, il consacra tous ses loisirs à l'étude de la philosophie, qu'il cultivait en moraliste, en homme de bien. Ses principaux écrits, tous publiés en français, furent une *Lettre sur l'homme et ses rapports*, 1772; deux dialogues: *Aristée ou la Divinité*, 1779, et *Simon ou des Facultés de l'âme*, 1787, ainsi que des *Lettres de Dioclès à Diotime* (c'est-à-dire la princesse Galitzin) *sur l'Athéisme*, 1787. L'amitié qui unit Hemsterhuys et Jacobi était fondée sur l'analogie des tendances. On ne saurait, à propos du philosophe néerlandais, parler d'un système rigoureux, tout au plus peut-on dire qu'il professait une sorte de platonisme religieux. Mais ses écrits abondent en pensées ingénieuses, délicates, surtout en sentiments généreux, et le surnom de Socrate de la Hollande qui lui a été donné doit être pris dans le sens le plus aimable et le plus adouci. Il mourut en 1790. Edition complète de ses œuvres, 6 vol. in-8°, Leuwarde, 1850. — Voyez E. Grucker, *Fr. H, sa vie et ses œuvres*, 1866.

HENGSTENBERG (Ernest-Guillaume), né le 20 octobre 1802 à Frœndenberg (Westphalie), où son père était pasteur réformé, mort à Berlin le 28 mai 1869, a occupé une place importante dans les luttes ecclésiastiques et théologiques de l'Allemagne au dix-neuvième siècle. Ses études, faites à Bonn, spécialement sous la direction du savant arabisant Freytag, furent essentiellement dirigées vers les langues orientales, et lui procurèrent l'occasion, en 1823, de venir pour un an à Bâle comme précepteur d'arabe du jeune J.-J. Stæhelin, le futur professeur d'exégèse de l'Ancien Testament dans cette ville. Ce fut là, et en rapport avec la maison des Missions, que Hengstenberg, jusqu'alors indifférent en religion et enclin au rationalisme en théologie, subit un changement intérieur qui fut décisif pour toute sa carrière; son indifférence se transforma en intérêt vivant pour l'Evangile et en volonté arrêtée de servir désormais de toutes ses forces la vérité telle qu'elle venait de lui apparaître. Malheureusement, le manque d'une préparation théologique antérieure, sa tournure d'esprit toute intellectualiste et son caractère entier et autoritaire ne trouvèrent de contrepoids ni dans le milieu qui allait s'offrir à lui à Berlin, et où il sut trop vite se poser en maître, ni dans les circonstances, qu'il fut plus préoccupé à diriger par sa volonté qu'à accepter

de la main de Dieu. Aux thèses rationalistes qu'il avait soutenues à Bonn en 1823 pour le doctorat en philosophie, Hengstenberg se hâta, en 1825, d'opposer avec ostentation des thèses toutes contraires pour la licence en théologie à Berlin. Nommé professeur extraordinaire en 1826, et ordinaire en 1828, il enseigna, non sans éclat, dans cette université, jusqu'à sa mort. — Fort bien accueilli dans les cercles religieux de Berlin, où le piétisme devenait de plus en plus une puissance à la mode, Hengstenberg, grâce à son indomptable volonté, à son activité, à son habileté, à ses hautes relations, ne tarda pas à prendre la position de chef du parti conservateur et orthodoxe, auquel il donna une plus grande cohésion en lui créant (juillet 1827), sous le titre de *Gazette évangélique*, un important organe de publicité qui subsiste encore : religion, théologie, littérature, politique, questions sociales, tout y était jugé par lui sans appel, avec un parti pris et trop souvent avec une violence regrettables; les délations et les attaques déloyales qu'il se permit en 1830 contre Wegscheider et Gesenius, les derniers représentants en vue de l'ancien rationalisme mourant, forcèrent le pacifique Néander à lui retirer avec un certain éclat sa collaboration; les revues générales par lesquelles Hengstenberg avait coutume de commencer chaque année de son journal lui fournissaient d'ordinaire l'occasion de quelque exécution sommaire; celle de 1836 contre Strauss, conçue dans un ton imité des prophètes, est restée célèbre; tous les théologiens importants de l'école de Schleiermacher eurent leur tour, après quoi l'ardent orthodoxe de Berlin, se tournant contre ses propres alliés, condamna comme hérétiques tous ceux qui, même dans les rangs de l'orthodoxie, ne juraient point exactement d'après son shibolet. Vers 1840, il rompit plus ou moins ouvertement avec le piétisme lui-même, qui avait le tort de se préoccuper davantage de la piété pratique que du dogmatisme ecclésiastique, alors que pour Hengstenberg le confessionnalisme devenait de plus en plus la chose essentielle; issu de l'Eglise réformée, et pendant longtemps soutien et défenseur de l'Eglise unie, on le vit incliner toujours plus, tout en évitant avec soin une rupture positive, vers le luthéranisme confessionnel. Cette évolution fut suivie à quelque distance par celle qu'il opéra en politique dans la dernière période de sa vie; ultra-conservateur, défenseur acharné de l'union la plus étroite entre l'Eglise et l'Etat, mêlant à tout propos la religion à la politique, poussant le servilisme monarchique presque jusqu'à la déification du roi, mais d'un roi qui, tout en étant chef absolu de l'Eglise, devait diriger cette dernière dans l'esprit d'Hengstenberg, ce dernier en vint insensiblement à un refroidissement marqué à l'endroit du gouvernement, qui, à partir de 1858 surtout, ne répondait plus à ses vues et dans lequel il ne trouvait plus au même degré la condescendance à laquelle il avait été habitué si longtemps. — Après avoir dépeint le journaliste et le chef de parti, nous avons à caractériser le savant. Outre de très nombreux articles théologiques dans son journal, Hengstenberg a publié encore d'importants ouvrages exégétiques. Le point de vue qui les domine tous résulte

logiquement de l'histoire intime de leur auteur : pur philologue avant sa conversion, il ne s'est occupé de théologie que depuis ce moment, et cela non pour l'apprendre mais pour l'enseigner; l'élaboration théologique intérieure a été remplacée chez lui par une doctrine toute faite, celle de l'orthodoxie confessionnelle, qu'il a prise en bloc, et à la défense de laquelle il fera concourir ses vastes connaissances philologiques et historiques, qui devront s'y adapter de gré ou de force. On comprendra ainsi que Hengstenberg, pour lequel la doctrine absolue d'un canon divin des saintes Ecritures est une vérité démontrée, n'aura aucune compréhension pour le grand travail de critique historique auquel l'Ancien Testament en particulier a donné lieu depuis la fin du siècle passé; la critique n'est jamais autre chose à ses yeux qu'une manifestation de l'incrédulité ; c'est dans cet esprit qu'il a mis en œuvre toutes les ressources d'une grande érudition et d'une habileté allant jusqu'à la subtilité pour défendre l'authenticité du livre de Daniel, l'intégrité de celui de Zacharie et surtout l'authenticité mosaïque du Pentateuque, dans ses *Beitræge zur Einleitung ins Alte Test.* (Berlin, 1831-39, 3 vol.). — En exégèse, Hengstenberg était dirigé par le dogme de l'inspiration littérale et mécanique poussé aussi loin que possible; incapable de saisir l'idée d'un développement historique dans la vérité religieuse sous l'ancienne alliance, toutes les époques paraissent à ses yeux comme sur un même plan; le côté humain de la Bible n'existe pas; même la différence entre les deux Testaments disparaît presque complètement, le Nouveau se retrouvant à peu près en entier dans l'Ancien. C'est là ce qui frappe surtout dans son ouvrage capital (*Christologie des Alt. Test. u. Commentar üb. die messianischen Weissagungen*, 3 vol., 1825-35 ; 2e éd., bien améliorée dans le détail, 1854-57), où il est plus préoccupé de rechercher ce que Dieu a dit que ce que les prophètes ont voulu dire. On peut néanmoins relever dans ses travaux d'intéressantes et ingénieuses observations de détail, tout particulièrement dans le plus important de ses commentaires, celui sur les *Psaumes* (4 vol., 1842-45 ; 2e éd., 1849-52). Ailleurs, un subjectivisme arbitraire s'est librement donné carrière dans ses explications allégoriques, ainsi dans son commentaire sur le *Cantique des cantiques* (1853) ; lorsqu'il explique l'histoire de l'ânesse de Balaam par une simple vision du prophète (*Die Geschichte Bileams u. seine Weissagungen*, 1842), ou lorsqu'il attribue l'Ecclésiaste à un écrivain postérieur à l'exil (*Der Prediger Salomo ausgelegt*, 1859). L'ouvrage d'Hengstenberg qui, au jugement de Diestel, a peut-être rendu le plus de services, bien qu'il soit maintenant bien dépassé, est le petit volume dans lequel il chercha à résumer les renseignements fournis par les recherches égyptologiques pour la compréhension du Pentateuque (*Die Bücher Moses u. Ægypten*, 1841). Nous citerons encore *Die Weissagungen des Proph. Ezechiel* (2 vol., 1867-68) ; *Das Evangelium Johannes erlæutert* (3 vol., 1861-63 ; 2e éd. sans changements, 1867-71) ; *Die Offenbarung des heil. Johannes* (2 vol., 1849-51 ; 2e éd., 1861-62) ; enfin quelques-uns de ses cours, publiés à Leipzig après sa mort : *Geschichte des Reich Gottes unter dem Alten*

Bunde (2 tomes en 3 vol., 1869-71); *Das Buch Hiob erläutert* (2 vol., 1870-75), et *Vorlesungen üb. die Leidensgeschichte* (1875). — Sources : Un disciple fervent de Hengstenberg a commencé une biographie détaillée et fort intéressante qui s'arrête pour le moment à l'année 1829 : J. Bachmann, *E.-W. Hengstenberg ; sein Leben u. Wirken*, I et II, 1re partie, Gütersloh, 1876-1879 ; dans un tout autre esprit sont les appréciations détaillées que donnent, sur Hengstenberg, C. Schwarz, *Zur Gesch. d. neuesten Theologie*, 4e éd., Leipz., 1869, et Hausrath, *D.-F. Strauss u. die Theologie seiner Zeit*, Heidelb., 1876, I, 263-296. Voyez en outre : Lichtenberger, *Hist. des idées relig. en Allemagne*, Paris, 1873, II, 303-11 ; Scherer, *Hengstenberg considéré comme exégète du N.-T.* (dans la *Revue de théologie* de Strasbourg, 1re série, II, 65) ; Ad. Müller, *Hengstenberg u. die Evangel. Kirchenzeitung*, 3e éd., Berlin, 1857. A. Bernus.

HENHŒFER (Aloys) [1789-1862], célèbre prédicateur badois, fils de simples paysans, reçut une éducation pieuse par sa mère, fervente catholique. Il étudia la théologie à l'université de Fribourg et débuta en qualité de vicaire dans le village de Mühlhausen, en même temps qu'il était précepteur des enfants du seigneur du lieu, le baron de Gemmingen. Grâce à l'influence des écrits de Sailer et de Martin Boos, une conversion s'opéra dans les idées du jeune pasteur et, par suite, un réveil religieux puissant se manifesta dans sa paroisse. Cité devant le vicariat épiscopal de Bruchsal pour avoir tenu des réunions en dehors de l'église, pour y avoir attiré des gens étrangers à la paroisse et avoir interprété dans un sens hérétique le dogme de la messe, Henhœfer se vit destitué de ses fonctions. Il se convertit, ainsi que toute sa paroisse, au protestantisme en 1823. Nommé pasteur à Graben, puis à Spœck, près de Carlsruhe, soutenu par le grand-duc de Bade contre les autorités ecclésiastiques qui voyaient de mauvais œil l'esprit de prosélytisme qui animait cet ancien prêtre, Henhœfer, secondé par de jeunes vicaires qui se renouvelaient sans cesse, prêcha l'Evangile de la croix avec force, amena de nombreuses conversions, et prit une part active tant à la lutte des orthodoxes badois contre le rationalisme officiel qu'à la controverse avec les catholiques. Il publia une série de brochures ou traités soit d'édification soit de polémique, et dirigea une feuille mensuelle, les *Christliche Mittheilungen*, dans laquelle il inséra un certain nombre de ses sermons. — Voyez Em. Frommel, *Aus dem Leben des Dr. A. Henhœfer*, Carls., 1865, et l'article de Ledderhose dans l'*Encycl.* de Herzog, XIX, 626 ss.

HENKE (Henri-Philippe-Conrad) [1778-1809], professeur de théologie à Helmstædt, né à Hehlen, dans le duché de Brunswick, professeur au Martineum, puis à l'université, enseigna, depuis 1778, les diverses branches de la théologie, mais se voua d'une manière particulière à l'histoire de l'Eglise. Sa tendance théologique est celle d'un supranaturalisme modéré et ses nombreux ouvrages brillent surtout par la concision et l'élégance de la forme, le rigoureux enchaînement des diverses parties et une science, sinon impartiale

dans ses jugements, du moins toujours respectueuse et véridique dans l'exposition des faits. Son *Histoire universelle de l'Église chrétienne d'après l'ordre chronologique*, le meilleur de ses ouvrages, parut de 1788 à 1795 en 4 vol.; l'auteur en publia une quatrième édition de 1800 à 1806. Un cinquième et un sixième volumes, consacrés à l'*Histoire de l'Eglise au dix-huitième siècle*, sont restés inachevés. Citons, ou outre, les *Lineamenta institutionum fidei christianæ historico-criticarum*, Helmst., 1793; deuxième éd., 1795; les nombreux articles parus dans le *Magasin de philosophie religieuse, d'exégèse et d'histoire ecclésiastique*, Helmst., 1793-1804, 12 vol.; dans les *Annales de la religion*, Brunsw., 1800-1805, dans les *Archives de l'histoire ecclésiastique moderne*, Weimar, 1794-99, 6 vol.; les *Opuscula academica*, Leipz. 1802, qui contiennent ses dissertations latines; deux recueils de *Sermons*, Brunsw., 1801 et 1803. Les catastrophes politiques qui frappèrent l'Allemagne et le duché de Brunswick en particulier, à partir de 1806, hâtèrent la fin de Henke. — Voyez Bollmann et Wolf, *H. Ph. C. Henke*, Helmst., 1816, ainsi que les articles publiés dans l'*Encyclopédie* d'Ersch et Gruber, V, 308 ss., et dans celle de Herzog, V, 739 ss., par son plus jeune fils, Ernest-Louis-Théodore Henke (1804-1872), professeur de théologie à l'université de Marbourg, historien consciencieux et fécond comme son père, auteur d'ouvrages estimables, parmi lesquels nous relèverons surtout sa monographie sur *George Calixte et son temps*, Halle, 1853-57, 2 vol., et son cours sur l'*Histoire de l'Eglise dans les temps modernes*, publié après sa mort par son ami W. Gass, Halle, 1874.

HÉNOCH [Khenôk; Ἐνώχ] ou Enoch, est le même nom que celui de Hanoch, fils de Caïn, lequel doit avoir bâti une ville dont la position géographique ne saurait être précisée. Le même nom fut porté par le fils aîné de Ruben (Gen. XLVI, 9) et par un des fils de Madian (Gen. XXV, 4). Mais celui qui l'illustra particulièrement fut le septième descendant d'Adam, auquel la Bible donne le témoignage « d'avoir marché avec Dieu » (Gen. VI, 24), expression qu'on ne retrouve qu'une seule fois dans l'Ancien Testament (Gen. VI, 9). A cause de sa piété exemplaire, Dieu l'enleva au ciel, après une vie de 365 ans et sans qu'il eût vu la mort. L'exégèse a essayé en vain de contredire ce fait, relaté par la Genèse. On ne saurait penser, pour l'expliquer, à une mort prématurée, car l'idée d'une belle mort n'est pas conforme à la manière de voir des Hébreux. Il y a plus; la mort de tous les patriarches est toujours annoncée par ces mots : « *Et il mourut*, » tandis que, pour l'enlèvement d'Hénoch, l'auteur se sert de l'expression que nous avons retrouvée dans l'histoire d'Elie (voir cet article). La tradition qui se rapporte à Hénoch est plutôt un témoignage de la foi; malgré l'empire que la mort exerce sur l'humanité, la communion intime et absolue avec Dieu dispense l'homme de la nécessité de mourir, et c'est là la signification religieuse du récit de la Genèse. L'image d'Hénoch, dans lequel cette possibilité de ne pas mourir s'est réalisée, montre à la fois que le Dieu vivant peut communiquer à l'homme, qui vit en communion intime avec lui, une force supé-

rieure à la mort, et, d'un autre côté, elle laisse entrevoir que cette union est la seule base véritable de la foi en l'immortalité. Cette croyance que des hommes supérieurs peuvent être enlevés de la terre sans mourir, se retrouve d'ailleurs dans l'antiquité païenne (Hercule, Ganymède, Romulus, Sémiramis), mais ces traditions n'ont pas le caractère éminemment moral qui distingue le récit de la Bible. — Est-il nécessaire d'ajouter que le nombre 365 qui représente les années de la vie d'Hénoch a servi à la tradition juive de point de départ pour faire du patriarche l'inventeur du calcul, de l'astronomie, de l'écriture, et surtout le prophète annonçant le déluge. Dans le second siècle avant Jésus-Christ, toutes ces traditions donnèrent lieu à des ouvrages apocalyptiques ; elles furent réunies dans le soi-disant « livre d'Hénoch, » écrit inappréciable pour la connaissance de la théologie juive avant l'avènement du christianisme. Ce livre, cité même dans la Bible (Jude 14), fut découvert en 1773 dans une traduction ethiopienne, faite sur l'original grec. La meilleure édition du livre d'Hénoch est celle de Dillmann (1853). — Voyez *Apocalypses juives*. E. SCHERDLIN.

HÉNOTIQUE (Ἑνωτικόν, *henoticum*), décret d'*union*, nom donné à l'édit de l'empereur Zénon qui tentait de réunir les eutychiens (voyez cet article) et les catholiques (482). Ce décret d'union est une lettre adressée aux évêques, aux clercs, aux moines et aux simples fidèles de l'Egypte et de la Libye ; il fut rendu par le conseil d'Acace, patriarche de Constantinople ; mais comme il favorisait l'hérésie des monophysites condamnée par le concile de Chalcédoine, le pape Félix III, et avec lui toute l'Eglise d'Occident, refusèrent de s'y soumettre.

HENRI Ier, roi d'Allemagne, fils d'Othon l'Illustre, duc de Saxe, naquit en 876, et fut proclamé roi par les princes d'Allemagne, le 14 avril 919, à la mort de Conrad Ier. Il est connu surtout par ses luttes contre les Hongrois qui ravageaient alors l'Europe centrale. Pour les repousser plus facilement, il fit construire pour les habitants des campagnes des enceintes fortifiées qui devinrent parfois des villes importantes. Il modifia également la manière de combattre de ses sujets, en créant une cavalerie nationale. Il finit par écraser les envahisseurs dans une grande bataille, livrée à Riade, probablement dans le voisinage de Mersebourg, en 933. Henri Ier se montra plus indépendant des influences ecclésiastiques que son prédécesseur ; il refusa de se faire sacrer par les évêques, ne voulut jamais aller à Rome pour y réclamer la couronne impériale, et se maintint en dehors de toute ingérence du saint-siège pour la nomination aux évêchés et aux abbayes du royaume. Il mourut à Memleben, le 2 juin 936, d'un coup d'apoplexie. Son surnom d'*Oiseleur* repose sur une légende dépourvue d'authenticité. — Sources : G. Waitz, *Jahrbücher des deutschen Reiches unter Heinrich I*, Berlin, 1863. Pour l'histoire de ce prince et les rois d'Allemagne suivants l'on peut consulter, afin d'avoir une bibliographie plus complète, la 4e éd. de Dahlmann,

Quellenkunde der deutschen Geschichte, publiée par G. Waitz, Gœttingue, 1875.

HENRI II, roi d'Allemagne et empereur. Il était duc de Bavière, et arrière-petit-neveu de Henri Ier. Les princes allemands l'appelèrent au trône en 1002, après la mort d'Othon III. La plus grande partie de son règne se passa à guerroyer contre les Slaves du Nord et de l'Est, surtout contre Boleslas de Pologne. Il se mêla très activement aussi aux affaires d'Italie, se rendit à plusieurs reprises à Rome, et s'y prononça, en 1014, pour Benoît VIII qu'il soutint dans ses projets de réforme. Mais s'il voulait l'amélioration de la discipline ecclésiastique, nul souverain d'Allemagne n'a plus énergiquement que lui repoussé toute influence du dehors qui aurait paralysé la sienne, et lui aurait disputé l'investiture pour tous les bénéfices du royaume. Il sut néanmoins se rendre le clergé favorable par ses donations fréquentes aux églises et aux monastères. La plus célèbre de ses fondations est l'évêché de Bamberg, en Franconie. Malgré sa piété, le christianisme fit peu de progrès sous son règne dans les régions septentrionales et certains évêchés, comme ceux d'Oldenbourg, de Havelberg, etc., furent même abandonnés aux Slaves païens, avec lesquels l'empereur fit alliance. Il mourut au château de Grone, près Gœttingue, le 13 juillet 1024, sans laisser d'enfants; avec lui finit la dynastie saxonne, fondée par Henri Ier. L'Eglise le canonisa plus tard, ainsi que son épouse, l'impératrice Cunégonde.— Sources : A. Cohn, *Kaiser Heinrich der Zweite*, Halle, 1867; *Jahrbücher des deutschen Reiches unter Heinrich II*, de Siegfried Hirsch, continués par H. Bresslau, Leipzig, 1862-1874, 3 vol.

HENRI III, dit le Noir, roi d'Allemagne et empereur, fils de Conrad II, de Franconie, succéda à son père en juin 1039. Prince intelligent autant qu'énergique, il fit respecter son autorité sur toutes les frontières de l'empire. Il épousa, en 1043, Agnès de Poitiers, très dévouée aux idées de réforme répandues par l'ordre de Cluny, et partagea les efforts des chefs de ce célèbre monastère pour remédier à la décadence de l'Eglise. En 1046, il descendit en Italie où régnait le plus affreux désordre. Benoît IX, ayant trafiqué deux fois du saint-siège, gardait cependant le pouvoir, et à côté de lui Sylvestre III et Grégoire VI prétendaient à la tiare. Henri réunit un synode à Sutri (20 décembre 1046), y fit déposer Sylvestre et Grégoire, puis quelques jours plus tard un second synode, tenu à Rome, en agit de même avec Benoît. Le synode le pria ensuite de désigner lui-même le nouveau pontife, s'engageant formellement à ce que dorénavant aucune élection papale ne fût valide sans le consentement exprès de l'empereur. Celui-ci nomma l'évêque Suidger de Bamberg, qui prit le nom de Clément II. Mais le nouveau pape mourut déjà en 1047, non sans soupçon d'empoisonnement, et son successeur, Damase II, ne porta la tiare que trois semaines seulement. Henri décida alors l'un de ses parents, l'évêque Bruno, de Toul, à prendre la tiare. Léon IX gouverna l'Eglise de 1049 à 1054, essayant en vain d'y introduire des réformes qu'il appelait pourtant de tous ses vœux. A sa mort, l'empereur dut user une quatrième fois de sa prérogative et donner un

chef à l'Eglise. Il désigna l'évêque Gebhard d'Eichstædt, qui prit le nom de Victor II. Peu après, Henri III mourait lui-même, à l'apogée de sa puissance, à peine âgé de trente-neuf ans, au château de Bodfeld, dans le Harz, le 5 octobre 1056. Aucun empereur n'a réalisé davantage l'idéal de la soumission complète du pouvoir spirituel au pouvoir temporel dans les affaires de ce monde. —Sources : A. H. Stenzel, *Geschichte Deutschlands unter den frænkischen Kaisern*, Leipzig, 1827-1828, 2 vol.; *Jahrbücher des deutschen Reiches unter Heinrich III*, de E. Steindorff, Leipzig, 1874, vol I.

HENRI IV, roi d'Allemagne et empereur, fils de Henri III et d'Agnès de Poitiers, naquit le 11 novembre 1050. Elu roi des Romains du vivant de son père (1053), sa minorité fut des plus orageuses, et lui-même fut ravi à sa mère par l'archevêque Annon, de Cologne, qui s'empara de la direction des affaires pendant plusieurs années. Bien qu'il eût été déclaré majeur à quinze ans, il fut néanmoins tenu en tutelle par les grands du royaume qui lui imposèrent le renvoi de son conseiller favori, l'archevêque Adalbert, de Brême. Mal entouré par des personnes qui flattaient ses passions pour exploiter ses faveurs, le jeune roi se fit bientôt de nombreux ennemis, et les seigneurs saxons, blessés d'obéir à un monarque qui n'était pas de leur race, se soulevèrent en 1073. Il avait réussi à les vaincre à la bataille de Hombourg-sur-l'Unstrut (1075), quand surgit un conflit autrement dangereux. Les Saxons s'adressèrent au pape pour invoquer son arbitrage. Grégoire VII (voyez ce nom) saisit l'occasion d'établir sa domination en Allemagne et prétendit évoquer l'affaire devant lui. Henri, imprudemment entraîné par sa colère, répondit en réunissant à Worms un concile national qui, le 22 janvier 1076, déposait Grégoire du saint-siège. Le pape riposta par l'excommunication majeure et délia les princes allemands de leurs serments vis-à-vis du jeune monarque. Ce fut le moment décisif de la grande querelle entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel au moyen âge. De quel côté pencherait la balance? Appuyée sur l'opinion publique, la papauté l'emporta. Les seigneurs laïques et les évêques de l'Allemagne avaient trop d'intérêt à diminuer la puissance royale, pour ne point prendre parti contre elle. A la diète de Tribur (octobre 1076), ils contraignirent Henri à promettre de se réconcilier avec le pape, sous peine de proclamer sa déchéance. Pour sauver sa couronne, Henri dut partir pour l'Italie et franchir en plein hiver le Mont-Cenis. Revêtu de la bure des pénitents, il vint s'humilier, pieds nus, dans la cour du château de Canosse, devant son adversaire plus habile (janvier 1077). Cette mémorable entrevue fixa dans la mémoire des peuples le souvenir du transfert de la puissance suprême entre les mains de l'Eglise. Revenu en Allemagne, Henri trouva néanmoins un successeur dans la personne de Rodolphe de Souabe. Il se débarrasse de ce « roi des prêtres » (*Pfaffenkœnig*) dans une grande bataille sur les bords de l'Elster (15 octobre 1080), puis repart pour l'Italie afin d'y combattre son implacable rival. Il s'empare de Rome, force Grégoire à se réfugier au château de Saint-Ange, et l'aurait vu tomber entre ses mains,

si Robert Guiscard n'était venu délivrer le saint-père à la tête de ses Normands (1084). La mort de Grégoire VII, à Salerne, ne le délivra point de ses soucis. Les successeurs du grand pontife continuèrent sa politique, suscitèrent à Henri un nouvel anti-César, Hermann de Salm, poussèrent à la révolte le fils aîné de l'empereur, Conrad; puis à la mort de ce jeune prince, son frère cadet Henri. Ce dernier réussit à faire prisonnier son père et le força d'abdiquer la couronne au château d'Ingelheim, en décembre 1105. Réfugié à Liège, le vieil empereur découronné essayait encore de continuer la lutte, quand il mourut dans cette ville en août 1106. La dépouille du mort dut attendre cinq ans le retrait de l'anathème lancé contre le vivant, pour avoir le droit de reposer en terre consacrée. Caractère violent mais généreux, Henri IV fut la victime des circonstances encore plus que de ses passions. Il n'a fait en définitive que défendre la politique paternelle reconnue légitime par l'Eglise elle-même, et l'on ne doit point oublier, avant de le juger, que les crimes et les turpitudes dont l'accusent les pamphlets contemporains sont en bonne partie des inventions de la haine cléricale. — Sources : H. Floto, *Kaiser Heinrich IV und sein Zeitalter*, Stuttgard, 1855, 2 vol. R. Reuss.

HENRI IV, prince de Béarn, fils d'Antoine de Bourbon-Vendôme et de Jeanne d'Albret, naquit au château de Pau en décembre 1553; il devint chef de la maison de Bourbon à la mort de son père (1562), roi de Navarre en 1572, roi de France en 1589. Elevé rudement dans les montagnes du pays natal, confié successivement à un précepteur catholique et à un précepteur calviniste, il acquit, à défaut de science et de convictions religieuses, une vigueur corporelle, un caractère énergique et un bon sens précoce qui lui furent d'un grand secours dans les traverses et les embarras de sa carrière. Huguenot par la volonté de sa mère, plus tard par ambition et par nécessité, ce prince, « le plus rusé et le plus madré qui fut jamais, mais qui n'en avait pas moins de sublimes vertus, » n'a rien eu de l'austérité d'un Coligny et d'un Du Plessis-Mornay; il a pris la direction de son parti plutôt pour avancer ses desseins personnels et maintenir ses droits que pour faire triompher le calvinisme. Jeune encore, il paraît au milieu des religionnaires en armes à la Rochelle; il se rend, après la paix de Saint-Germain, à la cour de Catherine de Médicis, « en la plus maudite et corrompue compagnie, » pour épouser Marguerite de Valois, et n'échappe, quoique beau-frère de Charles IX et souverain de Navarre, au massacre de la Saint-Barthélemy qu'en abjurant sa religion. Pendant son séjour forcé à la cour, il oublie dans les plaisirs et les intrigues amoureuses les malheurs de ses amis et jusqu'à sa propre dignité; il finit cependant par comprendre qu'il a des devoirs à remplir, et, après s'être entendu avec le duc d'Alençon pour réunir les *politiques* et les huguenots dans une action commune, il s'enfuit, rentre dans l'Eglise calviniste (1576), arrache à Henri III par l'édit de Beaulieu et surtout par l'édit de Bergerac (1577) quelques concessions en faveur des réformés, s'engageant en retour à user de son influence auprès de ses partisans pour qu'ils ne troublent plus la paix du

royaume. Il la troubla lui-même quelque temps après et entraîna les seigneurs de la cour de Nérac et les plus impatients de son parti dans *la guerre des amoureux*, qui lui fournit l'occasion de faire connaître son courage téméraire au siège et à la prise de Cahors (1580). La paix de Fleix, qui renouvelait les clauses de Bergerac, ne changea en rien la situation. La Ligue, les Guises, l'Espagne surtout, qui se voyait sérieusement menacée dans les Pays-Bas par l'entreprise du duc d'Alençon, mirent tout en œuvre pour empêcher que les édits de tolérance fussent observés, et lorsque la mort du plus jeune fils de Catherine (1584) eut donné au Béarnais le titre et le rang d'héritier présomptif du trône, ils ne gardèrent plus de ménagement et s'attaquèrent non seulement à Henri de Navarre, mais au souverain lui-même : pour Philippe II, la loi salique n'était qu'une *habitude ;* aux yeux des Guises et de leurs partisans, les Bourbons et les Valois passaient pour des usurpateurs. Le roi essaie d'abord d'enlever aux ligueurs tout prétexte de révolte en suppliant son beau-frère de se convertir; sur le refus de ce dernier, Henri III, pour sauver sa couronne, se voit contraint de signer les articles du traité de Nemours. « Le manifeste contre les calomnies et la protestation de ceux de la Ligue » (1585) dévoile les gens qui couvrent leur mauvaise intention du zèle de la religion et du bien public ; il établit que la diversité de religion n'empêche point qu'un bon prince ne puisse tirer très bon service indifféremment de ses sujets, pourvu que le fonds de bonne conscience y soit. Les passions étaient trop ardentes pour qu'on tînt compte de ces déclarations : la cour y répond en exigeant la remise immédiate des places de sûreté et en défendant, contrairement aux édits, l'exercice de la religion réformée ; Sixte-Quint en excommuniant les deux Bourbons, hérétiques, relaps, coupables de lèse-majesté divine, déchus de toutes principautés et domaines. Ni Henri III ni le pape n'avaient obéi, en prenant ces mesures violentes, à leur propre inspiration; la Ligue et l'Espagne dirigeaient en ce moment la politique de Rome et de la France. Les édits de « proscription sous forme de justice » provoquent de la part de Henri de Navarre une lettre aux trois Etats du royaume ; les hommes modérés hésitent et s'effrayent des folies des Seize; mais déjà la guerre a éclaté, on fait de part et d'autre appel aux étrangers. Le Béarnais, à la bataille de Coutras, montre ce que vaut « l'aîné du sang de Bourbon. » La journée des Barricades, les Etats de Blois, le meurtre des Guises, la révolte ouverte des ligueurs rapprochent enfin les deux beaux-frères qui, malgré les apparences, combattent pour la même cause. Leur première entrevue eut lieu à Plessis-les-Tours, où ils se firent des concessions et des promesses réciproques, d'autant plus sincères qu'elles étaient dictées par la nécessité. Huguenots et royalistes réconciliés entreprennent de mettre le siège devant Paris; ils s'emparent de Senlis, de Pontoise ; tout fait espérer que la résistance de la capitale ne sera pas de longue durée, lorsque Henri III est frappé mortellement par Jacques Clément à Saint-Cloud. — Par cette mort, tout semble remis en question : l'armée royaliste, ou du moins

plusieurs de ses chefs les plus influents, ne peut se résoudre à servir sous un roi hérétique, et Henri IV, qui n'admet pas qu'on discute ses droits à la couronne ni qu'on lui marchande l'obéissance, fait néanmoins la part des circonstances, se contente pour son Eglise des libertés accordées par les derniers édits et laisse entrevoir la possibilité de sa conversion. Royaliste sincère avant son avènement, imbu du dogme de la légitimité, il resta fidèle à sa foi politique, l'imposa aux autres et finit par sacrifier, avecune hâte et une insouciance qu'on lui a souvent reprochées,s es convictions religieuses à la raison d'Etat et aux intérêts du royaume. Les intrigues de l'Espagne, l'exaltation des ligueurs, l'esprit d'indépendance des gouverneurs des provinces, le réveil du fanatisme dans les villes et dans les campagnes menaçaient la France des plus grands malheurs. Henri IV, il est vrai, fit bonne contenance avec sa petite armée; aidé de l'argent et des troupes de ses alliés étrangers, il remporta, après avoir momentanément renoncé au siège de Paris, des succès sur Mayenne à Arques et à Ivry ; il revint devant la capitale, la serra de plus près, s'empara de plusieurs villes importantes, échappa, par la mort du duc de Parme, au péril d'une puissante intervention des forces espagnoles. L'ambition de Philippe II, il est vrai, s'était enfin ouvertement déclarée et avait refroidi le zèle de Mayenne et valu de nouveaux adhérents à la cause royaliste. Mais malgré ces victoires de Henri IV, malgré la répugnance des populations à reconnaître comme reine une princesse étrangère, fût-elle l'épouse du duc de Guise, bien peu de catholiques, même parmi les plus éclairés et les plus dévoués à leur pays, pouvaient engager leur foi à un prince hérétique et relaps, excommunié par le pape. Les conférences de Suresnes entre des évêques des deux partis, des royalistes et des politiques préparèrent les voies à un accord, sous la condition que Henri IV se convertirait. Celui-ci s'adressa, pour être instruit dans les doctrines catholiques, aux évêques et aux curés les plus tolérants, et après avoir refusé « d'abjurer par le menu tous les points controvers avec les papistes et de jurer les contraires, » et demandé qu'on se contentât de le voir rentrer en l'Eglise, se déclara convaincu le 23 juillet 1593 et fit *le saut périlleux* le dimanche suivant. Les anciens amis du roi, les ministres calvinistes essayèrent vainement de le détourner « d'aller à la messe par la crainte des hommes ; » ils lui rappelèrent ce qu'il avait dit autrefois : « Si mon Dieu veut que je règne, je règnerai quoiqu'on m'en veuille empêcher. » Henri IV, il faut le croire, avait perdu depuis cette confiance dans la volonté divine, puisqu'il avoua un jour à sa femme Marie de Médicis qu'il « n'embrassa qu'en apparence la vérité de la religion pour s'assurer en effet de la couronne. » Quoi qu'il en soit, sa conversion sincère ou non fit grande impression sur les esprits et ruina promptement les espérances de l'Espagne et de la Ligue. Malgré les bulles d'excommunication de Sixte-Quint et de Grégoire XIV, Henri fut le roi des catholiques français, on ne tarda pas à s'en apercevoir. Vitry livre la ville de Meaux ; La Chastre Orléans et Bourges; Lyon se soumet; à Paris même, l'opinion royaliste

trouva de nombreux adhérents, autant par sympathie pour Henri que par dégoût des Espagnols et des ligueurs, et lorsque Brissac eut traité avec le roi, celui-ci put rentrer chez lui sans rencontrer de résistance ; le peuple, oubliant ses haines et ses souffrances, se jeta dans les bras du libérateur ; Henri IV, tout à la joie d'un triomphe qu'il avait à peine osé espérer, pardonna même à ses plus cruels ennemis et entreprit de les gagner. Maître de Paris, il dut songer à se rendre maître de la France, et pour cela consentir à ce qu'on « vendît à César ce qui appartenait à César » et consacrer plus de 32 millions au rachat des villes et des provinces détenues par des gouverneurs qui se sentirent assez forts pour faire leurs conditions et pour mettre un prix élevé à leur soumission. — L'Université, la Sorbonne, les grands corps de l'Etat se rallièrent promptement; les jésuites seuls refusèrent de reconnaître un souverain qui n'avait pas encore fait sa paix avec le saint-siège ; ils payèrent leur opposition après l'attentat de Châtel et furent bannis du royaume par arrêt du parlement de Paris, qui déclara hérétique la doctrine d'après laquelle le roi n'était souverain légitime qu'après avoir obtenu l'absolution pontificale. Malgré l'attitude résolue du parlement et l'indépendance gallicane d'une grande partie du clergé qui avait sacré naguère dans la cathédrale de Chartres le roi excommunié, et dont les membres les plus hardis ne répugnaient pas à l'idée d'un patriarchat français, Henri IV était impatient de se réconcilier avec Rome. Il avait pour cela plus d'un motif : enlever aux mécontents de l'intérieur tout prétexte de résistance et de révolte, priver Philippe II de ses alliés français, rompre l'union intime de l'Espagne et du saint-siège, s'assurer enfin le droit de proclamer la tolérance dans son royaume, de combattre ses ennemis du dehors sans qu'on mît en doute sa foi catholique et la sincérité de sa conversion. Clément VIII, fatigué de la domination espagnole, éclairé sur les desseins ambitieux de Philippe II, se prêta de bonne grâce au désir du roi de France. D'Ossat et du Perron obtinrent, ou peu s'en faut, du pape tout ce qu'ils demandaient : le roi fut absous, sans réhabilitation; il s'engagea à faire observer le concile de Trente, excepté toutefois « aux choses qui ne se pourraient exécuter sans troubler la paix du royaume ; » le principe de la tolérance religieuse fut admis du consentement ou du moins de l'aveu tacite du saint-siège (1595). Henri IV n'avait pas attendu son absolution pour déclarer la guerre à l'Espagne, pour rechercher l'alliance des Etats protestants et pour adopter une politique qui a fait la gloire de son règne et la grandeur de son pays : il était plus libre maintenant, et s'avança d'un pas plus ferme dans la voie qu'il s'était tracée. La guerre avec l'Espagne est marquée par la victoire de Fontaine-Française (1595), par la capitulation de Cambrai, qui tombe aux mains de Fuentès, par la prise de Calais et d'Ardres (1596), qui semble promettre aux armes espagnoles des succès plus sérieux. Henri se dispose à attaquer l'ennemi dans les Pays-Bas, lorsqu'il apprend qu'Amiens, sa grande place d'armes, a été enlevée par Tello Portocarrero ; il oublie pour un moment qu'il est roi de France pour

redevenir roi de Navarre ; il monte à cheval et, avec une armée composée de Français catholiques et huguenots, de Suisses, de lansquenets, d'Anglais, il entreprend le siège mémorable de cette ville. Amiens est repris en septembre 1597, et l'an d'après les négociations entamées avec l'Espagne, auxquelles Henri IV avait vainement engagé ses alliés, l'Angleterre et la Hollande, à s'associer, aboutirent au traité de Vervins : Philippe restitua simplement les places qu'il occupait sur le territoire français et ne fut pas admis à stipuler dans l'intérêt des sujets de Henri qui, en le combattant, étaient en état de rébellion et non d'hostilité. Quant au duc de Savoie, plus chimérique encore dans ses projets que Philippe II, il refusa de rendre Saluces et d'accéder aux propositions qu'on lui fit à la cour de France. En 1600, Henri IV se met en campagne, s'empare de la Bresse et de la Savoie, et oblige par le traité de Lyon (1601) Charles-Emmanuel à céder, en échange du marquisat de Saluces, le pays de Bresse, du Bugey et du Valromey. Les Italiens, alliés ou amis de la France, la voyaient à regret renoncer à sa dernière position au delà des Alpes : Henri IV, fidèle à la politique que Coligny avait essayé de faire prévaloir en 1572, était plus en souci de ses voisins de l'est et de l'ouest que des petites intrigues et des compétitions des Etats de la Péninsule. Il profita de sa présence en Savoie pour donner une marque de sympathie aux Génevois : il fit sauter, en présence du légat, le fort de Sainte-Catherine, que le duc de Savoie avait élevé à deux lieues de Genève. — Le roi, convaincu que « l'union de tous, tant catholiques que réformés, est désirée par tous les gens sages et honnêtes, et ne sera pas empêchée par les intrigues de quelques malicieux, » travailla sérieusement à l'apaisement des esprits et se donna pour mission de devenir le souverain respecté de tous les Français, en « séparant, « autant que les circonstances le permirent, l'Eglise de l'Etat, le « devoir social des choses de la conscience et le croyant du citoyen. » Des difficultés sans nombre entravèrent cette œuvre de pacification : les préjugés des catholiques, les scrupules des parlements, les exigences, les craintes légitimes, l'organisation même du parti calviniste. On peut voir ailleurs (article *Edit de Nantes*) comment l'assemblée de Chatellerault et les commissaires du roi arrivèrent à s'accorder sur les articles nombreux et divers de l'Edit perpétuel et irrévocable publié en 1598 ; quelles modifications la résistance des parlements et les plaintes du clergé y firent introduire. Il nous suffira de rappeler que le roi, dans les conférences qu'il eut avec les députés des calvinistes, dans les audiences où il reçut les membres du parlement et du clergé, fit toujours entendre la voix de la raison et parla en vrai souverain. A ceux qui demandaient que ses anciens coreligionnaires fussent exclus des emplois publics, il disait : « Je ne puis reculer les huguenots des charges sans hasarder le repos de mon Etat... ; j'en ai été d'ailleurs trop bien servi et assisté en ma nécessité. » Au clergé, qui lui rappelait ses devoirs de roi très chrétien, il répondait : « Je sais que la religion et la justice sont les colonnes de ce royaume, qui se conserve de justice et de piété, et quand elles ne seraient, je les y

voudrais établir, mais pied à pied, comme je ferai en toutes choses. Je ferai en sorte, Dieu aidant, que l'Eglise sera aussi bien qu'elle était il y a cent ans. J'espère en décharger ma conscience et vous donner contentement. » Son langage devant le parlement, qui faisait difficulté d'enregistrer l'Edit, fut plus net encore : « Ce que j'en ai fait, dit-il, est pour le bien de la paix ; je l'ai faite au dehors ; je la veux faire au dedans, vous me devez obéir... Ceux qui ne désirent que mon édit passe, me veulent la guerre. Je suis roi maintenant, et parle en roi. Je veux être obéi. » Il est vrai que, tout en parlant en roi, il consentait à des changements et à des restrictions qui réduisaient les privilèges et les libertés concédés aux réformés ; il est vrai aussi qu'il s'applaudissait et louait Dieu de ce que Sa Sainteté, sur les remontrances faites par le cardinal de Joyeuse « pour excuser la publication de l'Edit, commençait à prendre fiance de ses intentions, en ce qui concerne l'honneur de Dieu et la restauration de son Eglise. » Mais peu importe si « la nécessité, qui est la loi du temps, lui fait ores dire une chose, ores l'autre, » puisqu'il a donné à la France et fait respecter, au sortir des guerres religieuses, la charte de la liberté de conscience. Dans la question du rappel des jésuites, il fut peut-être moins bien inspiré, mais il y apporta le même esprit de tolérance : en traitant avec les huguenots, il avait oublié parfois (la politique lui en faisait un devoir, il le croyait du moins) les obligations qu'il avait à ses anciens compagnons ; en parlant en faveur des jésuites, il oublia les maux qu'ils avaient causés à son royaume pour ne rappeler que « leur patience et leur bonne vie, avec laquelle ils viennent à bout de tout, et les grands profits qu'en reçoivent ceux qui vont à eux soit pour leur instruction, soit pour leur conscience ; ils sont nés sous mon obéissance, ajoutait-il, et je ne veux pas entrer en ombrage de mes sujets naturels. » Il est entré parfois en ombrage d'autres de ses sujets naturels qui avaient été ses amis et qui étaient restés ses fidèles serviteurs ; faut-il attribuer son indulgence pour les uns, la sévérité qu'il témoigna aux autres, à l'ardeur de sa foi ? Ce serait se tromper étrangement sur le caractère de Henri IV que de lui prêter des sentiments religieux ou de l'accuser de fanatisme. Toute sa conduite, toutes ses paroles lui étaient dictées par l'intérêt bien ou mal entendu de sa couronne, et s'il a été dur pour les huguenots, bienveillant pour les jésuites, c'est qu'il voulait à tout prix gagner par ceux-ci les catholiques les plus fervents, et qu'il savait bien que ceux-là étaient tout gagnés. — Dans les affaires civiles, dans l'administration et le gouvernement intérieur, l'action de Henri IV et ses desseins ne méritent que des éloges ; non qu'il ait consenti à se mettre en tutelle, comme il l'a dit à l'assemblée des notables de Rouen, ni qu'il ait été le roi libéral et débonnaire tel qu'on l'a dépeint parfois. Le souvenir des Etats-généraux de la Ligue était trop récent pour qu'il pût songer à consulter les députés de la nation ; il avait une idée trop haute de son droit et de son pouvoir pour s'en dessaisir, si peu que ce fût. En revanche, il a tout fait pour rétablir l'ordre dans le pays, aidé de son Conseil et du marquis de Rosny, duc de Sully, appelé au conseil des

finances en 1596, créé surintendant en 1599; maître absolu ou peu s'en faut, il a travaillé au relèvement de la France sans lui demander son avis. Tout d'abord, il était nécessaire de s'occuper du Trésor et de trouver le moyen d'en augmenter les ressources sans écraser les sujets; Sully se chargea de ce soin et s'en acquitta pendant tout le règne avec autant d'énergie que d'intelligence : les dettes furent payées, les revenus multipliés, le crédit relevé. L'agriculture, le commerce, l'industrie, ruinés par les guerres civiles, reçurent des encouragements du gouvernement et ne tardèrent pas à prendre un nouvel essor. Les ordonnances de mai 1597 sur les eaux et forêts, l'entretien des chemins et des rivières; les édits de 1599 et de 1607 pour le desséchement des marais; ceux de 1597 et de 1603 établissant une fabrique de cristal à Melun et une manufacture de draps à Paris; les mesures prises pour introduire une pépinière de mûriers blancs dans tous les diocèses et des manufactures de tapisseries dans plusieurs villes témoignent de la sollicitude de l'administration pour les intérêts matériels du pays. Les sévérités inévitables au milieu des désordres qui survécurent longtemps à la guerre civile, les répressions énergiques que Sully conseilla par tempérament et encore plus par nécessité indisposèrent la noblesse, qui se persuadait qu'un long usage changeait des abus en droits incontestables : Biron, le comte d'Auvergne, le duc de Bouillon et d'autres payèrent de leur vie ou par l'exil leurs tentatives de révolte ou de trahison. A l'extérieur, l'autorité de Henri IV fut moins discutée peut-être et plus aisément reconnue que dans le royaume : tous les adversaires de l'Espagne, tous ceux qui avaient à se plaindre de ses menées ou qui redoutaient son ambition devinrent les alliés de la France. Sans attribuer au roi la première partie du *grand dessein* tel qu'il se trouve exposé par Sully, on peut dire que Henri IV poursuivait en Europe l'œuvre de pacification qu'il avait entreprise et menée à bonne fin dans son pays. Uni à l'Angleterre et à la Hollande depuis 1596, il ne se laisse jamais guider, quoique catholique, par des motifs religieux dans les actes de sa diplomatie et le choix de ses alliances : il intervient entre l'Espagne et les Provinces-Unies, entre le pape et la république de Venise, et prend le rôle d'arbitre, qui convenait à merveille à sa haute raison et à son caractère conciliant. L'occasion s'offrit à lui de faire connaître plus clairement ses visées, lorsque s'ouvrit la succession de Clèves-Juliers, en se déclarant aussitôt en faveur des héritiers protestants de cette maison et contre les Habsbourg (1609); il était résolu à empêcher, même par les armes, l'Autriche ou l'Espagne de s'établir sur le bas Rhin. On a prétendu que son amour pour la princesse de Condé, réfugiée à Bruxelles, a été pour beaucoup dans cette ardeur belliqueuse : cela peut bien être; il faut dire toutefois que l'affaire de Clèves était engagée avant que ce *fol* de Condé eût emmené sa femme hors du royaume pour la soustraire à la passion de Henri IV. Il s'adresse au duc de Savoie pour obtenir le libre passage des Alpes, signe avec l'Union Evangélique un traité de confédération et d'alliance offensive (11 février 1610); il fait couronner la

reine à Saint-Denis : la guerre va recommencer lorsque le roi périt sous le couteau de Ravaillac, le 14 mai 1610. — Henri IV a été jugé bien diversement : selon que les historiens ont considéré l'homme privé ou le souverain, ils ont usé d'une sévérité excessive ou d'une indulgence trop grande; les uns lui ont tout pardonné, les autres lui ont tenu rigueur parce qu'il s'est converti au catholicisme. Il semble qu'on vienne aujourd'hui à une appréciation plus impartiale et que, tout en reconnaissant le scandale de ses amours, l'ingratitude dont il a payé ses meilleurs serviteurs, on accorde que les faiblesses et les défauts de l'homme ont rarement empêché le roi de faire son devoir. « La France m'est bien obligée, écrivait-il en 1600, car je travaille bien pour elle; » il suffit, pour voir s'il a vraiment travaillé, de comparer l'état de la France en 1589 et en 1610, et pour « admirer le plus grand roi que nous ayons eu, depuis cinq cents ans, » de placer à côté de lui ceux qui l'ont précédé sur le trône et ceux qui lui ont succédé. — Voir : Poirson, *Histoire du règne de Henri IV*, 3 vol. ; M. Philippson, *Heinrich IV und Philipp III*, 3 vol.; Mercier de Lacombe, *Henri IV et sa politique;* Carné, *Etudes sur les fondateurs de l'unité nationale;* Rabanis, *Bulletin des sociétés savantes*, 1854; *Lettres missives de Henri IV*, *Documents inédits;* Galitzin, *Lettres inédites de Henri IV*; Rommel, *Correspondance inédite de Henri IV avec Maurice le Savant;* Read, *Henri IV et le ministre Chamier;* Jung, *Henri IV écrivain*; Anquez, *Histoire des assemblées politiques des réformés de France;* Wolowski, *Mémoire sur le grand dessein de Henri IV;* Sully, *Sages et royales Œconomies d'Estat* avec la notice de Bazin sur Henri IV, *ap.* Michaud et Poujoulat, 2e série, t. II et III; *Les négociations du président Jeannin*, *ibid.*, t. IV; d'Aubigné; Du Plessis-Mornay; de Thou; Mathieu; Palma-Cayet, *Chronologie novénaire*; le *Journal* de l'Estoile, etc. G. LESER.

HENRI VIII. Dans ses annales si sombres et si tragiques, l'Angleterre en a peu d'aussi sanglantes que celles de Henri VIII, le Néron anglais, l'un des types de nos légendes populaires. Né le 28 juin 1491, second fils de Henri VII, le chef de la maison des Tudors, Henri fut élevé en vue de la carrière ecclésiastique et reçut une éducation remarquable qui développa en lui des goûts littéraires, auxquels il resta fidèle toute sa vie. La mort prématurée de son frère Arthur, peu de mois après le mariage de celui-ci avec Catherine d'Aragon, lui assura la couronne et la main de sa belle-sœur, qu'il put épouser grâce à une dispense papale. Il monta sur le trône en 1509 à une époque favorable aux prétentions du pouvoir royal. La guerre atroce des Deux roses avait fait périr la plupart des grands seigneurs féodaux, la parcimonie d'Henri VII avait rempli le trésor royal, les populations soupiraient après le repos; des persécutions prolongées avaient réduit les Lollards à un petit nombre; seul le clergé, rattaché directement à la papauté par Jean sans Terre, semblait devoir résister aux prétentions du pouvoir royal. Rien ne paraissait indiquer, en dehors des tentatives de Tyndal, que l'Angleterre, cette forteresse du papisme, songeât à imiter l'exemple du continent et les études de la Renais-

sance n'avaient rencontré de sympathie que chez un groupe restreint d'esprits délicats qui, fidèles à l'esprit d'Erasme et de la renaissance italienne, se montrèrent peu favorables aux idées nouvelles et peu disposés au martyre. Protecteur des lettres comme son favori Wolsey, ami des savants et fondateur de nouvelles chaires à Oxford et à Cambridge, Henri VIII aspira au titre de théologien, écrivit à l'électeur de Saxe pour l'engager à brûler l'hérétique Luther, et rédigea contre celui-ci son *Adsertio septem sacramentorum*, 1521, qui lui valut de la part du pape le titre envié de défenseur de la foi. L'entrevue du camp du Drap d'or révéla cette même année ses goûts de luxe et d'orgueil. Prince altier, dominateur, jaloux de ses droits, entraîné par ses passions, il eut assez de foi pour éviter l'adultère, mais au prix de crimes sans nom. Pendant les premières années de son règne il justifia ses prétentions à l'orthodoxie, fit défendre sous peine de mort la lecture de la Bible, enjoignit à ses officiers de prêter main-forte aux évêques et fit monter sur l'échafaud de nombreuses victimes, parmi lesquelles nous pouvons remarquer le pieux docteur d'Oxford, Frith, qui avait osé attaquer le purgatoire (1533), et Bilney (1531). Dégoûté de la reine et séduit par la beauté d'Anne Boleyn, Henri VIII sentit son âme pleine de scrupules après dix-huit ans de mariage et mit en vain tout en œuvre pour obtenir le divorce. Clément VII, après s'être brouillé un moment avec Charles V, n'osa affronter sa colère et resta inébranlable malgré plusieurs ambassades, auxquelles prit part Cranmer, qui sut plaire au roi en lui conseillant de consulter les facultés étrangères, dont les jugements furent généralement favorables. En 1531, Thomas Cromwell, pour briser la résistance du pape, fit proclamer par le Parlement la suprématie spirituelle du roi, et par ce dogme, joint à celui de la succession apostolique, appliqua dès lors à l'Eglise anglicane ce caractère spécial, qui la distingue tout à la fois de l'Eglise de Rome et des Eglises de la Réforme. Cranmer fut nommé archevêque de Cantorbéry en 1532 et bénit le mariage du roi avec Anne Boleyn en 1533. L'histoire d'Angleterre n'est plus dès cette date qu'une succession de crimes, de violences qui rappellent l'arbitraire et l'égoïsme féroce des despotes de l'Orient. Fisher et Thomas Morus meurent sur l'échafaud, en 1535. Les révoltes des catholiques du Nord avaient été noyées dans le sang. En 1535, le parti modéré, à la tête duquel se tenait Cranmer, qui avait des vues secrètes plus étendues et plus évangéliques, comme il le prouva par la suite, exposa ses principes dans une série de dix articles, qui reconnaissaient l'autorité des Ecritures, trois sacrements, la justification par la foi, la valeur relative de le foi et du culte des images, les prières pour les morts. Cranmer publia à ce moment une nouvelle édition de la Bible et l'on comprend que, malgré l'arbitraire capricieux et bestial du roi, l'abolition de la suprématie papale avait profondément ébranlé l'antique édifice de l'Eglise. Les petits couvents furent supprimés après une enquête qui révéla la décadence profonde de la science, de la piété et de la discipline, mais les écoles, l'Eglise, les pauvres ne reçurent rien

de ces dépouilles, qui grossirent le trésor royal et entrèrent dans les poches de courtisans sans principes. Le 20 mai 1536 Jeanne Seymour remplaça dans le lit royal la malheureuse Anne Boleyn, exécutée la veille. Une nouvelle insurrection des catholiques du Nord fut suivie, après la suppression des grands couvents, de la publication solennelle de la bulle d'excommunication (7 décembre 1538) à Paris et à Bruxelles par le cardinal Réginald Pope. Les moines, réduits à l'indigence, et qui n'avaient pas même le droit de se marier, furent persécutés, les reliques dispersées à tous les vents et le roi alla jusqu'à citer Thomas Becket devant son tribunal comme coupable d'avoir bravé le pouvoir royal et fit déshonorer ses dépouilles. Le terrorisme religieux fut alors à son comble; le parti modéré dut courber la tête ou fuir sur le continent. Le 28 juin 1539 furent publiés, par ordre du roi, les six articles sanglants, que l'esprit populaire qualifia de fouet à six cordes et qui ordonnaient, sous peine de mort, le célibat des prêtres, le maintien des vœux monastiques, malgré la suppression des couvents, et proclamaient comme foi du royaume le transsubstantiation, la suppression de la coupe et la messe. Les prisons se remplirent et les échafauds se dressèrent. Jeanne Seymour mourut en couches (octobre 1537). Le roi, après avoir choisi sur les conseils de Cromwell, Anne de Clèves, se dégoûta vite de sa grosse allemande, fit arrêter son favori et, après avoir fait prononcer le divorce, épousa Catherine Howard, parente des Norfolks, restés catholiques. Cranmer courut alors les plus grands dangers et les évangéliques se virent poursuivis avec fureur. La mort tragique de la reine, accusée d'impudicité, les sauva. Catherine Parr ne dut son salut qu'à son adresse, et Dieu délivra l'Angleterre d'un odieux tyran le 28 janvier 1547. Raconter le règne d'Henri VIII, c'est le juger, et les faits ont une éloquence irrésistible. Si l'œuvre de Dieu s'est accomplie, il n'en a été, comme Judas, que l'instrument aveugle. — Sources : Les *Histoires d'Angleterre*, de Rapin Thoyras, Hume, Lingard; Fuller, *The church history of Britain*, London, 1655; G. Burnet, *The history of the Reformation of the church of England*, 1679; 1825, 6 vol.; G. Weber, *Geschichte der akatholischen Kirchen und Sekten in Grossbrit.*, 1845, 53.

A. Paumier.

HENRI DE LAUSANNE, ainsi nommé parce que ce fut dans cette ville qu'il commença sa réputation de prédicateur ascétique (1116). C'était un ermite de l'ordre de saint Benoît, originaire d'Italie qui, rebuté par l'immorale oisiveté du couvent et frappé des abus du clergé séculier, se sentit appelé par l'esprit des anciens prophètes à prêcher au peuple la renonciation aux richesses et aux clercs l'abolition des dîmes et des prémices. Il s'élevait avec force contre la recherche des dots en mariage et voulait qu'on épousât une femme pour ses qualités personnelles. Posant en principe que l'homme n'a besoin d'aucun autre intermédiaire que Jésus-Christ pour communiquer avec Dieu, il niait le mérite des œuvres extérieures pour le salut des adultes, la nécessité du baptême pour celui des enfants, et l'efficacité des prières pour les morts. S'il faut en croire saint Ber-

nard, il déclarait la masse des hommes perdue et ne croyait qu'un petit nombre d'élus sauvés par la miséricorde divine. Revêtu d'un extérieur imposant et austère, et doué d'une éloquence populaire, ce tribun de l'évangile primitif opéra de nombreuses conversions en Italie, à Lausanne (dep. 1116), au Mans (vers 1117), à Poitiers, à Bordeaux. Mais le peuple, surexcité par ses apostrophes virulentes, s'était ameuté contre le clergé, il fut successivement chassé de ces villes et forcé de se réfugier en Dauphiné où il se lia avec Pierre de Bruys, autre prédicateur de repentance dont il aimait à se dire le disciple. Après le supplice de son maître (1124), Henri se mit à prêcher ses doctrines en Provence ; bientôt arrêté par l'archevêque d'Arles, il fut condamné comme hérétique au concile de Pise (1134), mais relâché par ordre du pape Innocent II. Il se rendit alors en Languedoc, où il trouva déjà les âmes préparées à un culte plus austère par les doctrines cathares, et remporta de tels succès auprès du peuple que le pape Eugène III crut nécessaire d'envoyer à la défense de la foi orthodoxe Albéric, évêque d'Ostie et saint Bernard (1147). Ce dernier réussit, non sans peine, à faire triompher la cause romaine. Henri, longtemps soutenu par le comte de Saint-Gilles et de Toulouse, fut enfin arrêté et livré à l'archevêque de Toulouse; mais il mourut avant la fin de son procès (1148). Ses disciples, appelés *Henriciens*, qui portaient, à l'instar de leur maître, un bâton au bout duquel était fixée une croix en fer, et ne baptisaient que des adultes, se maintinrent longtemps en Languedoc où ils se fondirent avec les albigeois et les vaudois. — Sources : Mabillon, *Vetera Analecta*, t. III ; *Acta episcoporum Cenomanensium*; *Gesta Hildeberti;* Bernardi Clarevallensis *Opera*, t. II ; *Epistola ad Hildefonsium, comitem sancti Egidii et Tolosæ*, 1147 ; Hugo Rothomagensis, *Dogmatum christianæ fidei contra hæreticos sui temporis*, libri III, 1145. G. Bonet-Maury.

HENRI DE GAND, *Henricus de Gandavo*, né à Muda, près de Gand, en 1220, mort en 1293 à Tournai, où il était archidiacre. Son nom de famille était Henri Gœthals. Disciple d'Albert le Grand, il enseigna avec succès la théologie et la philosophie scolastiques à la Sorbonne et reçut le surnom de *Doctor solemnis*. Adversaire du déterminisme de Duns Scot, il ressuscita la théorie des idées innées de Platon, qui, d'après lui, conféraient aux hommes une connaissance surnaturelle des choses, tandis que nos connaissances naturelles, en vertu de la mutabilité de l'âme et des objets sensibles, ne pouvaient nous communiquer aucune certitude. Nous avons de Henri de Gand une *Summa theologiæ* (Paris, 1520), des *Quodlibeta theologica* sur les quatre livres des *Sentences* de Pierre Lombard (Paris, 1518; Venise, 1615); un traité *De viris illustribus seu de scriptoribus ecclesiasticis*, faisant suite à ceux de saint Jérôme et de Sigebert de Gembloux (Cologne, 1580; Anvers, 1639), une *Biographie de saint Eleuthère*, des commentaires sur la physique et la métaphysique d'Aristote et plusieurs autres ouvrages manuscrits. — Voyez Du Pin, *Nouv. Bibl. des aut. eccl.*, X, 85 ss.; Cave, *De script. eccl.*, 649 ss. ; Sanderus, *Flandria illustrata*, I, etc.

HENRI GORCOME, *Henricus Gorcomius*, *Gorichemius*, vice-chance-

lier de l'université de Cologne en 1420, né à Gorcum, ville de Hollande, théologien et philosophe distingué. Il a laissé, entre autres ouvrages, des traités *De cæremoniis ecclesiasticis*, Cologne, 1503; *De celebritate festorum; Conclusiones et concordantiæ bibliorum ac canonum in libros Magistri Sententiarum*, Cologne, 1502; Venise, 1505; *Contra Hussitas*, etc.

HENRIQUEZ, nom porté par plusieurs jésuites portugais : 1° Henrique, missionnaire dans les Indes orientales, né à Villa Vicioza dans la province de Traz-os-Montès en 1520, mort en 1600 à Punical sur la côte de Malabar. Ignace de Loyola conquit en lui un de ses premiers et plus fervents adeptes. Aussitôt après avoir été reçu dans la Compagnie, il éprouva le besoin de dépenser son activité dans la conversion des infidèles et regarda comme une faveur son envoi par François-Xavier aux missions dites de la Pêcherie où il ne travailla pas moins de cinquante-trois années. Les dialectes des indigènes lui devinrent familiers; ses collègues, autant pour ses aptitudes linguistiques que par ses succès dans la Propagande, le surnommèrent l'Apôtre de Comorin. Outre une grammaire et un vocabulaire de Malabar, Henriquez a laissé quelques ouvrages de théologie élémentaire et pratique : *Doctrine chrétienne; Manuel du confesseur; Vies du Christ, de la sainte Vierge et des Saints; Fables des Gentils.* — 2° Francesco, également missionnaire de la Compagnie de Jésus dans les établissements portugais de la côte du Malabar, mort en 1556. On possède de lui : *Carta di San Ignacio escuta de Tana*, Venise, 1559. — 3° Francesco, écrivain religieux, né à Lisbonne, entra fort jeune dans la Société au moment où celle-ci prenait pied dans le Portugal, professa la théologie dans plusieurs de ses collèges et mourut en 1590. Parmi les ouvrages qu'il laissa nous mentionnerons les *Constitutions des religieuses de Sainte-Marthe à Lisbonne* et le *Martyre de Pedro Diaz et de ses compagnons.* — 4° Henrique, théologien célèbre, né à Porto, enseigna avec éclat la théologie dans les collèges de Cordoue et de Salamanque, mais rompit à un certain moment avec sa Compagnie pour passer dans l'ordre rival des dominicains et combattre les doctrines de Molina. Plus tard, il demanda à rentrer en grâce et ses hautes capacités intellectuelles lui firent pardonner sa versatilité de caractère. Dans les dernières années de sa vie, Henriquez quitta l'Espagne pour les Etats pontificaux et mourut à Tivoli le 26 juin 1608. L'ouvrage sur lequel repose sa réputation est sa *Théologie morale*, Salamanque, 1595-1598, in-f°. La cour de Rome condamna son *De Clavibus Ecclesiæ* à cause des diverses opinions hétérodoxes qui y étaient soutenues à propos du pouvoir temporel; elle jugea tout aussi peu opportun de publier le *De justitia censurarum in causa Reipublicæ Venetiæ*, dont le manuscrit reste déposé à la bibliothèque du Vatican, n° 5547. — Sources : Nicolas de Antonio, *Bibliotheca Nova Scriptorum Hispaniæ*, III; *Summario de Bibliotheca Lusitania*, II. E. Strœhlin.

HÉRACLAS (Saint), patriarche d'Alexandrie. Il avait été élevé avec son frère Plutarque dans le paganisme, et ils furent convertis par Origène. Après la mort de son frère, qui souffrit le martyre sous

Septime Sévère vers l'an 204, Héraclas embrassa la vie ascétique et partagea avec Origène la direction de l'école des catéchistes dont il resta seul chargé après le départ de son maître d'Alexandrie, jusqu'au moment où il succéda lui-même à Démétrius sur le siège de cette ville en 232. Il déploya une grande activité dans le gouvernement de son diocèse, tant pour la propagation du christianisme que pour le maintien de la pureté de la foi. La date de sa mort est incertaine (entre 246 et 274). Le martyrologe romain a placé sa fête au 14 juillet. — Voyez Eusèbe, *Hist. eccl.*, l. VI. ; Tillemont, *Mémoires*, III.

HÉRACLÉON, gnostique du commencement du second siècle, était d'après Clément d'Alexandrie (*Strom.*, IV, 502), un disciple de Valentin, probablement originaire de l'Egypte. Nous ne possédons aucun détail sur sa vie. Il paraît s'être surtout occupé d'exégèse et a composé un *Commentaire sur l'Evangile de saint Jean* et un autre sur celui de *saint Luc*, dont on a des fragments qui se trouvent dispersés dans les écrits d'Origène et que Grabe a inséré dans son *Spicilegium Patrum et hæreticorum*, II, 83 ss.. Héracléon relevait plus que ne le faisaient les autres gnostiques l'élément religieux et moral dans la doctrine chrétienne, bien qu'il soutînt aussi la théorie de l'émanation et plaçât le siège du mal dans la matière. Il repoussait les anciennes prophéties comme inexactes, combattait le mérite particulier rattaché au martyre et ordonnait d'oindre les morts avec une préparation d'huile et de baume, afin d'adoucir leurs peines. — Voyez Tertullien, *De præscriptione*, 49 ; Irénée, *Hæres.*, IV, 4 ; Epiphane, *Hæres.*, 36 ; Neander, *Kirchengesch.*, II, 485 ss.

HÉRACLIUS, empereur d'Orient, né vers 575, mort en 641. Lorsqu'il monta sur le trône, l'empire se trouvait dans un état déplorable. Le roi de Perse Chosroès ravageait et conquérait les plus belles provinces de l'empire ; les Avares s'étaient avancés jusqu'à Constantinople. Héraclius, après avoir acheté la paix des Avares, au prix de deux cent mille pièces d'or, entreprit une campagne contre les Perses, qu'il battit complètement. Le 15 mai 628, jour de la Pentecôte, on lut dans l'église de Sainte-Sophie la dépêche de l'empereur qui annonçait la conclusion de la paix, et, au mois de septembre, après plus de cinq ans, Héraclius fit une entrée triomphale dans Constantinople. Cet événement est célébré par une fête particulière depuis 631 (*fastum exaltationis sanctæ crucis*, le 14 septembre). Héraclius tomba ensuite dans une apathie complète. Les disputes théologiques absorbèrent ce qui lui restait d'activité. Au printemps de 629, il se rendit à Jérusalem, et replaça la sainte croix dans l'église de la Résurrection. A cette occasion, dit-on, il chassa tous les juifs de Jérusalem. De nouveaux dangers menaçaient l'empire. Les Sarrasins s'étaient précipités sur la Syrie ; ils s'emparèrent de Jérusalem et d'Antioche, et cependant Héraclius persévérait dans son inertie. Les hérésies d'Apollinaire, de Nestorius et d'Eutychès sur les deux natures de Jésus-Christ le préoccupaient plus que la défense de l'empire. En 639, il promulgua sa fameuse *ecthèse*, ou exposition de foi, et la fit publier dans l'empire, avec injonction d'y obéir. Cet

édit n'avait pas même le mérite de l'orthodoxie; le pape Honorius l'accepta lui aussi, mais les papes suivants le proscrivirent et Héraclius fut réduit à le désavouer. L'immixtion de l'empereur dans les affaires ecclésiastiques a fait plus de mal que de bien à l'Eglise grecque. I. MOSHAKIS.

HÉRARD, archevêque de Tours, monta sur ce siège en 855 et mourut vers 870. Distingué à cause de son zèle et de sa science par le pape Nicolas Ier et le roi Charles le Chauve, il présida les synodes de Savonnières, de Tousi, de Pistes, de Verberie, de Soissons, de Troyes, de Kiersy, et prit une grande part à toutes les affaires de son temps. On a de lui un recueil de statuts synodaux (*Capitula episcopalia, capitularia*), que l'on trouve parmi les *Instrumenta* du *Gallia christiana*, XIV; un *Monitorium* prononcé au concile de Soissons en 858; une *Vie de saint Chrodegang*, évêque de Séez, publiée par les Bollandistes dans les *AA. SS.*, au 3 septembre. — Voyez *Hist. littér. de la France*, V; Moréri, *Dictionn. histor.*, V, etc.

HERBART (Jean-Frédéric), né à Oldenbourg en 1776, enseigna la philosophie à Kœnigsberg et à Gœttingue, où il mourut en 1841. Dès 1794, tandis qu'il suivait à Iéna les cours de Fichte, il opposait à l'idéalisme du maître un esprit de sage réserve, d'exactitude positive, et il professa un réalisme sobre, peu spéculatif. Parmi les nombreux ouvrages où il exposa son système, il convient de citer: *Allgemeine Metaphysik*, 2 vol., 1834; *Kurze Encyclopædie der Philosophie aus praktischen Gesichtspunkten*, 1831; *Handbuch der Psychologie*, 2e éd., 1834. A ses yeux, le point de départ de la science doit être non un principe unique, embrassant tout l'ensemble des choses, tel que l'identité de l'être et de la pensée, mais la réalité, telle que l'expérience la constate; et le rôle de la philosophie est de recueillir les perceptions pour les rectifier et les interpréter au moyen du raisonnement. On arrive ainsi à reconnaître l'existence d'une multiplicité d'êtres premiers, de monades, qui sont sans principe de contradiction interne, c'est-à-dire simples, différentes les unes des autres, douées de force propre et agissant les unes sur les autres. Nous ne pouvons connaître leur essence intime ni le mode de leur action réciproque. Elles n'ont pas été créées, elles sont; et la marche des événements cosmiques résulte de leurs combinaisons diverses, d'attractions et de répulsions, d'associations et de dissociations, chaque monade subissant une perturbation par ses rapports avec les autres, mais réagissant par la force de conservation qui lui est propre. Ce mécanisme constitue pareillement la vie de l'âme. L'idée qu'on se fait généralement de plusieurs facultés est fausse; l'âme est un être simple, doué par conséquent d'une qualité simple, celle de percevoir, la faculté représentative. Les perceptions se comportent les unes vis-à-vis des autres suivant les lois de l'attraction et de la répulsion, formant des associations et des dissociations qu'on doit pouvoir calculer comme tous les mouvements mécaniques. Leurs combinaisons diverses sont autant d'états différents ou de phénomènes de la conscience; ainsi s'expliquent l'attention, l'oubli, la réminiscence; un désir est le mouvement

d'un groupe de perceptions qui, avec le concours d'un autre groupe, tend à surmonter l'opposition d'un troisième. Dans un pareil système, la volonté ne peut être que déterminée. A côté de cette philosophie théorique, et tout à fait indépendante d'elle, se constitue la philosophie pratique; car les idées qui en font l'objet, les jugements éthiques ont une autorité immédiate, s'imposant comme préceptes obligatoires; ces idées sont au nombre de quatre : perfection ou complet développement de la raison, bienveillance, droit, équité; leur réunion efficace constitue cette force qui s'appelle liberté. La croyance en un Dieu nous est suggérée par la contemplation des harmonies de la nature; on ne peut se faire de l'être divin une notion précise; il n'a point créé ce monde; les monades accomplissent automatiquement leurs évolutions; aussi la religion est essentiellement un sentiment de respect, d'adoration. D'autre part, ce système resserrant le champ de la science dans des limites fort étroites, il livre à la croyance de vastes domaines. Herbart avait longtemps été fort isolé; mais, sur la fin de sa carrière, la réaction contre les excès de la spéculation lui amena de nombreux disciples. Lorsqu'une statue lui fut érigée à Oldenbourg en 1876, plusieurs publièrent des monographies en son honneur : Lazarus, *Festrede bei der Enthüllung des H. Denkmals*, 1876; Zimmermann, *Perioden in Herbarts philosophischem Geislesgang*, 1877. Outre les adhérents qui ont spécialement développé son système philosophique (MM. Hartenstein, Strumpell, Volkmann von Volmar, G. Schilling, Flugel, etc.), plusieurs l'ont appliqué aux questions religieuses, entr'autres : MM. Thilo (*Die Wissenschaftlichkeit der modernen Theologie*, 1851); Allihn (*Einleitung in das Studium der Dogmatik nach den Ergebnissen der neuesten wiss. Forschungen*, 1837); Hendewerk (*Herbart u. die Bibel*); Drobisch (*Grundlinien der Religionsphilosophie*, 1840); Taute (*Religionsphilosophie*, I, 1840; II, 1852). L'édition complète des œuvres du maître a été publiée par M. Hartenstein, en XII vol., 1842-1843. —Voyez sur Herbart : Trendelenburg, *Ueber Herbarts Metaphysik*, 1853; Ribot, *La psychologie de Herbart*, *Revue philos.*, juillet 1876. A. MATTER.

HERBELOT (Barthelémy d') [1625-1695], laborieux orientaliste français, fut secrétaire-interprète du roi pour les langues orientales, puis professeur de syriaque au collège royal. Après sa mort, Ant. Galand publia, sous le titre de *Bibliothèque orientale ou dictionnaire universel contenant généralement tout ce qui regarde la connaissance de peuples de l'Orient* (Paris, 1697, in-f°), le volumineux ouvrage dans lequel d'Herbelot avait condensé le fruit de ses lectures assidues de nombreux manuscrits arabes, persans et turcs, et spécialement le contenu essentiel de la grande encyclopédie biographique et bibliographique d'Haji Khalfa; il y donne, sous une forme claire et agréable, mais sans critique, les renseignements originaux, mais souvent divergents fournis par un grand nombre d'auteurs orientaux sur l'histoire, la géographie, les lois, les religions et les sciences des principaux peuples de l'Orient, y joignant la vie de leurs hommes marquants et l'indication de leurs écrits. Par cet ouvrage, dans lequel ont puisé

pendant plus d'un siècle la plupart des auteurs qui ont parlé de l'Orient, d'Herbelot a rendu un immense service à la science européenne, et lui en rend encore, malgré ses lacunes et ses erreurs, car il n'a été remplacé par aucun ouvrage d'ensemble qui puisse lui être comparé. Réimprimée d'abord sans changement (Maestricht, 1776, in-f°), la *Bibliothèque orientale* fut reproduite dans une plus belle édition (La Haye, 1777-79, 4 vol. in-4°), contenant un supplément de Visdelon et Galand (reproduit à Maestricht, 1780, in-f°) et des remarques additionnelles (imprimées seulement en 1722) de Reiske et H. A. Schultens, moins importantes que le nom de ces deux grands orientalistes le faisait espérer; un abrégé peu utile fut fait par Desessarts (Paris, 1781-83, 6 vol. in-8°, et 1810), et une traduction allemande avec additions par J.-C. F. Schulz (Halle, 1785-90, 4 vol. in-8°). — Sources : Perrault, *Hist. des hommes illustres*, t. II; Ancillon *Mémoires*, Amst. 1709, 134; Niceron, *Mémoires*, IV; Goujet, *Mémoires sur le collège royal*, III, 433; *Dictionnaires* de Moréri et de Chaufepié.

A. Bernus.

HERBERGER (Valerius), né à Fraustadt, en Pologne, en 1562, mort en 1627, après y avoir exercé avec un grand dévouement les fonctions d'instituteur et de pasteur. Prédicateur profond, ingénieux et vivant, écrivain original et fécond, Herberger, bien qu'attaché avec ferveur aux doctrines luthériennes, ne prit aucune part aux controverses passionnées de son temps. Son mysticisme sain et pratique le préserva des subtilités dogmatiques où sont tombés beaucoup de ses collègues. Les titres de ses nombreux écrits, vrais trésors de la littérature ascétique allemande, sont pour la plupart intraduisibles; il en serait de même pour leur contenu. En voici les principaux : *Die evangel. Herzpostille*, nouv. éd., Berlin, 1853; *Die epistolische Herzpostille*; *Geistreiche Stoppelpostille*; *Magnalia Dei. De Jesu scripturæ nucleo et medulla*, Halle, 1854; *Passionszeiger*; *Geistliche Trauerbinden*; *Psalterparadies*. — Voyez Lauterbach, *Vita et fama Valerii Herbergeri*, 1708; la biographie insérée par Tauscher en tête de l'éd. de 1842 de la *Evang. Herzpostille*; Ledderhose, *Leben V. Herbergers*, dans la *Sonntagsbibliothek*, IV, H. 5 et 6, Bielef., 1851; Specht, *Gesch. der ev. luth. Gemeinde zu Fraustadt*, 1855.

HERBERT DE CHERBURY. Voyez *Déisme*.

HERBST (Jean-George), né à Rottweil, dans le Wurtemberg, en 1787, mort en 1836 à Tubingue, où il était bibliothécaire en chef de l'université, s'est fait un nom par ses connaissances dans les langues orientales, qu'il professa à la faculté de théologie catholique, et par ses travaux sur la Bible. On a de lui : 1° une thèse, soutenue en 1817 pour obtenir le diplôme de docteur en théologie, intitulée : *Observationes quædam de Pentateuchi quatuor librorum posteriorum auctore et dictore... commentatio critica*; 2° une série de dissertations dans la *Tübinger Quartalschrift* et ailleurs; 3° une *Introduction aux livres de l'Ancien Testament*, que sa mort l'empêcha d'achever, mais qui parut à Fribourg, 1840-42, complétée par un de ses élèves, le professeur Welte, en 2 vol.

HERDER (Jean-Geoffroy), l'un des écrivains qui ont exercé le plus d'influence sur le mouvement des idées religieuses en Allemagne au dix-huitième siècle, est né à Mohrungen dans la Prusse orientale, le 25 août 1744, de pauvres tisserands. Avide de s'instruire, luttant contre la misère et la maladie, il attira l'attention d'un chirurgien, de passage dans son village, qui l'emmena avec lui à Kœnigsberg pour lui faire étudier la médecine. Trop faible de constitution pour supporter la vue du sang, il se voua à l'étude de la théologie, en se soutenant au moyen de leçons privées et d'articles littéraires que lui commandait un libraire bienveillant. Kant et Hamann firent sur le jeune étudiant une vive impression, l'un par sa méthode rigoureuse, l'autre par sa riche imagination. Herder fut nommé professeur d'abord au gymnase de Kœnigsberg, puis à celui de Riga et y déploya un rare talent pour l'enseignement de la jeunesse. Il publia des études critiques sur la littérature allemande dont les jugements sévères ne furent pas sans lui attirer quelques désagréments. Désireux de voyager pour agrandir son horizon et enrichir son esprit, il s'embarqua pour la France. Ses impressions de voyage, publiées sous forme de *Journal*, sont une lecture des plus attrayantes. Pendant son séjour à Paris, où il se lia surtout avec Diderot, Herder reçut un appel à la cour d'Eutin, pour accompagner le jeune prince d'Oldenbourg dans ses voyages. Il s'y rendit par les Pays-Bas et Hambourg, où il fit la connaissance de Lessing, de Reimarus, de Gœtze et d'autres savants distingués. Après avoir passé quelque temps à Eutin, au milieu de la noblesse lettrée du Holstein, Herder se mit en route avec son élève, remontant lentement les bords du Rhin. Des difficultés étant survenues avec l'entourage du prince, le précepteur prétexta un mal d'yeux persistant pour se séparer de lui à Strasbourg, où il avait l'intention de se faire opérer. Il y séjourna pendant quelques mois, intimement lié avec Gœthe et Jung-Stilling qui terminaient alors leurs études dans cette ville. Ce fut à Strasbourg que Herder fut sollicité d'accepter les fonctions de prédicateur de la cour à Bückebourg, résidence du comte de Schaumbourg-Lippe. Il s'y rendit en 1771 et y resta pendant cinq ans. Apprécié par ses talents de prédicateur, il se rapprocha de la comtesse Marie qui se sentit heureuse de trouver en lui l'homme capable de contre-balancer les effets de l'éducation qu'elle avait reçue chez les frères moraves, et de dissiper des scrupules qui altéraient la vivacité et la ferveur de ses sentiments religieux. Grâce à l'entremise de Gœthe, Herder fut appelé à Weimar avec le titre de prédicateur de la cour et de surintendant ecclésiastique. Il déploya dans sa nouvelle sphère d'activité un grand zèle pour réformer les abus, relever l'enseignement et répandre ses idées sur le progrès individuel et social. Il goûta les plus vives jouissances à la cour lettrée du duc Charles-Auguste, et dans la société des esprits éminents dont ce prince s'était entouré; il eut même le bonheur de réaliser le rêve de sa vie, de faire un voyage en Italie en compagnie de la duchesse Amélie. La dernière période de son existence, malgré des succès littéraires croissants et la vénération sympathique dont il était entouré,

fut assombrie par la maladie; il avait de fréquents accès de découragement pendant lesquels on pouvait l'entendre dire : « Oh! ma pauvre vie manquée! » Herder mourut le 18 décembre 1803, demandant encore sur son lit de mort une grande et belle pensée qui pût le pénétrer et le réjouir. — L'importance de Herder, dans le mouvement religieux de son temps, doit surtout être cherchée dans l'esprit nouveau dont il s'est efforcé d'animer les diverses branches de la théologie. Il a donné l'impulsion aux libres recherches, sans fonder lui-même un système, sans même laisser ce que l'on peut appeler une œuvre monumentale. Son esprit flotte entre les lumières de la raison et celles de la révélation, essayant de les concilier et de les compléter les unes par les autres. Le style calme, pur et vraiment classique de ses ouvrages principaux, contraste heureusement avec le ton hautain et blessant de ses premiers écrits. Doué d'une éloquence naturelle qui savait répandre un charme pénétrant aur les sujets les plus arides, Herder embrassait les branches les plus diverses des connaissances humaines avec une fraîcheur et une souplesse merveilleuses. Mais il était trop polygraphe pour être également profond et original dans les sujets qu'il traitait. Libéral dans le vrai sens du mot et très large dans ses vues, il oppose la résistance la plus courageuse aux tendances purement destructives de son siècle; il défend la Bible contre les attaques injustes ou profanes de ses adversaires et contre les apologies maladroites de ses amis. Il apparaît tantôt comme le représentant de l'orthodoxie conservatrice et tantôt comme l'un des chefs du parti du progrès et des lumières. C'est avec raison qu'on le considère comme le précurseur de la nouvelle théologie qui, avec Schleiermacher, saura s'élever au-dessus de l'antithèse inféconde du supranaturalisme et du rationalisme. — Aux théories utilitaires de son temps sur le ministère ecclésiastique, Herder oppose, dans ses *Douze feuilles provinciales aux prédicateurs* (1774), un idéal plus élevé. Il compare les pasteurs aux prêtres et aux prophètes de l'ancienne alliance; ils sont revêtus d'un sacerdoce et l'esprit de Dieu doit parler par leur bouche. Herder leur demande de justifier par leur vie la haute mission qui leur est confiée. Dans ses *Lettres sur l'étude de la théologie* (1780; 2e éd., 1785), écrites avec une noble chaleur et une bienveillance qui n'exclut pas la franchise, il donne un aperçu sur les principales branches de l'enseignement théologique, cherchant à élever les jeunes gens qui se destinent à la carrière pastorale au-dessus de tout ce qui est banal et vulgaire; ils doivent unir d'une manière harmonieuse une véritable culture humaine avec le sérieux des convictions chrétiennes. Herder aimait avec passion la Bible. Il se plaisait à rappeler l'impression profonde qu'avait faite sur lui la première lecture du livre de Job, d'Esaïe, des Evangiles. Nulle part il ne s'est exprimé avec plus d'éloquence sur ce sujet que dans son ouvrage sur le *Génie de la poésie hébraïque* (1782, traduit en français par Mme de Carlowitz, Paris, 1846). Herder avait un sentiment très vif des beautés de l'Orient. Il montre que, pour bien comprendre la Bible, il faut autre chose

encore que l'érudition, il faut le sens poétique et religieux. On peut dire que Herder venge la Bible des mauvais traitements que lui infligeait l'exégèse rationaliste. L'interprète de la Bible doit pouvoir se dépouiller de ses idées modernes pour se transporter dans le siècle, au milieu du peuple et sous le ciel où elle est née. Toutefois, le *Génie de la poésie hébraïque*, comme l'indique son titre, est une poétique plutôt qu'un livre de critique sacrée. Ce qu'on y admire le plus, ce sont les nombreux fragments de traductions que l'auteur y a insérés. Les mêmes observations s'appliquent au commentaire de Herder sur le premier chapitre de la Genèse, *Le document le plus ancien du genre humain* (1774), où l'auteur montre que le récit de la création n'est pas un traité de cosmologie dans lequel il faille chercher des notions scientifiques précises, mais une histoire poétique de l'institution du sabbat, et au commentaire sur le Cantique des cantiques, *Les chants de l'amour, les plus beaux et les plus anciens de l'Orient* (1778), dans lequel Herder ne veut pas que l'on cherche je ne sais quel enseignement mystérieux sur les rapports de l'Eglise avec son divin époux, mais tout simplement un recueil des plus beaux chants d'amour de l'Orient, revêtus d'un charme pénétrant et de la plus suave délicatesse, un vrai collier de perles, tout imprégné encore des balsamiques senteurs du désert. Herder s'est occupé aussi du Nouveau Testament, mais avec moins de bonheur. Dans ses *Eclaircissements tirés d'une nouvelle source orientale* (1775), il examine l'influence du parsisme sur la pensée hébraïque et chrétienne, et, trompé par des ressemblances frappantes, il prétend que le Zend Avesta a fourni la plupart des idées qui forment l'horizon religieux des écrivains du Nouveau Testament. Dans un commentaire sur les *Epîtres de Jacques et de Jude* (1775), il se prononce pour l'hypothèse qui voit dans ces deux disciples du Seigneur des frères utérins, en se basant sur les données évangéliques et sur l'examen psychologique de leur caractère. Enfin dans un ouvrage intitulé *Maran Atha* (le Seigneur vient) (1779), il soumet à une étude critique le contenu de l'Apocalypse, en cherche l'explication dans le chapitre XXV de Matthieu, et s'efforce de prouver que les prophéties qu'elle renferme, tout en nous offrant une peinture typique des choses finales, ont été, pour la plupart, accomplies lors de la destruction de Jérusalem. C'est au Nouveau Testament aussi qu'appartiennent les six *Traités apologétiques* (*Christliche Schriften*, 1798), qui ont pour but d'éclairer les simples fidèles sur les principaux problèmes de la foi. Il traite successivement : 1° du don des langues, lors de la Pentecôte ; 2° de la résurrection de Jésus-Christ ; 3° du Sauveur des hommes d'après les trois premiers Evangiles ; 4° du Fils de Dieu d'après le quatrième Evangile, pour lequel Herder avait une prédilection particulière ; 5° de l'esprit du christianisme que notre auteur définit « vie, action et liberté ; » 6° de la religion, de ses doctrines et de ses cérémonies. La religion n'est pas une affaire de la tête, mais du cœur. Elle unit les hommes, tandis que les opinions dogmatiques les divisent et les aigrissent. Trop souvent dans l'Eglise le dogme a usurpé la place de la religion. On divi-

nise des mots et des syllabes; l'ivresse dure pendant quelque temps, puis elle se dissipe et il ne reste plus qu'un misérable échafaudage. La religion, par contre, est une source toujours jaillissante; alors même qu'on l'endigue ou qu'on l'ensable, elle finit par s'échapper des profondeurs, se purifiant elle-même, s'infiltrant partout, rafraîchissant et ranimant tout sur son passage. — Herder n'a pas écrit de dogmatique. Ce que Augusti a publié sous ce nom (*Herder's Dogmatik, aus dessen Schriften dargestellt*, Iéna, 1805) n'est qu'une anthologie de passages recueillis dans ses œuvres et groupés d'une manière systématique. On peut, du reste, distinguer deux périodes dans son développement théologique, celle qui précède et celle qui suit son arrivée à Weimar. Dans cette dernière, il s'écarte bien plus que dans la première du système traditionnel, ce qui peut s'expliquer par l'influence du milieu et aussi par la nécessité de donner une forme à ses convictions, ce que leur nature même ne comportait que difficilement. Herder exerça, par contre, une influence considérable sur les diverses branches de la théologie pratique par son édition du catéchisme de Luther, ses préfaces au recueil de cantiques de Weimar, ses instructions pastorales, ses discours pédagogiques et surtout ses sermons. Il releva le goût pour les homélies, bannit de la chaire la polémique, les subtilités scolastiques, les conjectures plus ingénieuses qu'édifiantes sur les mystères de la religion. — Les écrits philosophiques de Herder se trouvent dans un rapport intime avec ses idées religieuses. Le plus justement célèbre de tous, les *Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité* (1784-88) a été traduit en français par Edgard Quinet. L'humanité (*Humanität*) est l'idéal le plus élevé auquel l'homme puisse tendre, puisqu'elle implique le développement harmonieux de toutes ses facultés et qu'elle est l'expression même de son union avec Dieu. Mais le divin dans notre race n'existe qu'à l'état d'aptitude : le réveiller, l'entretenir, le cultiver dans chacun de ses membres est le but même de l'histoire. Tous les grands et bons esprits, les législateurs, les inventeurs, les philosophes, les poètes, les artistes, toutes les nobles individualités, dans l'exercice de leur profession, dans l'éducation de leurs enfants, par leur exemple, leurs œuvres, leurs doctrines ont contribué à le réaliser. Créer l'humanité est la tâche, la virtuosité, le grand art de notre race. En matière philosophique, Herder est éclectique. Il a emprunté à Leibnitz ses idées sur le meilleur des mondes et sur la victoire progressive de l'homme sur le mal et la matière, comme il a pris à Lessing ses idées sur le progrès que révèle l'histoire de l'humanité. Dans son ouvrage sur *Dieu* (1787), dans lequel on a voulu voir « une écume de spinosisme, » il défend Spinosa et Lessing contre Jacobi : c'est un hymne inspiré sur l'existence de Dieu, débarrassé de toute terminologie philosophique. Dans sa *Métacritique* (1799), dirigée contre Kant, il s'oppose avec énergie contre les résultats de sa philosophie, à laquelle il reproche de dessécher les âmes, de dénigrer la poésie et les arts. — Herder n'a pas fondé d'école, mais ses écrits ont réveillé et nourri le sentiment religieux de ses contem-

porains en leur présentant une théologie poétique et vague sans doute, mais singulièrement animée et libre, reliant la foi à la vie intellectuelle, lui assurant ses droits de cité dans la littérature classique allemande. — L'édition longtemps la meilleure des œuvres de Herder était celle publiée par l'un de ses disciples les plus fervents, J.-G. Müller, pasteur à Schaffhouse, frère du célèbre historien Jean de Müller, et qui fit en 1786, à pied, le pèlerinage de Gœttingue à Weimar pour faire sa connaissance. Il y a joint une biographie écrite par l'épouse de Herder, Tubingue, 1820. Ces œuvres sont divisées en trois séries : 1° littérature et beaux-arts; 2° religion et théologie; 3° philosophie et histoire. Une nouvelle édition a été commencée à Berlin, en 1877, par les soins du docteur Stuphan, de Stuttgard ; elle rétablit le texte primitif qu'en bien des endroits Müller s'était permis de modifier, afin de faire disparaître certaines hardiesses qu'il jugeait devoir choquer ses contemporains; de plus, à l'ordre des matières, M. Stuphan substitue l'ordre chronologique, qui seul permet de saisir et d'apprécier le développement de la pensée de l'auteur. Le travail du nouvel éditeur est favorisé par les documents inédits qu'a mis à à sa disposition le petit-fils de Herder, M. Stichling de Weimar. La *Correspondance* de Herder a été publiée par son fils, Erlangen, 1846, 3 vol. Voyez aussi : *Von u. An Herder. Ungedruckte Briefe aus Herder's Nachlass*, édité par Düntzer et F.-G. von Herder, Leipz., 1861. — Autres sources : Kopp, *Etude sur Herder, considéré comme théologien*, Strasb., 1852; A. Werner, *Herder als Theologe*, Gotha, 1871 ; G. Frank, *Herder als Theologe*, dans la *Zeitschr. für wissensch. Theol.*, 1874, H. 2; Joret, *Herder et la renaissance allemande au treizième siècle*, Paris, 1877; R. Haym, *Herder nach seinem Leben u. seinem Wirken*, Berl., 1878, une monographie modèle par son étendue, la solidité de ses informations et l'impartialité de ses jugements ; ainsi que les ouvrages traitant de l'histoire de la littérature allemande au dix-huitième siècle.

F. Lichtenberger.

HÉRÉSIE. — Le mot grec αἵρεσις signifie un choix, un objet d'étude, et de là, la doctrine, l'école, la faction ou la secte que l'on peut avoir embrassée. Les anciens se servaient de ce terme pour désigner les diverses *écoles* qui groupaient sous leurs drapeaux respectifs les philosophes et les juristes du temps. Dans le livre des Actes, ce mot est appliqué par l'auteur lui-même aux deux *partis* politico-religieux des pharisiens et des sadducéens (V, 17 ; XV, 5 ; XXVI, 5) et par les juifs ou les païens dont il rapporte les discours, à la *secte* des chrétiens (XXIV, 5, 14 ; XXVIII, 22). Les épîtres du Nouveau Testament prennent toujours ce terme en mauvaise part. Dans 1 Cor. XI, 19, les deux notions de αἵρεσις et de σχίσμα ne sont pas encore rigoureusement distinguées. Dans Tite III, 10 (cf. 2 Pierre II, 1) le mot d'hérésie semble avoir déjà revêtu le sens technique qu'il devait conserver, et désigner une déviation du pur enseignement chrétien qui est de nature à créer des divisions au sein de l'Eglise. Les Épîtres aux Corinthiens et aux Galates nous montrent l'attitude sévère adoptée par saint Paul à l'égard des sectaires du parti judaïsant ; les Épîtres

pastorales, les dernières Epîtres catholiques et l'Apocalypse nous font connaître les mesures non moins rigoureuses prescrites par les chefs de l'Eglise primitive lorsqu'il s'agissait des hérétiques de l'école hellénisante. Les écrivains du Nouveau Testament exhortent en général leurs disciples à rompre toute communion religieuse et même tout commerce d'amitié avec les αἱρετίκοι qui se montreraient insensibles à leurs exhortations et à leurs censures.— L'importance attachée au maintien de l'unité de la foi ne fit que croître au deuxième et au troisième siècles, en face du développement des écoles gnostiques, auxquelles l'Eglise orthodoxe ou catholique, c'est-à-dire fidèle à la tradition primitive (ou se croyant telle) donna le nom d'hérésies, et qu'elle réduisit à l'état de sectes. Parmi les Pères apostoliques, c'est principalement Ignace qui exhorte les fidèles à repousser le « poison mêlé de miel » qui leur est offert par des « loups déguisés en brebis, » à se séparer autant que possible des hérétiques, et à se soumettre de plus en plus aux évêques. Parmi les Pères apologistes, se sont surtout Irénée, Tertullien et Hippolyte qui écrivent contre l'hérésie, qui signalent ses interprétations arbitraires et ses divisions intestines, qui insistent sur la tradition apostolique et sur la succession épiscopale, et qui prédisent à « ceux qui apportent sur l'autel du Seigneur un feu étranger » qu'ils seront eux-mêmes « consumés par le feu céleste. » Quant à Origène, il pensa que Dieu avait pu permettre l'hérésie pour que la doctrine catholique, au lieu de devenir stagnante, fût purifiée et développée par l'examen et par l'étude.— Lors des controverses sur la Trinité et sur la nature de Christ, qui commencèrent au quatrième siècle et dans lesquelles les conciles dressèrent de nouveaux articles de doctrine plus rigides que l'ancienne *règle de foi*, les théologiens orthodoxes s'assimilèrent en une mesure le point de vue d'Origène, en mettant sur le compte de l'hérésie qui se dérobait derrière les formules bibliques, la nécessité où ils se trouvaient d'employer toute une nouvelle terminologie d'origine philosophique. Dans les débats que nous venons de citer, ainsi que dans les deux controverses origéniste et donatiste, la majorité ecclésiastique dut également s'apercevoir que plusieurs des doctrines qu'elle était en train de condamner pouvaient se retrouver chez d'anciens docteurs hautement considérés, tels qu'Origène et Cyprien. On enseigna alors que les hérésies non encore condamnées par l'autorité religieuse n'étaient que des *hétérodoxies*, qui n'excluaient par elles-mêmes, ni de la communion de l'Eglise, ni du salut éternel. C'est surtout depuis Vincent de Lérins qu'on fit résider l'essence de l'hérésie dans la résistance opiniâtre à l'autorité de l'Eglise visible. — Dès les premiers temps, les hérétiques obstinés encoururent l'excommunication des évêques. L'excommunié était cependant réconcilié en cas de résipiscence, à moins qu'il ne fût un relaps, cas dans lequel la conduite de l'Eglise varia. Depuis l'empereur Constantin, les hérétiques furent en outre souvent punis de certaines peines temporelles, telles que le bannissement, la perte de leurs droits civils et la destruction de leurs livres par le feu. Pendant la controverse arienne, Hilaire de Poitiers

et Athanase s'élevèrent contre cette intervention du bras séculier dans les discussions dogmatiques, intervention qui avait commencé lors de la controverse donatiste. La peine de mort fut appliquée pour la première fois à un hérétique par l'empereur Maxime, qui fit décapiter en 385, l'espagnol Priscillien, malgré les protestations de Martin de Tours et de plusieurs des docteurs les plus éminents de l'époque. Chrysostome désirait que le pouvoir civil se bornât à défendre aux hérétiques de s'organiser en communautés régulières et de célébrer un culte public. Mais Augustin rétractant, sur ce point, ses opinions primitives, et invoquant le célèbre passage *Compelle intrare* (Luc XIV, 23), fit prévaloir le principe que toute hérésie condamnée par les évêques devait être réprimée, sans examen préalable, par les puissances chrétiennes, au moyen de peines civiles. L'évêque d'Hippone demandait, il est vrai, que l'hérétique ne fût pas puni de mort. Mais, comme cette réserve tenait uniquement à la répulsion que l'Eglise de son temps éprouvait d'une manière générale, à l'endroit de la peine capitale, elle disparut bientôt. Léon le Grand et Jérôme approuvent déjà l'exécution des hérétiques. Quant aux princes chrétiens eux-mêmes, ils s'attribuèrent d'emblée le droit de punir l'hérésie et ils sévirent contre elle avant que les orthodoxes le leur eussent demandé, et plus vigoureusement qu'ils ne le désiraient. Mais, dans l'usage de cette prérogative, ils entendaient bien se laisser guider, non par les intérêts de l'Eglise, mais par la seule raison d'Etat. Aussi leur attitude à l'égard de l'hérésie fut-elle longtemps très variable. Tantôt ils permettaient la formation des sectes ; tantôt ils entravaient l'exercice des cultes dissidents par de simples mesures de police ; tantôt ils restreignaient les droits civils des excommuniés; tantôt enfin, ils allaient jusqu'à frapper l'hérésie de peines criminelles. Les deux codes théodosien (438) et justinien (529) renfermant sur ce point des dispositions sévères. — Les vues nouvelles qui s'établirent, au moyen âge, sur l'autorité dogmatique du souverain pontife, et sur la suffisance, chez les simples fidèles, de la foi implicite, modifièrent la notion de l'hérésie en ce sens que le refus positif de se soumettre aux décisions du pape fut désormais considéré comme contituant l'élément distinctif de cette déviation (voir, par exemple, Thomas d'Aquin). En outre, l'Eglise refusa dès lors à l'Etat le droit de tolérer, dans son domaine à lui, une hérésie qu'elle proscrivait sur son terrain à elle. Innocent III, par exemple, se permit de frapper de déposition et d'interdit les princes qui hésitaient à exterminer les hérétiques. Bien que l'Eglise eût conservé, pour la forme, la coutume de prier les magistrats d'épargner la vie des excommuniés, Thomas d'Aquin enseigna que, dans la règle, l'Eglise abandonnait les hérétiques au bras séculier pour qu'ils fussent mis à mort, et Léon X condamna plus tard l'idée qu'il fût contraire à la volonté de Dieu de brûler les hérétiques. Au commencement du treizième siècle, l'Eglise romaine créa le tribunal de l'inquisition (voyez ce mot) qui avait pour but spécial de rechercher et de persécuter l'hérésie, et elle obtint de l'empereur Frédéric II des lois draconiennes contre les

hérétiques (1224-1232). Les peines ecclésiastiques furent considérées comme entraînant *ipso facto* certaines peines civiles correspondantes, et l'Eglise s'attribua la faculté de laisser ceux-là même qu'elle réconciliait spirituellement sous le coup de leur condamnation temporelle (confiscation de leurs biens, pertes de leurs charges, et pour les hérétiques relaps, peine de mort). — Tous ces principes sont encore maintenus en droit par l'Eglise catholique romaine, quoique le « malheur des temps » l'empêche de les faire valoir en fait. Les ouvrages de droit canon définissent l'hérésie « une erreur volontairement et opiniâtrement entretenue par une personne faisant profession de christianisme, touchant une ou plusieurs vérités enseignées par l'Eglise comme révélées de Dieu. » Le serment de fidélité au pape prêté par les évêques contient, là où il n'a pas été modifié sur la demande du pouvoir civil, la promesse de « poursuivre et de combattre les hérétiques et les schismatiques. » Un décret du concile de Latran frappe tous les hérétiques de l'excommunication *latæ sententiæ*. Cependant la constitution de Pie IX du 12 octobre 1869 réserve spécialement au pape l'excommunication des hérétiques, de ceux qui les croient, les reçoivent, les favorisent et les défendent, et de ceux qui lisent (sans dispense), retiennent, impriment ou défendent les livres prohibés. Les peines spirituelles réservées aux hérétiques qui font partie du clergé sont l'irrégularité, la privation de la juridiction ecclésiastique, la perte des bénéfices, la déposition et la dégradation. Les mariages des catholiques avec les hérétiques sont reconnus valides, mais déclarés illicites, hors du cas où le pape les a reconnus pour de bonnes raisons. Le mariage contracté entre deux catholiques est dissous, non quant au lien, mais quant à la cohabitation, lorsque l'un des deux conjoints devient hérétique. Les disputes avec les hérétiques ne sont permises que si l'avocat de la saine doctrine est capable de confondre son adversaire, si cet adversaire et les témoins de la dispute sont susceptibles d'être convertis et si les arbitres de la dispute ne sont pas des laïques. — Les traités catholiques même modernes ne craignent pas d'ajouter que l'hérésie, troublant la paix des Etats, est aussi un crime civil qui tombe sous le coup des tribunaux séculiers, et qui peut être frappé de peines temporelles, telles que la confiscation des biens, l'exil, la prison et la mort. Cependant la curie romaine qui, depuis 1824, emploie, dans ses actes officiels, le mot d'*acatholiques* plutôt que celui d'hérétiques, a souvent reconnu, dans notre siècle, que les conditions actuelles de la société moderne autorisaient l'Etat à tolérer les hérétiques. Quant aux gouvernements catholiques, après avoir continué, même à une époque où ils étaient déjà émancipés de la tutelle de l'Eglise romaine, à persécuter civilement ceux qu'elle condamnait spirituellement (il suffit de rappeler la conduite de Louis XV à l'égard des protestants de France), ils ont presque tous renoncé, à la suite du grand mouvement d'opinion du dix-huitième siècle, à se plier aux exigences du droit canon, et ils ont généralement accordé aux non-catholiques une tolérance qu'ils ne restreignent plus guère que dans

l'intérêt, réel ou prétendu, de la paix et de l'ordre publics.— La Réformation du seizième siècle modifia naturellement l'idée de l'hérésie, mais elle n'abolit pas cette notion. Les premiers protestants continuèrent à considérer comme des hérésies les doctrines qui, tout en revendiquant la qualité de chrétiennes, leur paraissaient contraires aux idées maîtresses de l'Ecriture sainte. Au début du mouvement, Luther s'éleva contre ceux qui poursuivaient l'hérésie par le fer et le feu, parce qu'ils ne pouvaient la réfuter par la Parole de Dieu, et il aurait volontiers demandé à l'autorité civile de laisser à l'Eglise le soin de convaincre les errants par des moyens purement spirituels. Cependant, dans la suite, les réformateurs s'accordèrent à penser que les princes et magistrats chrétiens devaient réprimer les « blasphémateurs » et, en assurant à leurs ressortissants la prédication du pur Evangile, protéger ces derniers contre les séductions des fauteurs de sectes; ils furent donc unanimes à enseigner que l'Etat devait prendre des mesures pour que l'hérésie fût toujours limitée à l'individu qui la professait. Luther, il est vrai, désirait que les hérétiques ne fussent frappés de peines civiles que lorsqu'ils s'étaient livrés à des pratiques coupables, et qu'ils ne fussent punis que du bannissement, à moins qu'on ne pût les accuser de sédition, comme c'était le cas pour les anabaptistes. Mais Zwingli inclinait du côté d'une répression plus énergique de l'hérésie, et Calvin imposa à l'Etat le devoir de punir par le glaive ce qu'il appelait le « blasphème contre Dieu. » Le supplice de Servet donna lieu, en 1554, à une controverse où Calvin et Bèze pouvaient s'appuyer de l'opinion de Mélanchthon, tandis que Bolsec, Castalion et Lélius Socin, qui étaient d'un avis opposé, pouvaient invoquer l'autorité de Brenz.—Au dix-septième siècle, l'Eglise luthérienne allemande s'en tint ordinairement, à l'égard de l'hérésie, à la pratique la plus douce, tandis que l'Eglise réformée, en Ecosse surtout, recourait volontiers aux mesures rigoureuses. Au dix-huitième siècle, l'école mystique, et, après elle, les deux écoles piétiste et rationaliste s'en prirent à la *catégorie* même de l'hérésie, comme à un legs du catholicisme que les protestants devaient répudier. Cette opinion, dont l'*Hist. impartiale de l'Eglise et des hérét.* de Gottfr. Arnold (1699-1700) fut le premier manifeste important, pénétra dans le droit ecclésiastique du protestantisme allemand par les ouvrages des juristes Thomasius et Boehmer, et elle transforma peu à peu les théories et les pratiques, et des Eglises, et des Etats. Cependant, dans un grand nombre de pays protestants, les gouvernements continuent à prendre, à l'occasion, certaines mesures répressives, sinon contre les hérésies, du moins contre les sectes qui leur paraissent être pour le pays un élément de trouble.—Sans prétendre le moins du monde rétablir dans le code pénal le crime d'hérésie, Schleiermacher entreprit de faire revivre dans la dogmatique ecclésiastique la notion même de l'hérésie. Dans le célèbre § 22 de sa *Foi chrétienne*, il définit l'hérésie une détérioration de la doctrine chrétienne causée par une influence étrangère, juive ou païenne. La foi se résumant, à ses yeux, dans le sentiment de la rédemption accomplie par Jésus de Nazareth, il croit

pouvoir déduire scientifiquement de cette formule l'énumération et la classification des diverses hérésies possibles. Dans cette liste, qui comprend quatre écoles, il élargit la signification historique des noms qu'il emploie pour leur donner une portée en quelque sorte théorique. Les quatre hérésies fondamentales prévues par Schleiermacher sont : 1° le *manichéisme*, qui supprime la possibilité de la rédemption, en exagérant l'empire de la puissance du mal ; 2° le *pélagianisme*, qui fait disparaître la nécessité de la rédemption en affaiblissant la notion du péché ; 3° le *docétisme*, qui détruit le lien qui doit exister entre le Rédempteur et les rachetés, en dépouillant Christ de son humanité ; 4° le *nazaréisme* ou *ébionitisme*, qui sépare le Rédempteur de Celui dont il doit rapprocher les hommes, en enlevant à Christ sa divinité. On doit savoir gré à Schleiermacher d'avoir reconnu que les hérésies sont des déviations positives du principe chrétien primitif et définitif, et non, comme l'enseignait, à la même époque, l'école hégélienne, des degrés tous nécessaires et également légitimes du développement de la pensée religieuse. Les successeurs du grand théologien allemand ont en général reconnu que son catalogue, s'il ne pouvait guère être raccourci, pouvait, en revanche, être encore allongé (voir, en particulier, les déductions ingénieuses et le tableau très développé de J.-P. Lange, *Christl. Dogmatik*, III, Heidelb., 1852, p. 77-241). Il faudrait, en tous cas, que la liste des hérésies fît une place aux erreurs qui portent sur la sotériologie, aux systèmes qui dépouillent l'œuvre de Christ de son caractère absolu ou qui enlèvent aux relations de l'homme avec Dieu leur caractère moral, c'est-à-dire, d'une part, au *romanisme* (œuvres méritoires, *opus operatum* etc.) et, de l'autre, à l'*antinomisme* de certaines sectes protestantes. Il est clair, du reste, que selon la définition qu'on donnera du christianisme, on tracera différemment les limites de l'hérésie.—Toute Eglise qui repose sur le principe du recrutement spontané a, selon nous, le droit de dresser, selon ses lumières, un symbole de foi, et de repousser comme des hérésies (au sens relatif du mot) les doctrines qui lui paraissent ébranler les bases du vrai christianisme (voir l'article *Eglise*). Les traités de droit ecclésiastique ne donnent, cependant, en général, le nom d'hérésies qu'aux déviations doctrinales qui sortent de la sphère purement scientifique ou théologique pour envahir le terrain proprement ecclésiastique, pour se produire dans l'enseignement populaire ou dans le culte public, et pour aboutir de la sorte à une propagande agressive, qui cherche à transformer les fondements mêmes de l'association religieuse. L'Eglise a certainement, en pareil cas, le droit de défendre sa foi par des moyens disciplinaires, allant de la réprehension privée jusqu'à l'exclusion officielle du corps des membres actifs. Mais l'indépendance que l'Etat doit accorder aux sociétés religieuses ne doit pas porter atteinte à la liberté qu'il doit laisser aux consciences individuelles. Nous ne saurions donc reconnaître à l'Etat, ni la mission, ni même la faculté de réprimer et de punir l'hérésie comme un délit civil, à moins qu'elle ne porte directement atteinte à la morale sociale et à l'ordre public, en prêchant la transgression

des lois qui régissent la famille, la propriété, le gouvernement, etc. — Littérature : Les dictionnaires de théologie, les traités de dogmatique, de symbolique, de polémique, d'histoire des dogmes et de droit ecclésiastique. Il existe beaucoup d'histoires partielles des diverses hérésies. L'histoire complète des hérésies a été, sinon achevée, du moins entreprise : au point de vue catholique; par S. Medices, *Summa omnium hæreseum*, Flor., 1581, par le P. Maimbourg (diverses monographies, dès 1674), par D. Bernino, *Historia di tutte l'heresie*, 4 vol. in-4°, Ven., 1711, par F. van Ranst, *Hist. hæretic. et hæres.*, Ven., 1759, par l'abbé Hermant (*Hist. des Hérésies*, 3e éd., Rouen, 1717, 4 vol.), par Pinchinat (*Dict. des Hérésies*, Paris, 1736, etc.) et par Pluquet (*Dict. des Hérésies*, Paris, 1762, souvent réimprimé avec des additions, en partic. en 1855); au point de vue protestant, par Mosheim (*Vers. einer unparteiisch. u. gründlich. Ketzergeschichte*, 2 vol., Leipz. 1748-50), par C.-W.-F. Walch (*Entw. einer vollständ. Historie der Ketzereien*, 11 vol., Leipz., 1762-85, allant jusquà la fin de la querelle des images), et encore par T. Broughton (*Historical Dictionary of all Religions*, 2 vol. in-f°. Lond. 1741), par W. Jones (*Dictionary of Religious Opinions*), par R. Turner (*Historic View of Heretical Opinions*, Lond., 1788), et par T. Williams (*Dictionary of all Religions*, 3e éd., Lond., 1823). F. Chaponnière.

HÉRIBERT, qui appartenait à la famille considérable des comtes de Rothenbourg de Worms, après avoir fait des études profondes pour l'époque dans plusieurs écoles monastiques, se vit appelé par l'évêque de sa ville natale à le seconder dans ses travaux avec la certitude de lui succéder. Cet appel décida de la vocation du jeune prêtre, qui se serait autrement voué aux études et à la méditation dans un couvent bénédictin. Otton III jeta les yeux sur lui et, frappé de son mérite, l'éleva bientôt à la dignité de chancelier de l'empire pour l'Allemagne et l'Italie. Sa faveur grandit en proportion de l'oubli, dans lequel tomba presque l'archevêque de Mayence, trop sage pour souscrire aux rêves ambitieux du jeune roi. Fils de la grecque Théophanie, élève de Gerbert, Otton III ne rêvait rien moins que la restauration de l'empire de Charlemagne, le retour aux grandes traditions de l'empire romain. Aussi puéril dans l'exécution que bizarre dans ses plans, l'empereur ressuscita de vieux titres et inventa de nouvelles dignités à la byzantine. C'est ainsi qu'il nomma Héribert Archilogothète. Celui-ci fit souvent le voyage d'Italie pendant les nombreuses expéditions de l'empereur, qui travaillait encore en vain à relever la papauté de son profond abaissement et à établir en Italie la puissance germanique. Par sa prudence et sa douceur il réussit à apaiser une insurrection à Ravenne; en 1002 il franchit précipitamment les Alpes avec des troupes de renfort, mais n'arriva que pour recevoir le dernier soupir de son souverain. Irrité contre Henri II le Saint, qui s'était fait sacrer à Mayence au mépris de ses prétentions, Héribert fut desservi auprès du nouveau souverain par de nombreux adversaires, se vit arracher les insignes de l'empire et fut menacé de la prison. Cependant la réconciliation fut sérieuse et réelle; toutefois le

chancelier n'exerça plus qu'une influence secondaire sur les affaires de l'Etat, parce qu'il ne put se justifier entièrement d'avoir favorisé la cause d'Hermann de Souabe, rival d'Henri II et qu'il sembla n'avoir cédé en se soumettant qu'à la nécessité. En mai 1004, nous le voyons blessé à Pavie dans une insurrection victorieuse provoquée par les partisans d'Arduin, marquis d'Ivrée. Dès lors et jusqu'à sa mort (1023), Héribert se consacra exclusivement à son diocèse et se signala par une inépuisable charité, surtout pendant une famine qui désola l'Allemagne et la France. Il fonda le monastère de Deutz et encouragea les travaux scientifiques dans son diocèse. Sa mort fut une perte pour les pauvres, une délivrance secrète pour Henri II, qui s'en méfiait. Ses biographes lui attribuent de nombreux miracles; il fut canonisé au seizième siècle. — Sources : *Acta SS.*, 16 mars; *Vita Heriberti*, par Lambert, moine de Deutz dans Pertz : *Monumenta Germ. Historica*, IV, 739-753 ; Piper, *Zeugen der Wahrheit*, II, 655.

A. Paumier.

HÉRIGER, de Lobbes. Le dixième siècle passe avec raison pour un des siècles les plus ténébreux de l'histoire intellectuelle de l'humanité et Gerbert pour la seule lumière de son temps. Cette opinion deviendrait fausse, si elle était prise sous une forme absolue, et quelques-autres noms méritent d'échapper à l'oubli. Hériger, abbé de Lobbes, ami de l'évêque Notker, lié avec Ratérius de Vérone, est de ce nombre. Sa naissance remonte à 950, mais nous ne connaissons rien de sa famille et de sa jeunesse; les uns en font un des plus brillants élèves de l'école de Liège, d'autres le font venir directement de la cour impériale ou de Saint-Gall. Cette fin du dixième siècle est une période profondément troublée; le déplorable traité de Verdun (870) commence à porter ses fruits et la Lorraine, pomme de discorde entre l'Allemagne et la France, a déjà amené entre elles des hostilités appelées à durer plus de mille ans. On sent dans l'attitude d'Hériger les hésitations d'un disciple de Gerbert et de la science franque vivant à la cour d'un Otton. Ce que nous affirmons, c'est qu'Hériger ne put à aucun titre recevoir les premiers éléments des sciences à Lobbes, abbaye tombée rapidement dans une décadence profonde, dont elle ne fut tirée que par l'abbé Folkuin, prédécesseur et ami d'Hériger, qui a écrit les annales des abbés de Lobbes. Devenu le maître de l'école, Hériger ne tarda pas à se signaler par des qualités éminentes et par une érudition réelle et sérieuse, mais que Wattenbach trouve parfois déplacée, puisqu'elle lui fait placer des tirades entières, des harangues de Tite-Live dans la bouche des évêques et des saints de l'époque mérovingienne. Hériger a écrit la vie de saint Ursmar, de saint Servais, et l'histoire des évêques de Liège (*Gesta episcoporum Leodiensium*, éd. Köpke, dans Pertz, *Mon. Germ. hist.*, VII, 134). Cette histoire ne va pas au delà du septième siècle et la vie de saint Remacle y tient une place démesurée. Cette vie de saint Remacle est dédiée à l'abbé Werinfrid et a été longtemps attribuée à Notker. Les légendes y abondent; nous y voyons relevée la piété profonde des comtes de Flandre, grands adora-

teurs et collectionneurs de reliques. Jusqu'en 990 Hériger se rendit assez souvent à la cour d'Otton III et accompagna à plusieurs reprises son ami Notker en Italie. Appelé vers cette époque à succéder à Folkuin, il fut sacré en 991 par les évêques des diocèses voisins. Il se plongea dès lors dans des études scientifiques et publia, sur la fixation du jour de Pâques, les divergences entre Denys le Petit et les Evangiles, et le nombre des dimanches de l'Avent, qu'il fixe à quatre au plus, des traités, qui ne sont point, paraît-il, sans valeur (*Epistola ad Hugonem*, etc.). Hériger enfin figure, quoique dans l'ombre, dans la première controverse soulevée par le traité de Paschase Radbert sur le vrai corps et le vrai sang de Jésus-Christ, au sujet duquel il publia un ouvrage, attribué longtemps à Gerbert, qui ne permet pas de bien préciser son opinion, mais qui le fait plutôt ranger du côté des partisans de Radbert, tout en cherchant à maintenir à côté quelques opinions divergentes des Pères. Toutefois Neander (*K. G.*, 4e éd., VI, 302) le range parmi les adversaires modérés de Radbert. Trithémius lui attribue un traité : *De divinis officiis*. Il mourut le 31 octobre 1007 et fut enseveli dans l'église de Saint-Ursmar, à Lobbes. — Sources : Mabillon, *Ann. Ord. S. B.*, IV, 60 ; Trittenheims, *De Script. eccl.*, C, 306 ; *Histoire littéraire de France*, VII ; Vogel, *Ratherius von Verona;* Wattenbach, *Deutschl. Gesch. Quellen*, I, 309 ; Pertz, *Mon. G. Hist.*, VII ; Fabricius, *Bib. medii æv.*, 1735, VII, *passim*. A. Paumier.

HÉRITAGE ['Akhouzzâh ; Nakhalâh]. D'après le droit coutumier des Hébreux, la propriété foncière appartenait plutôt à la famille tout entière qu'à des individus isolés. Aussi les fils des femmes légitimes avaient-ils seuls droit à l'héritage paternel ; les enfants des épouses morganatiques ne pouvaient prétendre qu'à des cadeaux faits par le père. Ils étaient souvent chassés de la maison paternelle (Gen. XXVI, 10 ; XXIV, 36 ; XXVI, 5) par leurs frères adultérins. Quant aux enfants illégitimes, ils n'avaient aucun droit quelconque (Juges XI, 7). Les filles n'avaient droit à l'entretien que jusqu'à l'époque de leur mariage ; le père pouvait leur donner une dot, mais purement à titre de don gratuit (Josué XV, 18). Toutefois ce droit coutumier n'était pas toujours strictement observé ; un père pouvait, exceptionnellement, accorder à ses filles une part de l'héritage au même titre qu'à ses fils (Job XLII, 15). De même les enfants des épouses morganatiques pouvaient, par suite de l'adoption de leur mère, être placés sur la même ligne que les enfants légitimes (Gen. XXX). D'après le même droit, le fils aîné pouvait prétendre à une part double de l'héritage, à charge toutefois de pourvoir à l'entretien de sa mère et de ses sœurs non mariées ; le père, marié à deux femmes, ne pouvait priver le fils aîné de la première du droit à l'héritage au bénéfice du fils de la seconde femme, cette dernière fût-elle même la femme privilégiée (Deutér. XXI, 15). Exceptionnellement toutefois, le premier ne pouvait aliéner son droit d'aînesse au profit d'un de ses frères (Esaü, Ruben). En outre, le père pouvait avantager un de ses fils, déjà marié, en adoptant ses enfants et leur accorder les mêmes droits qu'à ses propres enfants (Gen. XLVIII et L, 23). En

principe, le père, sentant sa mort s'approcher, partageait son héritage entre ses enfants (Deut. XXXI, 26; Gen. XXIV, 36). C'étaient des dispositions verbales, plutôt que des testaments écrits, dont l'antiquité hébraïque ignorait absolument l'usage; de là l'expression « disposer des affaires de sa maison » (2 Sam. XVII, 23; Esaïe XXXVIII, 1). En l'absence des fils, les filles légitimes étaient les héritières de la propriété foncière, à la condition toutefois d'épouser un homme de la tribu paternelle et d'empêcher ainsi l'héritage de passer à une autre tribu (Nomb. XXXVII). Ces héritières épousaient surtout les cousins du côté paternel (Nomb. XXXVI, 11; 1 Chroniq. XXIV, 22); à défaut d'un parent du côté paternel, elles pouvaient épouser un homme d'une autre tribu. — Sources : Michaëlis, *Mosaïsches Recht;* Josèphe, *Antiq.*, IV, 7. 5; Rosenmüller, *Morgenland;* Gesenius, *Thesaurus*, I, 483, etc. E. SCHERDLIN.

HERMANDAD (La sainte), établie sous le règne de Fernando et d'Ysabel, diffère de toutes les associations analogues que les siècles précédents virent naître. Sous le règne d'Alonzo X, les villes qui embrassèrent le parti de son fils don Sancho el Bravo formèrent, en 1282, une alliance à Valladolid, dans le but de se prêter une assistance réciproque, pour défendre leurs franchises, libertés et privilèges. Après la mort de don Sancho IV, et sous la minorité de Fernando IV, les villes de Léon et de Castille renouvelèrent leur ligue et se donnèrent à Valladolid, en 1295, des lois par lesquelles le pouvoir royal devait être resserré dans des limites plus étroites, la personne des membres protégée contre les coups de main d'une justice illégale, et leur propriété contre les dilapidations des grands (voyez M. Sangrador Vitores, *Historia de la Ciudad de Valladolid*, 2 vol., Vallad., 1851. Vol. Ier, p. 106 et 120; Sempere, *Histoire des Cortès d'Espagne*, Bord., 1815, p. 75; *España Sagrada*, vol. XXXVIe, p. CLXII; *Apend* LXXII : *Carta de Hermandad*).—A mesure que le pouvoir central devenait plus faible, ces confréries gagnaient en importance. Elles opposaient une barrière solide au brigandage des grands, et exerçaient une police sévère dans les villes et les campagnes. Dans les commencements du règne de Fernando V et d'Ysabel, quand, au dire de l'historien Pulgar, les vrais rois du pays c'étaient les malfaiteurs qui infestaient tous les chemins; la couronne autorisa la fondation d'une ligue analogue, mais en lui donnant une constitution nouvelle qui lui enlevait toute importance politique, et lui assignait la sphère plus étroite de la sureté publique. Grâce à l'initiative de don Alonso de Quintanilla, maître des comptes de la reine et de don Juan Ortega, sacristain du roi, la sainte Hermandad s'organisa à Duéñas en 1476, et ne tarda pas à se répandre par tout le royaume. Dans toutes les villes étaient établis des tribunaux, placés sous la direction de deux alcades. Un code de lois, remarquable par son impitoyable rigueur, réglait la juridiction d'après des principes uniformes (*Quaderno de las leyes nuevas de la Hermandad*, Burgos, 1527, reproduit dans le code de lois publié sous les auspices de Philippe II et intitulé : *Recopilacion.* — Voyez W. Prescott, *Hist. of the Reign of Ferdinand and Isa-*

bella the Catholic of Spain, 3 vol., Philadelphia, 1869-71, vol. III, p. 449, et vol. I, p. 181). Une cour suprême jugeait en cas d'appel. Une milice, admirablement organisée et recrutée au moyen de contributions imposées à la bourgeoisie, était chargée de la poursuite des accusés et contrebalançait l'influence des armées dont disposaient les ordres militaires. Mais, quand la sainte Hermandad eut fait triompher partout l'ordre et la sécurité, et que l'établissement des armées permanentes eut rendu son appui et ses secours inutiles, elle perdit peu à peu ses privilèges et sa juridiction exceptionnelle, et, vers le milieu du seizième siècle, sa milice fut remplacée par une simple gendarmerie, qui ne se composait que d'une seule compagnie tenant garnison à Tolède, Ciudad-Rodrigo et Talavera, et placée sous la direction du Conseil de Castille. La sainte confrérie n'a aucun rapport avec l'Inquisition, si ce n'est que ses brigades (*cuadrillas*) étaient parfois chargées d'arrêter les coupables et de les escorter dans les prisons du saint Office. — Sources : Rosseeuw Saint-Hilaire, *Histoire d'Espagne*, Paris, 1844, vol. V, p. 411; *Memorias de la Real Academia de la Historia*, vol. VI; don Diego Clemencin, *Elogio de la reina catholica dona Isabel*; *Ilustracion*, IV, p. 134. EUG. STERN.

HERMANN DE SALZA. Nous ne possédons sur la famille et la jeunesse de Hermann de Salza aucun renseignement précis. Nous savons seulement qu'il descendait de la noble famille de ce nom en Thuringe, et était né dans la ville, qui s'appelle Langensalza. C'est en 1210 que nous le voyons nommé grand maître de l'ordre teutonique (dédié à Marie; croix noire sur fond blanc), fondé à Saint-Jean-d'Acre pendant la première ferveur des croisades. Hermann imprima à la fondation nouvelle une impulsion décisive; mais, comme son ordre avait adopté le parti de Frédéric II, tandis que les autres ordres s'étaient dévoués aveuglément à la papauté, il vit son influence diminuer dans la mesure de la déchéance du pouvoir impérial, et fut contraint d'abandonner l'Orient pour déployer son activité guerrière dans les régions glacées de la Weichsel. Hermann prit part en 1219 à la croisade de Frédéric II contre Damiette. Malgré ses efforts, il ne put empêcher l'insuccès de la brillante croisade de 1228, insuccès dû à la jalousie du patriarche et des Templiers. Ami et conseiller fidèle de Frédéric II, Hermann l'accompagna dans toutes ses expéditions, et servit d'intermédiaire entre lui et la papauté. Du reste son esprit conciliateur, qu'il eut souvent l'occasion de déployer dans des temps difficiles, lui valut le surnom de « pacifique. » Nous ne saurions le suivre partout : en Sicile, en Apulie, en Romagne. En 1223, à Férentino, pour rapprocher le pape et l'empereur, divisés au sujet de la croisade, il propose avec succès une alliance entre Frédéric II et Iolanthe, fille de Jean de Brienne, roi de Jérusalem. En 1230, il joue un rôle actif dans la conclusion de la paix de San Germano et à l'entrevue d'Anagni. Après avoir rempli plusieurs missions diplomatiques, il reparaît en 1237 avec Pierre des Vignes auprès du pape. Dans ses dernières années, il prit part aux négociations avec l'évêque Christian, premier apôtre de la Prusse, pour arracher cette province aux

Borussiens barbares. Il faut avouer que peu de missions ont eu un caractère aussi peu missionnaire, et que la force brutale et l'ambition de la conquête y ont joué le premier rôle. Quand l'union entre les frères de l'épée de Livonie et l'ordre teutonique eut été accomplie, Frédéric II, gagné par l'enthousiasme de Hermann, lui accorda, à titre de fief, ainsi qu'à son ordre, les provinces de Kulm et de Loebau, ainsi que toutes les contrées à conquérir (Rimini, mars 1226.) En 1230, il signa un accord avec l'évêque Christian, et s'assura l'assentiment du pape Grégoire. Il envoya Hermann de Balk sur les bords de la Weichsel; c'est de cette époque que date la fondation de Thorn. Hermann ne pouvait prévoir l'issue de cette œuvre nouvelle, qui devait coûter tant d'efforts et de sang, quand il mourut à Salerne le 20 mars 1239. — Sources : Polenz, *Deutschl. Gesch. Quel.*, II, 204; Weber, *Allg. Weltg.*, VII, *passim*; Gœschell, *Chronik der Stadt Langensalza*, 1818, I; Watterich, *D. Gründung d. Deutsch. Ordenstaates in Preussen*, Leipz., 1857; Tœppen, dans *Neue Preuss. Provin. Blætt.*, 1849, VIII, 379-435. A. Paumier.

HERMANN V, de Cologne. On a vu souvent des princes ecclésiastiques séculariser comme la Prusse leurs Etats par politique et par amour du pouvoir, ou céder à de vulgaires calculs humains. Il n'en est pas ainsi de Hermann de Wied, et ses adversaires ont dû s'incliner eux-mêmes devant le désintéressement de sa conduite et la pureté de sa foi. Quatrième fils du comte Frédéric de Wied, Hermann, né le 14 janvier 1477, reçut à Cologne une éducation soignée en vue de la carrière ecclésiastique, et devint en 1515 prince électeur archevêque de Cologne. Vu avec faveur par le vieux Maximilien, présent au sacre de Charles V, il se montra à l'origine aussi hostile que ses collègues à la Réforme naissante, se prononça à Worms pour la mise de Luther au ban de l'empire, défendit en 1523 la lecture de ses écrits, autorisa, au moins tacitement, le supplice de quelques hérétiques, et prit part comme administrateur de Paderborn aux mesures rigoureuses provoquées par les troubles de Münster. Mais, s'il était encore prélat catholique, il ne craignait pas, dès cette époque, de proclamer avec plus d'énergie qu'Adrien VI les abus dont souffrait l'Église, et de réclamer un concile avec les protestants pour la réforme du catholicisme dans la tête et dans les membres. En 1536, il tint à Cologne un conseil avec ses évêques suffragants et son collaborateur Gropper, favorable à l'origine à ses idées. Mais il comprit bien vite, en présence des obstacles que lui opposaient les Etats aussi bien que le clergé, que sa tentative était une œuvre humaine, sans valeur, tant qu'elle ne reposait pas sur la parole de Dieu. Peu instruit lui-même, ami au début de sa carrière d'une vie somptueuse et mondaine, il se laissa peu à peu gagner par la lecture de la Bible et ses propres méditations. Convaincu de la sincérité de l'empereur, qui avait engagé à Ratisbonne les princes et les Etats à réformer les abus, il entra en 1542 en relations avec Bucer, et se vit encouragé dans son œuvre par ses sujets. Bientôt les négociations furent rompues entre Gropper et Bucer, malgré l'esprit conciliant du réformateur de Strasbourg. Sar-

cérius, Hédion, Bucer prêchèrent avec succès pendant toute l'année 1543. Abandonné par son clergé et par Gropper, Hermann, bien que soutenu par quelques membres du chapitre, se vit contraint de renvoyer ses nouveaux amis, de peur de s'attirer la colère de l'empereur. Et pourtant Mélanchthon avait agi lui-même directement, et la cause de l'Evangile pouvait être considérée comme gagnée à Bonn et dans toutes les villes voisines. A partir de la protestation adressée par les Etats et par le clergé à l'empereur le 8 octobre 1544, on put considérer comme perdue la cause de l'archevêque, qui déclare être tout prêt à mourir simple seigneur de Wied. Gropper obtint de l'empereur un décret de mise au ban de l'empire de l'archevêque et de ses partisans (25 juin 1545). Paul IV répondit à l'appel de l'archevêque par une sommation de comparaître à Rome, dans les soixante jours. Ce fut seulement vers la fin de 1546, et pour éviter à ses Etats les horreurs de la guerre, que Hermann se retira devant son successeur Adolphe de Schaunbourg. Il mourut dans la retraite le 15 août 1552. La Réforme disparut bientôt de tout l'électorat, et Cologne demeura comme par le passé la « Rome allemande. » — Sources : L. Ranke, *Deutsche Gesch. im Zeit. der Ref.*, Berlin, 3e édit., 1852, IV; Berg, *Ref. Gesch. d. Lænd. Berg.*, etc., 1826. A. Paumier.

HERMANN VON DER HARDT, né le 5 novembre 1660 à Melle, de parents émigrés du duché de Gueldres pour cause de religion, révéla de bonne heure des dispositions et un goût remarquables pour l'étude des langues classiques et orientales, Après avoir suivi à Hambourg les leçons d'Edzard, disciple de Buxtorf, il prit ses grades académiques à Iéna et à Leipzig, se lia dans cette dernière ville avec Francke, prit une part active aux réunions du collège philobiblique, point de départ du mouvement piétiste, et sut se concilier l'amitié de l'illustre Spener. Nommé, grâce à la protection du duc Rodolphe de Brunswick, professeur de langues orientales à Helmstædt, il y déploya pendant cinquante-six ans une activité littéraire infatigable. Changeant dans ses opinions, d'un caractère bizarre et original, Hermann von der Hardt ne tarda pas à abandonner ses opinions piétistes et pencha de plus en plus vers un rationalisme indépendant, qui lui valut de nombreuses persécutions. Ses hardiesses exégétiques lui firent retirer successivement les fonctions de professeur et de prédicateur ; il n'eut même plus le droit de rien publier sans l'assentiment de la faculté et, malgré une soumission, qui alla jusqu'à envoyer au recteur les cendres de cinq in-folios brûlés par lui-même, il ne put empêcher un peu plus tard la confiscation d'un commentaire de Job avant sa publication. Il ne conserva plus dès, lors que les fonctions de bibliothécaire et le titre honorifique de *professor emeritus* ; trop avancé pour son époque, que ses hardiesses scandalisaient, il semblerait bien timide à une époque qui a tout vu et tout supporté, et ses plus grandes audaces ont bien vieilli. Son érudition est profonde, ses vues sont souvent originales, mais son esprit a peu de consistance. Comme le disait un de ses adversaires, il a plus « d'*ingenium* que de *judicium*. » Des juges compétents, qui connais-

sent cette époque, ont approuvé la netteté de son intelligence qui semblait deviner les tendances de l'avenir. Ses ouvrages historiques, pleins de faits et de documents, sont ceux qui ont le moins vieilli : *Autographa Lutheri*, Helmst., 1693 ; *Magnum Constantiense concilium*, Lips., 1697. — Sources : *Klippel* dans Herzog, *Real-Enc.*, *sub voce* ; Ersch u. Gruber, *sub voce* ; Gœtten, *Gelehrtes Europa*, III, Tholück, *Akadem. Leben d. XVII Jahr.*, Halle, 1854, II. A. PAUMIER.

HERMANT (Godefroy), l'un des plus célèbres écrivains du dix-septième siècle, naquit à Beauvais le 6 février 1617 et mourut à Paris le 11 juillet 1690, âgé de soixante-treize ans. Il donna de très bonne heure les preuves d'un esprit vif et d'une mémoire excellente. Après ses études faites d'une manière brillante au collège de Clermont, puis à celui de Navarre, dans l'université de Paris, il devint successivement licencié et docteur de la maison de Sorbonne. Nommé chanoine de Beauvais, il fut, peu de temps après, élu prieur de la Sorbonne. Son évêque, Augustin Potier, qui lui portait une affection profonde, voulait dès lors l'élever au sacerdoce pour lui confier la charge de théologal de son diocèse, mais Hermant s'y refusait par humilité. L'idée élevée qu'il avait conçue du sacerdoce le remplissait d'une sainte frayeur, « et lui faisait verser des larmes nuit et jour » (Racine, *Hist. Ecclés.*). Contraint de céder, il reçut les ordres ecclésiastiques et remplit les fonctions d'un ministère actif et zélé dans sa ville natale. Appelé en 1646 à la charge importante de recteur de l'Université, il y demeura dix-huit mois pendant lesquels il fit des règlements judicieux et défendit les droits universitaires avec zèle et dignité. Peu de temps après il perdit son évêque, perte à laquelle il fut très sensible ; mais il fut consolé par le choix que cet évêque avait fait de son successeur qui était M. Choart de Buzenval devenu si célèbre depuis, et dont Hermant devait être le compagnon de peines, l'ami fidèle et inébranlable. Il fut enveloppé dans la disgrâce dont son évêque fut frappé, et se vit privé de ses revenus, de ses charges ecclésiastiques et même du droit d'assister à l'office dans le chœur de la cathédrale. Dans une maladie dangereuse qu'il fit à cette époque, le chapitre poussa la rigueur jusqu'à lui refuser le viatique, mesure qui menaçait de causer une émeute dans la ville où Hermant était respecté et aimé comme un prêtre plein de piété et de vertu, lorsque son évêque, M. de Buzenval, alla en personne lui porter les sacrements. Plus tard, revenu à la santé, il fut rétabli dans tous ses droits. Des honneurs et des bénéfices fort lucratifs lui furent offerts, mais il les refusa tous. Après la mort de M. de Buzenval, le cardinal de Janson qui lui succéda à l'évêché de Beauvais, voulut donner à Hermant des marques de son estime et de sa confiance, en l'appelant à reprendre toutes les fonctions dans lesquelles il avait été établi par son prédécesseur. En 1690, Hermant, ayant le pressentiment de sa mort prochaine, se rendit à Paris pour revoir ses amis et leur dire un dernier adieu. Il descendit à l'hôtel de Lamoignon où il était accueilli comme faisant partie de la famille ; puis, il alla à Port-Royal-des-Champs où il dit la messe le 9 juillet et y donna la communion

à toutes les religieuses. Le surlendemain, mardi 11 juillet, il fut frappé d'apoplexie, et tomba raide mort dans la rue entre les bras de M. Flori de Lessart, son ami. — Hermant avait été lié pendant toute sa vie avec les solitaires de Port-Royal, notamment avec Arnauld, Le Maître, Pontchâteau, Sainte-Beuve et Tillemont. Hermant fut un chrétien aussi remarquable par ses vertus et sa piété que par son activité, sa science et la fermeté de ses convictions. D'un caractère doux et agréable, il était sensible et tendre, timide comme un enfant, il en avait la naïveté. Esprit vaste, d'une mémoire prodigieuse, il avait une érudition immense. Son style était élégant et noble, quoi qu'un peu trop figuré parfois. Hermant a écrit un grand nombre d'ouvrages dont nous n'indiquerons ici que les principaux : *Apologie pour M. Arnauld, Docteur en Sorbonne, contre un libelle intitulé : Remarques judicieuses sur le livre de la fréquente communion*, 1644-1648, in-4° ; le libelle était du célèbre Père Noüet, jésuite ; *La vie de saint Jean Chrysostôme*, 1664-1666-1669, in-4°, sous le nom de Menart ; *Vie de saint Athanase*, 1671, 2 vol. in-4° et in-8°, avec le concours de Tillemont ; *Les Ascétiques de saint Basile avec Remarques*, 1671-1727, 1 vol. in 8° ; ces remarques, pleines d'une vraie science, dépassent en intérêt l'ouvrage qu'elles ont pour objet d'éclaircir, elles renferment des pages admirables et des conseils pratiques d'une grande valeur encore à l'heure qu'il est, pour tous ceux qui ont charge d'âmes ; *Vies de saint Basile et de saint Grégoire de Nazianze*, 1674, 2 vol. in-4° ; *Vie de saint Ambroise*, 1678, 1 vol. in-4°, avec le concours de Tillemont ; *Entretiens spirituels sur saint Matthieu*, 1690, 3 vol. in-12 ; *Clavis disciplinæ Ecclesiasticæ, seu index totius juris ecclesiastici*, Lille, 1693, in-f°, avec des notes qui ne sont point de lui. — Sources : *La vie de Godefroy Hermant, par feu Adrien Baillet ;* (Cerveau), *Nécrologe des plus célèbres défenseurs et confesseurs de la vérité*, I et IV ; (l'abbé Racine), *Abrégé de l'Hist. ecclés.*, XII, on trouve dans ces deux derniers ouvrages des détails touchants sur le caractère d'Hermant et une longue nomenclature de ses ouvrages ; *Nécrologe de l'Abbaye de Port-Royal*, au 11 juillet ; Bayle, *Dict. hist. et critiq.*, voir les notes surtout ; (Dom Clémencet), *Hist. gén. de Port-Royal*, IV et VIII ; (Besoigne), *Hist. de l'Abbaye de Port-Royal*, 2e partie ; (Colonia), *Biblioth. jansén.*

A. MAULVAULT.

HERMAS, membre de l'Eglise de Rome ou d'une autre, avec Asyncritos, Phlégon, Hermès et Patrobe qui sans doute donnaient asile dans leurs maisons à quelques associations de chrétiens et que Paul fait saluer, Rom. XVI, 14.

HERMAS, frère de Pius évêque de Rome (139-154), passe généralement aujourd'hui pour l'auteur du livre célèbre, entre les écrits des Pères apostoliques, sous le nom du *Pasteur*, (Pastor, Ποιμήν). Il n'y a pas bien longtemps encore, on ne possédait de ce livre qu'une mauvaise traduction latine, altérée et inintelligible en plusieurs endroits. La critique moderne aura la gloire d'en avoir retrouvé et rétabli à peu près le texte primitif. Un premier texte grec, en partie, fut apporté du mont Athos par le trop fameux Simonidès et se trouve

aujourd'hui à Leipzig. Mais une fraude impudente de ce faussaire paléographe fit hésiter pendant quelque temps la critique devant cette première découverte. Elle fut confirmée par celle de Tischendorf d'un Hermas grec à la fin du *Sinaïticus*. Malheureusement ce dernier était incomplet, et encore aujourd'hui nous ne possédons la fin du Pasteur, à partir de *Similit.*, IX, 30, qu'en latin. Cependant une nouvelle version latine récemment découverte (Palatina) et une version éthiopienne rapportée par M. d'Abbadie ont achevé de nous assurer la physionomie essentielle du livre. Cette version éthiopienne est très fautive et a de nombreuses lacunes. Par contre, elle renferme une note, postérieure probablement, dans laquelle un copiste érudit s'efforce de démontrer que le prophète Hermas n'est autre que Paul et en apporte en preuve le récit des Actes d'après lequel Silas (*sic*) et Paul, entrant à Lystres, furent pris, l'un pour Jupiter, et l'autre pour Hermès. Ce livre, resté si longtemps obscur et presque perdu, a eu cependant une glorieuse fortune. Irénée l'a tenu pour divinement inspiré et le nomme γραφήν, sans pourtant lui accorder une autorité égale à celle des écrits apostoliques. Le fragment dit de Muratori déclare qu'il faut le lire mais ne pas le mettre dans le canon sacré. Tertullien qui d'abord en jugeait à peu près de même, a fini, dans sa période montaniste, par l'appeler *pastorem mæchorum*, parce qu'il permet une seconde repentance. Clément le regarde comme écriture divine; Origène, sans ignorer que plusieurs le rejettent, ne l'estime guère moins et, le premier, émet la conjecture que l'auteur pourrait bien être cet Hermas que Paul salue Rom. XVI, 14. Au temps d'Eusèbe, il servait encore à l'instruction des catéchumènes : il était lu dans les Églises et avait certainement sa place dans l'appendice au canon du Nouveau Testament. A partir d'Athanase, le Pasteur prend place, en Orient, parmi les écrits apocryphes de l'Ancien Testament, à côté du Siracide, d'Esther, de Judith et de la Sagesse de Salomon. A la fin du cinquième siècle, il est mis de plus en plus hors d'usage, compromis et rendu suspect par l'appui que les ariens y trouvaient pour leurs doctrines. Cependant çà et là on le lisait encore dans quelques Eglises d'Orient jusqu'au quinzième siècle. En Occident il est entraîné dans l'oubli par une destinée à peu près pareille. Du temps de Jérôme, il était presque inconnu des latins, Ambroise et Augustin l'ignorent. Dans le décret de Gélase, il est classé parmi les livres qui ne doivent pas être admis. Il se conserva dans quelques bibles latines parmi les apocryphes de l'Ancien Testament. Le concile de Trente l'a retranché définitivement du canon. C'est sa forme, à n'en pas douter, qui a valu à ce livre une si singulière fortune. Cette forme est celle d'une Apocalypse. Il se classait tout de suite par là dans le nombre des écrits prophétiques où l'inspiration divine paraissait plus éclatante que dans tous les autres. Il se divise en deux parties. La première comprend quatre visions. La seconde, qui s'ouvre par l'apparition du *Pasteur*, envoyé par Christ, renferme douze commandements (*mandata*) et neuf paraboles apocalyptiques. (*similitudines*). La dixième similitude sert d'épilogue et de conclusion.

M. de Champagny, dans son livre sur les *Antonins*, a vainement essayé de contester l'unité du livre et l'identité d'auteur. L'hypothèse d'après laquelle il rapportait la seconde partie à l'Hermas de l'épître aux Romains, partie qu'aurait remaniée un auteur du second siècle, en y ajoutant les visions du commencement, n'a pas eu le moindre succès et ne supporte pas l'examen. D'un bout à l'autre, c'est la même théologie bizarre, le même procédé de composition enfantin, le même style pauvre et prolixe tout ensemble, la même langue, c'est-à-dire le grec rude et grossier que l'on devait parler dans les cercles juifs de Rome au premier et au second siècles. Il ne s'agit point ici d'une révélation doctrinale, mais morale et toute pratique. Le *Pasteur* est en présence d'une mondanisation générale de l'Eglise qu'il dénonce, et il vient apporter à Hermas un avertissement solennel, une prédication de repentance qu'il le charge de mettre par écrit et d'adresser aux chefs des communautés chrétiennes pour qu'elle soit publiée partout et que partout on se repente dans l'attente de la venue imminente du Seigneur. A ce point de vue, Hermas peut passer pour le précurseur du montanisme, bien que dans la pratique il se montre moins rigoureux et moins inflexible que les prophètes de Phrygie. — L'auteur parle beaucoup de lui-même, sans nous rien apprendre sur sa personne de décisif et de clair. Il raconte que celui qui l'avait élevé le vendit à Rome à une dame du nom de Rhode qui probablement lui rendit la liberté. Il aurait eu sa première vision en allant à Cumes; il se maria et eut à se plaindre de la conduite de sa femme et de ses enfants, qui plus tard revinrent à de meilleurs sentiments; mais tous ces détails et une foule d'autres que nous omettons, sont-ils historiques, ou bien une fiction romanesque? il est impossible de le décider. En lui donnant ses révélations, l'ange lui prescrit de les transmettre à Clément et à une veuve du nom de Grapté. Faut-il songer à Clément romain? dans ce cas, Hermas serait-il contemporain de Clément (94 ap. J.-C.)? ou bien a-t-il voulu, écrivant plus tard, vieillir son livre pour lui donner plus d'autorité? a-t-il voulu se faire passer pour l'Hermas, l'ami de saint Paul? Ce sont là autant de questions qui divisent encore les savants et dont la solution est toujours attendue. Nous pouvons affirmer cependant que l'auteur, assez éloigné du temps des apôtres pour ne pouvoir être confondu avec l'Hermas, ami de Paul, comme le faisait gratuitement Origène, écrit avant l'arrivée à Rome de Valentin et de Marcion (140-145). Il ne connaît pas le mouvement gnostique qui déjà troublait l'Egypte et l'Asie Mineure. En second lieu, au moment où il écrit, le pouvoir épiscopal n'avait pas encore, dans l'Eglise de Rome, succédé au gouvernement des presbytres, ce qui était fait du temps de Pius et en tout cas du temps d'Anicet. Le dogme de la divinité de Jésus-Christ est encore embryonnaire et Hermas sur ce point ne dépasse guère l'ébionitisme. Le canon du Nouveau Testament n'existait pas davantage et il est étrange de ne rencontrer chez lui aucune citation bien expresse des livres apostoliques. De tous ces faits il semble qu'on peut conclure avec certitude, que notre livre, postérieur au règne de Domitien (96), est

antérieur à l'an 140. Rien ne nous empêche, dès lors, d'admettre comme historique, la notice du fragment de Muratori. *Pastorem vero nuperrime temporibus nostris in urbe Roma Herma conscripsit, sedente cathedra urbis romæ ecclesiæ Pio eps. fratre ejus et ideo legi quidem oportet; se puplicare vero in ecclesia populo neque inter prophetas, completo numero, neque inter apostolos in finem temporum potest.* L'origine du *Pasteur* était donc fort bien connue à Rome dans la seconde moitié du second siècle et l'auteur anonyme du fragment ne fait ici que rapporter une tradition bien établie. Cette indication est confirmée encore : 1° par l'auteur des *Carmina adv. Marcionem* du quatrième siècle au plus tard, qui, repassant la série des évêques romains, nomme Hermas, frère de Pius, *Angelicus Pastor;* 2° par celui du *Chronicon Liberianum* qui reproduit une chronique d'Hippolyte plus ancienne, et raconte qu'Hermas, frère de Pius. a écrit ce livre *in quo mandatur, continetur quod ei præcepit angelus cum venit ad illum in habitu pastoris.* L'épiscopat de Pius s'étend de l'année 139 ou 141 à l'an 154. Mais comme Hermas ne connaît pas les gnostiques, et qu'en second lieu c'est sous Pius que semble s'être faite à Rome la révolution qui a élevé l'évêque au-dessus de ses pairs, les presbytres, il faut placer la composition du *Pasteur* dans les toutes premières années, en l'an 139 ou 140, peu après le martyre du prêtre romain Télesphore. Il ne reste qu'une difficulté : c'est d'expliquer dans cette hypothèse comment l'auteur a pu vouloir passer pour un contemporain de Clément? Quoi qu'il en soit, Hermas est un esprit faible et pauvre, sans culture, sans art, sans science et sans génie. On lui a trop fait d'honneur quand on a vu en lui le représentant d'un parti dogmatique, du judéo-christianisme romain. Homme du peuple, sorti de l'esclavage, superstitieux et rationaliste, il représente tout au plus le christianisme populaire et catholique du commencement du second siècle : il nous permet de nous faire une juste idée du genre de piété, et du degré de connaissance chrétienne de la masse plébéienne de l'Eglise de Rome à cette époque. — *Editions du Pasteur d'Hermas.* Il faut distinguer deux périodes dans l'histoire des éditions imprimées, périodes séparées par la découverte du texte grec. La première commence au seizième siècle par l'édition de Lefèvre d'Etaples sous le titre : *Liber trium virorum et trium spiritualium virginum,* etc., Paris, 1513, suivie de celle de Gerbelius parue à Strasbourg en 1522, de celle de Barthe, Cygneæ, 1633, etc. Pour ces premières éditions et celles qui les ont suivies, voyez Fabricius, *Codex apocryphus N. T., P. III,* Hambourg, 1719. Bien supérieure fut celle de Cotelier : *SS. Patrum qui temporibus apostolicis floruerunt opera,* Paris, 1672, qu'améliorèrent successivement Leclerc (Antwerp., 1698 et Amstelœd., 1724), Fabricius, Gallandi, Hefele (1re édit., Tubing., 1839, 4e édit. ibid., 1853 et enfin Dressel (Lipsiæ, 1857). Toutes ces éditions donnent l'ancienne version latine vulgaire, dont le texte a été définitivement établi par Hilgenfeld : *Veterem latinan interpretationem e codicibus edidit* Ad. Hilg., Lipsiæ, 1873. Le texte grec d'Hermas se trouve dans les éditions suivantes : Anger, *Hermæ Pastor græce,* primum edit., Lipsiæ, 1856; Tischen-

dorf, *Herm. Past. græce ex fragmentis Lipsiensibus* (1re édit. de Dressel), Lipsiæ, 1856; Dressel, *Pratr. apostol. opera, altera editio. ex codice sinaïtico*, Lips., 1863; Hilgenfeld, *Herm. Past. græce e codicibus sinaïtico et Lipsiensi*, Lipsiæ, 1866 (*Nov. Testamentum extra canonem receptum*); Oscar de Gebhardt et Ad. Harnarck, *Patrum apost. opera*, fascicul. III (addita versione palatina), Lipsiæ, 1877. A. SABATIER.

HERMÉNEUTIQUE (ἑρμηνεία ἑρμηνευτικη τέχνη), art de l'interprétation, discipline générale qui établit la théorie des méthodes, règles et moyens pour entendre les anciens textes. Les langues meurent, les idées et les habitudes de l'esprit changent; bientôt entre les documents du passé et les générations nouvelles s'établit une séparation profonde, une différence d'état mental qui exige de celles-ci un effort raisonné pour pénétrer dans l'esprit de ceux-là. On ne le pourrait même plus sans le secours offert par la philologie, l'archéologie et l'histoire. C'est ainsi que se justifie en général l'existence d'une science particulière de l'herméneutique. L'herméneutique sacrée, qui a pour objet l'interprétation de la Bible, n'est qu'une branche spéciale de cette discipline générale, justifiée à son tour par l'importance particulière qu'a l'étude de la Bible pour l'Eglise chrétienne. On confond souvent l'herméneutique et l'exégèse; cependant la première désigne plutôt la théorie des principes et des méthodes d'interprétation, et la seconde cette interprétation elle-même. Comme discipline théologique, l'herméneutique rentre dans la théologie historique; elle a pour sciences antécédentes la philologie, l'archéologie, la critique du texte et la critique historique, et vient aboutir à la théologie biblique, à la dogmatique et à la polémique. La Réforme a posé en principe l'intelligibilité de la Bible pour tout homme de bon sens, pour le plus simple comme pour le plus savant (*perspicuitas scripturæ sacræ*). Quelques sectes (quakers, darbystes, etc.) poussant à l'extrême ce principe, en ont conclu à l'inutilité de toute étude scientifique de la Bible. Il suffit de rappeler, contre ces exagérations, que l'intelligence actuelle de la Bible dépend au moins de la connaissance des langues anciennes, à moins qu'on ne veuille mettre une version quelconque à la place du texte primitif. La vérité est que jamais l'Eglise ne s'est passée de cette étude rationnelle, plus nécessaire aujourd'hui qu'à aucune autre époque. L'herméneutique comprend deux parties : une partie historique qui expose les méthodes et les systèmes d'interprétation qui ont prévalu dans le passé, et une partie théorique qui établit la théorie actuelle de l'interprétation, telle qu'elle résulte des expériences de l'histoire et des exigences de l'esprit. Qu'il y ait dans tout système d'interprétation une part subjective, c'est-à-dire dépendant des dispositions et de la nature de l'interprète, de la philosophie générale ou de la dogmatique de son époque, c'est ce que prouvent assez les variations incessantes des procédés et des résultats. L'histoire de l'herméneutique est étroitement liée à celle de la théologie en général. Mais, d'un autre côté, le but idéal de notre science est précisément de diminuer de plus en plus cette part subjective, pour arriver le plus possible à une interprétation

vraiment objective et historique. Les progrès accomplis prouvent que les efforts n'ont pas été stériles et que ce but n'est pas une chimère.

I. Histoire de l'herméneutique. Avant la constitution du recueil sacré de l'Ancien Testament, il ne pouvait y avoir d'interprétation scientifique des livres hébreux. Nous voyons naître l'herméneutique sacrée dans les écoles des rabbins. Elle faisait même toute la science rabbinique qui n'avait d'autre but que de retrouver dans le texte de la loi la justification des traditions et prescriptions religieuses établies depuis l'exil. Hillel s'est rendu célèbre pour avoir fait un corps organique des règles d'interprétation à appliquer à un texte sacré (voyez Derembourg, *Essai sur la géograph. et l'hist. de la Palestine depuis le Talmud*, p. 178, 187 et 239). On peut dire de lui qu'il est l'Aristote de l'herméneutique juive dont le Talmud est l'encyclopédie. Tandis que les juifs de Palestine continuaient cette tradition rabbinique ou cherchaient dans l'Ancien Testament les prédictions annonçant le Messie, les juifs d'Alexandrie s'appliquaient par des procédés plus hardis encore à concilier le texte de Moïse avec les idées philosophiques des Grecs (voyez Jost, *Geschichte des Judenthums und seiner Sect.*, I, 1857; Gfrœrer, *Kritische Geschichte des Urchristentums Pars* I, *Das Jahrhundert des Heils*, 1838). Les premiers chrétiens qui lisaient comme les juifs, dans leurs assemblées, l'Ancien Testament, usaient des mêmes procédés d'interprétation. Les écrits des apôtres renferment de nombreux exemples de l'interprétation messianique (Matth. II, 5, 15, 23; XVII, 10; XXII, 42, etc.) et de l'interprétation allégorique (Gal. IV, 24 ss. et toute l'épître aux Hébreux ; cf. l'épître de Barnabas). L'idée d'un double sens des textes sacrés était donc déjà fortement établie. C'était l'unique moyen de retrouver dans le passé les idées ou les espérances du présent. A ce même genre d'herméneutique se rattache encore la méthode cabalistique dite *Gématria*, exégèse fondée sur la valeur numérale des lettres entrées dans la composition d'un mot et qui est à l'écriture exactement ce que la magie est à la nature. La haute antiquité de ce procédé est établie par des textes comme ceux d'Apocal. XIII, 18, et des LXX, Jérém. LI, 1 (voyez Dœpke, *Hermeneutik der neutestamentl. Schriftsteller*, 1829). Alexandrie resta la patrie de l'explication allégorique richement développée par les gnostiques et dont Origène fit ensuite la théorie pour l'Eglise chrétienne. Il distinguait un triple sens dans l'Ecriture : 1° le sens *littéral*, τὸ σωματικόν, duquel il faut partir et auquel on peut se tenir tant qu'il ne renferme rien d'étrange ou de contraire à la morale chrétienne; 2° le sens *moral*, ἡ τροπολογία, τὸ ψυχικόν ; 3° le sens *spirituel*, ἡ ἀλληγορία, ἡ ἀναγωγή τὸ πνευματικόν. Il voyait dans l'Ecriture un organisme complet et harmonieux, semblable à l'organisme humain, en sorte que son herméneutique n'est que l'application ingénieuse de sa psychologie. Comme les hérétiques, usant et abusant de l'allégorie, y trouvaient un facile moyen de prouver par des textes toutes leurs conceptions même les plus extravagantes, les Pères latins, Irénée, Tertullien, Cyprien, sans nier le sens allégorique ni s'abstenir de l'allégorie, essayèrent de mettre un frein à la licence des interprétations individuelles en leur

opposant les *regulæ fidei in ecclesia catholica receptæ*. Un peu plus tard, à l'école d'Alexandrie qui suivait l'exemple d'Origène et maintenait sa tradition, s'opposa l'école d'Antioche fondée par Lucianus au troisième siècle et dont les principaux docteurs furent Diodore de Tarse, Eusèbe d'Emèse, Théodore de Mopsueste, Théodoret et Jean Chrysostôme. Cette école, condamnant le procédé de l'allégorie, se tenait à l'interprétation grammaticale et historique qu'elle appliquait heureusement à l'Ancien et au Nouveau Testament. Comme elle insistait sur le sens historique de l'Ecriture, elle défendait aussi l'humanité de la personne du Christ. Elle en vint ainsi à se mettre en opposition avec l'orthodoxie catholique, fut condamnée et dissoute avec sa succursale d'Edesse à la fin du cinquième siècle. L'école de Pélage qui représentait en Occident la même tendance rationnelle et grammaticale, eut le même sort. L'Eglise, qui condamnait le système dogmatique d'Origène, consacra sa méthode d'interprétation, sa théorie du sens multiple de l'Ecriture; seulement elle mit l'exégèse dans l'étroite dépendance de la dogmatique ecclésiastique. Ce double caractère de l'interprétation allégorique et dogmatique est visible dans les œuvres de Jérôme et d'Augustin. Ce dernier formula une théorie de l'interprétation des Ecritures dans son traité, *De doctrina christiana*, III et IV, où se trouvent d'excellentes règles. Mais sa pratique ne répondit jamais à sa théorie. Incapables de se soustraire à la fausse théorie du sens apparent et du sens caché des textes sacrés, les docteurs du quatrième et du cinquième siècle cherchaient en vain à poser des règles pour prévenir les écarts des explications allégoriques. Les limites qu'ils imaginaient n'étaient pas moins arbitraires que le procédé de l'allégorie lui-même. Aussi, dans la pratique, chacun allait au gré de sa fantaisie sous le contrôle extérieur de la dogmatique officielle. Le moyen âge vécut sur les travaux d'Augustin et de Jérôme. Il resta attaché au sens multiple. Mais à la théorie d'Origène, du triple sens, Euchère de Lyon, au sixième siècle, substitue celle d'un quadruple sens qui devint populaire au moyen âge. On connaît le distique suivant, digne de l'époque de la scholastiqne, dont il résume les procédés d'interprétation :

Littera gesta docet; quid credas, allegoria;
Moralis, quid agas; quo tendas, anagogia.

Toute herméneutique originale d'ailleurs fit défaut à cette époque. On ignorait généralement les langues originales de la Bible, et l'on se bornait à recueillir sur chaque texte les interprétations des anciens exégètes les plus renommés. C'est le temps des *catenæ*, des *glossæ* et *postillæ*. Les Juifs, comme Aben-Esra de Tolède, le rabbin Isaac Salomon de Troyes, au douzième siècle, donnèrent un meilleur exemple en faisant revivre l'étude du texte hébreu de l'Ancien Testament; exemple dont profita et que suivit Nicolas de Lyre (1340) dans ses fameuses *Postillæ perpetuæ in universa biblia*. Sans nier les divers sens de l'Ecriture, ce dernier montrait que le sens littéral était le solide fondement de tous les autres et qu'il fallait y revenir par l'étude du grec et de l'hébreu. La renaissance des études classiques à la

veille de la réformation fit plus encore pour ramener les exégètes sacrés à l'étude grammaticale des textes originaux. Laurent Valla (1457), Jean Reuchlin (1522) annoncent et préparent l'époque nouvelle qu'inaugure Erasme. Celui-ci ramène hardiment l'exégèse à l'étude du texte grec, attaque l'autorité de la Vulgate, recommande une interprétation simple et grammaticale également affranchie des arguties scholastiques et de la tyrannie de la tradition. La Réforme renouvela l'herméneutique non moins que la dogmatique. Elle mit fin à l'étrange théorie du sens multiple proclamant en principe que l'Ecriture n'avait qu'un sens déterminé rationnellement par la grammaire. Les réformateurs, Luther, Mélanchthon, Calvin avaient, de l'inspiration et du canon biblique, des idées assez larges pour n'être point trop gênés par ces dogmes dans leur exégèse. Aussi leurs commentaires, malgré des traces d'influences hétérogènes, gardent-ils encore presque toute leur valeur. Les principes de l'herméneutique nouvelle ont été admirablement formulés par Flacius Illyricus, dans sa *Clavis sanct. scripturæ*, Basil., 1567. Il suffit pour la caractériser de rappeler qu'elle a pour point de départ la foi, selon le mot de Mélanchthon, *Interpretatio donum piorum est*, ou celui de Flacius, *Sanctus spiritus auctor et explicator scripturæ*, et pour règle l'analogie générale de l'Ecriture : *Omnis intellectus et expositio S. S. sit analogia fidei*. Ce n'est qu'à ce point de vue que s'expliquent très bien et la liberté et la servitude également étonnantes de l'exégèse protestante durant cette première période. Mais bientôt grandit l'autorité des symboles ecclésiastiques, et l'interprétation de l'Ecriture se trouva de nouveau entièrement soumise à la dogmatique. L'exagération de la théopneustie acheva de lui enlever toute liberté et amena un nivellement absolu de toutes les parties de la Bible, de l'Ancien et du Nouveau Testament, du fond et de la forme des écrits sacrés. Le modèle et le chef-d'œuvre de cette herméneutique dogmatique et abstraite est la *Biblia illustrata* d'Abraham Calov, Frankf., 1672. La Bible n'était plus qu'un *corpus* de *dicta probantia* à l'usage de la dogmatique officielle et de la polémique. Dans l'Eglise catholique romaine, la théorie du sens multiple, sans être officiellement reniée, disparut peu à peu de la pratique. Le concile de Trente soumit l'herméneutique à la dogmatique de l'Eglise et à la tradition des Pères. Mais, en proclamant l'autorité infaillible de la Vulgate, on peut dire qu'il enterra toute exégèse digne de ce nom. Dans la pratique cependant, l'Eglise romaine se montra fort tolérante, toutes les fois que les exégètes s'abstenaient de ne pas contredire ses doctrines (voyez, pour les détails, C. G. Wilke, *Biblische Hermeneutik nach katholischen Grundsætzen*, 1853). Dans l'Eglise réformée, les sociniens d'abord, les arminiens ensuite, contribuèrent à émanciper l'exégèse du joug qui pesait sur elle. Louis Cappel et les théologiens de Saumur, Hugo Grotius, Jean Leclerc, à titres divers, ont bien mérité des études bibliques en revenant à l'étude grammaticale, en insistant sur le lien logique du contexte, sur l'*usus loquendi* et le génie particulier des écrivains sacrés. La réforme dogmatique de Jean Cocceius n'eut pas

de moins heureuses conséquences, bien qu'arrêtées et entravées encore par le système de l'auteur sur la succession des diverses alliances ou révélations divines. En Allemagne, l'école de Spener eut le même effet d'émanciper l'herméneutique de son servage à l'égard de l'orthodoxie traditionnelle et produisit un chef-d'œuvre, *le Gnomon* de Bengel. Les recherches de Spinosa, de Richard Simon, l'avènement de la philosophie rationaliste du dix-huitième siècle achevèrent la révolution et inaugurèrent enfin une exégèse libre de toute tyrannie extérieure, et que l'on a caractérisée en lui donnant le titre d'*exégèse historique*. Par son *Institutio interpretis N. T.*, 1761, Ernesti forme la transition à l'époque moderne. Pour la première fois, nous y rencontrons élevée à la hauteur d'un principe l'assertion que les écrits bibliques, bien qu'inspirés de Dieu, doivent être interprétés d'après la même méthode et avec les mêmes moyens que les ouvrages des littératures anciennes. En pratique, l'exégèse est loin de répondre encore à cet idéal. D'un côté, le rationalisme, avec Semler, Kant et leurs disciples, séparant arbitrairement le dogme de la morale et faisant de celle-ci la règle de l'interprétation, ne tyrannisait guère moins cette dernière que l'orthodoxie du dix-septième siècle. Malgré toutes ses prétentions à une exégèse historique, on peut dire qu'il n'avait aucun sens pour l'histoire, aucune intuition vivante du passé. Ne pouvant admettre le miracle, par exemple, et voulant cependant retenir intacte l'autorité de la Bible, il parvenait à la lire, sans y en trouver aucun, grâce à cette interprétation *naturelle*, dont le représentant le plus conséquent et le plus baroque fut le fameux docteur Paulus de Heidelberg. L'exégèse supra-naturaliste ne se perdait pas moins sûrement par l'abus de sa théorie de l'*accommodation* qui lui permettait d'écarter toutes les difficultés. Enfin le sens historique, l'intelligence du passé s'éveillent en France avec Châteaubriand, en Allemagne avec Herder. L'herméneutique épuisée fut renouvelée et rajeunie par le souffle de cet esprit nouveau. Schleiermacher est encore ici le véritable initiateur. Il exposa excellemment les principes et la méthode de l'interprétation religieuse, grammaticale, psychologique et historique, dans des leçons publiées après sa mort par Lücke, le meilleur de ses disciples : *Hermeneutik und Kritik mit besonderer Beziehung auf das N. T.*, 1838. En même temps, Winer et Buttmann établissaient d'une façon définitive la grammaire du Nouveau Testament. Sans réussir au même degré dans une tâche plus difficile, Gesenius, Ewald, en faisaient autant pour la langue hébraïque. L'histoire, l'archéologie, l'épigraphie apportaient chaque jour des ressources nouvelles pour aider à pénétrer dans la pensée et le génie même des auteurs sacrés. Cependant il ne faudrait pas s'imaginer que la dogmatique et la philosophie dans la pratique exerçassent une moindre influence dans l'interprétation biblique. Si la dogmatique luthérienne se présente dans les commentaires de Hengstenberg ou de Keil, la philosophie hégélienne n'est pas moins sensible dans l'interprétation *mythique* de Strauss ou dans celle de Baur et de son école. Si l'histoire de l'herméneutique nous fait constater et la variété des méthodes et la variété

des interprétations, elle ne nous montre pas moins un progrès véritable dans l'intelligence des écrits bibliques. Les erreurs mêmes qu'elle fait passer sous nos yeux sont instructives, car, en nous en expliquant les causes secrètes, elle nous apprend en même temps à nous en garder.

II. THÉORIE DE L'HERMÉNEUTIQUE. La théorie de l'herméneutique se déduit le plus naturellement et le plus sûrement de son histoire. Cette histoire nous la montre se débarrassant successivement des erreurs, des systèmes, des tyrannies de toute espèce qui ont tour à tour pesé sur elle, et se constituant dans son indépendance et sa vérité. Il importe cependant de bien comprendre la nature de cette science ou de cet art pour ne lui rien demander de plus que ce qu'elle peut être. L'herméneutique doit faire la théorie de l'exégèse. Mais l'exégèse d'un texte antique, soit sacré, soit profane, ne sera jamais qu'une approximation. L'intelligence de ce texte, ici comme partout ailleurs, suppose un objet et un sujet. Or, de ces deux termes, le second est essentiellement changeant, variable, relatif. Un rapport absolu et fixe est donc impossible à établir entre eux. L'exégèse vaudra toujours ce que vaut l'exégète, comme la peinture vaut ce que vaut le peintre. C'est dire qu'il y a dans la science de l'herméneutique un élément subjectif dépendant de l'époque, du génie, de la nature de l'interprète que l'on ne peut déterminer abstraitement. Toute théorie reste donc inévitablement incomplète et inefficace. Mais dans cet art comme dans tous les autres, la théorie a cependant sa part légitime, et il est des conditions et des règles en dehors desquelles on peut affirmer que ne se fera aucune saine interprétation. Ce sont ces conditions et ces règles dont la fixation est l'objet même de notre science. Parlons d'abord du sujet ou de l'interprète. En dehors des études préliminaires indispensables et que nous n'avons pas besoin de développer ici (connaissances philologiques, historiques, archéologiques, littéraires, etc.), ou des dispositions morales (sincérité, courage, impartialité), il se pose une question fort grave sur laquelle on a beaucoup discuté. Dans quelle mesure son esprit doit-il ou peut-il être libre de toute présupposition dogmatique ou philosophique? Il fut un temps où l'on s'imaginait que l'idéal était de n'en avoir aucune d'aucune sorte et de faire de l'esprit de l'exégète une *tabula rasa*. C'est une illusion d'où l'on est revenu. Il ne s'agit donc plus de rêver un état impossible et qui serait d'ailleurs bien loin d'être favorable à une vive et profonde intelligence des textes anciens, il s'agit de se demander quelles sont les meilleures conditions pour amener cette intelligence. Effrayé par les licences de l'interprétation individuelle, le catholicisme a essayé d'imposer à l'exégète le contrôle de l'Eglise gardienne de la vérité. Non moins timide, l'orthodoxie protestante du dix-septième siècle a cherché une norme dans l'analogie de la foi ; mais comme cette foi orthodoxe n'est déterminée que par les symboles ecclésiastiques, c'est en revenir par un détour à l'autorité extérieure de l'Eglise. Ce sont là des jougs qu'une exégèse sérieuse ne peut supporter. Il faut lui laisser sa liberté qui

fait ses mérites autant que ses défauts. Mais si toute règle extérieure est arbitraire et illégitime, il n'en est pas de même de certaines dispositions intérieures. C'est ce qu'avaient compris Calvin et les autres réformateurs qui n'admettaient d'autre guide dans la lecture de la Bible que le témoignage interne du Saint-Esprit. Au point de vue de la science abstraite, on peut formuler ainsi cette première règle : Pour qu'il y ait intelligence vive et profonde, il faut qu'il y ait harmonie entre l'interprète et son objet d'étude. *Interpretatio donum piorum est.* De cette harmonie naît et se développe un sens intime, sans lequel toute étude reste aveugle. Sans l'enthousiasme poétique, vous expliquerez mal les poètes; sans le sentiment religieux et chrétien, vous comprendrez mal les documents primitifs du christianisme. L'interprétation est chose du dedans, non du dehors. Elle est sacrée, non profane. Elle peut répéter le mot du poète *Odi profanum vulgus et arceo.* Après le sujet, considérons l'objet, c'est-à-dire la Bible. Ce second terme est fixe, et il est plus facile par conséquent d'en établir le caractère. Comprendre un livre, c'est, en le lisant, repenser en soi ce que pensait son auteur quand il l'écrivait. Mais cette définition de l'exégèse suppose un point qu'il faut bien établir, parce qu'il est le fondement de tout le reste; c'est que l'auteur a parlé pour être compris, qu'il s'est servi des mots dans leur sens usuel et déterminé, sauf les nuances nouvelles que ces mots peuvent recevoir de l'originalité de sa pensée, en d'autres termes, que ses phrases n'ont qu'un sens, le sens philologique historique. Si vous admettez des sens multiples, en dehors du sens naturel évident, il n'y a plus d'exégèse scientifique. L'interprétation n'est plus que de la fantaisie, un jeu d'esprit sans gravité. C'est ainsi que ce premier principe fermement établi, en précisant le caractère littéraire de la Bible, coupe court à toute explication allégorique, à toute distinction entre un sens grammatical et un sens plus profond, théologique, spirituel, comme on a voulu l'appeler. De ce principe en même temps se déduisent logiquement les règles de l'herméneutique que nous pouvons ranger sous quatre chefs. — 1° L'interprétation doit être tout d'abord *grammaticale.* C'est le point de départ et le fondement. Mais ce terme a ici un sens plus large qu'on ne l'entend d'ordinaire et comprend bien autre chose que les simples règles de la syntaxe. Il faut mettre en première ligne l'*usus loquendi* de l'époque et du peuple où parut le document qu'il s'agit d'interpréter. Sans parler des lois générales qui régissent toutes les langues humaines, on ne peut négliger les caractères propres et historiques des langues de la Bible, langues dominées par le génie d'une race, par une tradition séculaire. Pour le Nouveau Testament en particulier, on ne saurait oublier qu'il a été écrit, non dans la langue grecque classique, mais dans cette langue déformée après Alexandre, telle qu'on la parlait communément en Egypte et en Syrie, avec des traces nombreusee des influences du génie et des langues des peuples sémitiques. Ici l'historien Josèphe, les écrits juifs alexandrins et surtout la version des LXX sont indispensables pour bien déterminer l'*usus loquendi* dont nous parlions

plus haut. D'un autre côté il ne faudra pas oublier les sens nouveaux que la doctrine de Jésus et des apôtres a pu donner à certains vocables communs. Saint Paul, par exemple, a mis un contenu tout original et neuf dans de vieux termes qui s'en sont trouvés transformés. Après la détermination de la valeur historique des mots, rien n'éclairera plus les pensées particulières d'un auteur que la suite logique dans laquelle elles se trouvent enchaînées et qui les définit exactement, ce que l'on appelle le nexe du discours, le courant de la pensée ou le contexte. Ajoutez-y la confrontation des passages parallèles recueillis soit dans l'enceinte de la Bible, soit chez des auteurs à peu près contemporains. Il y a deux classes de *parallèles*, les similitudes de mots et les similitudes de pensées. Les unes et les autres seront utilement portées en compte. C'est ici que pourra avoir son emploi la juste application de cette règle que l'on appelait autrefois l'analogie de la foi (Rom. XII, 6) ou l'analogie de la doctrine biblique. Mais il est évident que jamais le désir de faire disparaître des contradictions ou d'aplanir des difficultés, jamais l'appel à ces analogies internes ne pourront prévaloir contre l'*usus loquendi* et la logique du contexte qui sont les deux critères de toute interprétation grammaticale. — 2° L'interprétation en second lieu doit être *historique*, c'est-à-dire qu'aux lumières tirées de l'étude de la langue et du nexe des phrases, il faut ajouter celles de l'histoire. De même qu'un auteur parle le langage de son temps, de même ses écrits ont nécessairement un caractère précis d'opportunité, c'est-à-dire sont en rapport intime avec les idées, les mœurs, les besoins, les préjugés de ses contemporains. En d'autres termes, tout écrivain (et les écrivains sacrés ne font pas exception) a vécu et pensé dans un horizon historique déterminé, hors duquel ni son style, ni son argumentation, ni sa pensée n'ont plus toute leur vérité ni toute leur valeur. C'est cet horizon historique qu'il importe donc de bien connaître et dans lequel il faut se transporter. Voyez, par exemple, la lumière que les circonstances, les hérétiques combattus, les besoins particuliers d'une Eglise, les rivalités des partis en présence, en nous faisant bien connaître l'occasion et le but de telle épître de Paul, jettent en même temps, sur l'ordonnance logique, le mode d'argumentation, la valeur relative des expressions de ce document. Les prophètes, Jésus, les apôtres parlaient ou écrivaient à des cercles déterminés d'auditeurs, et pour les bien entendre, rien n'est plus nécessaire que de reconstituer autant que possible l'état mental des uns aussi bien que des autres. Replacer les documents bibliques dans cette lumière de l'histoire, leur rendre leur caractère primitif, spécial et contingent, ce n'est pas les diminuer, c'est, au contraire, les faire revivre et déterminer leur valeur véritable en nous permettant d'en juger sans arbitraire et sans ignorance. — 3° De l'étude des détails, l'interprète doit s'élever à l'intelligence de l'ensemble. A l'analyse doit succéder la reconstruction synthétique de la pensée intégrale de l'auteur. C'est la tâche de l'interprétation *logique* qui n'est que le développement de ce que nous appelions plus haut le contexte. Il s'agit ici de relier de leur vrai nexe

primitif et authentique les pensées successives d'un livre, et de relever dans notre esprit en sa forme originale et délicate l'édifice logique conçu par l'écrivain. Pour y réussir, il faut sans doute être attentif à la logique générale et universelle qui régit l'esprit humain; mais il ne faut pas oublier non plus que dans l'enceinte de ces lois générales chaque race a sa méthode particulière de raisonner, de lier ses idées, bref, a sa logique comme elle a sa langue. Celle des orientaux, par exemple, n'est pas la même que la nôtre. Ce serait se tromper que de demander à des écrivains anciens sortis de leur sein cette précision rigoureuse, cet enchaînement serré que nous exigeons des nôtres. Il faut donc faire un effort pour sortir de nos habitudes et pénétrer un genre d'esprit qui exprime les choses par des peintures, des images, des paraboles plus que par des idées abstraites ou des syllogismes étroits. — 4° Il reste à faire un dernier pas, le plus délicat mais le plus intéressant de tous. Nous avons analysé les détails et reconstruit l'ensemble d'un livre; il s'agit enfin de marquer les rapports intimes de ces détails et de cet ensemble avec la personne même de l'auteur, pour reconstruire en dernier lieu cette personne elle-même dans sa vérité historique et morale. C'est l'interprétation *psychologique*, qui n'est que le développement de l'interprétation historique, comme la synthèse logique était le complément de l'analyse grammaticale. Seulement, tandis que dans l'interprétation historique on se servait des indications externes de l'histoire touchant la vie, les mœurs, les dispositions de l'auteur pour éclairer les détails de son livre, l'interprétation psychologique part maintenant des pensées mêmes du livre pour conclure à la personne de l'auteur, reconstruire l'histoire intime de son âme, et, dans cette histoire, marquer la place de l'œuvre étudiée qui dès lors se trouve être, comme un fruit, rattachée à la branche et à l'arbre qui l'a porté. C'est ainsi que l'interprétation psychologique est le complément de l'exégèse. Celle-ci a atteint son terme et fini sa tâche lorsqu'elle nous a montré par quel chemin et par quels progrès successifs un écrivain est arrivé à cet état d'esprit et à cet ensemble de conceptions qu'il a exprimé dans ses écrits. Partie de la grammaire, l'herméneutique s'achève dans l'histoire. On ne se trompera pas sur les distinctions que nous venons d'établir; on n'y verra pas quatre sortes d'interprétations analogues à la théorie du moyen âge, mais seulement les quatre parties essentielles, les quatre moments successifs d'une seule et même opération de l'esprit par laquelle l'exégète peut seulement accomplir sa tâche. Encore ces règles ne touchent-elles qu'à l'intelligence du texte : mais après l'avoir compris, il faut l'exposer, communiquer aux autres les résultats de notre étude. Les règles de cette seconde partie de l'exégèse rentrent dans celles de l'art d'exprimer sa pensée, c'est-à-dire de la rhétorique. Nous n'avons pas à y insister. Quant aux formes mêmes de cette exposition, tout en laissant à l'interprète une liberté absolue, nous devons constater que l'exégèse en a revêtu quatre principales : 1° la *traduction* pure et simple ou version (voyez art. *Versions de la Bible*) ; 2° la *paraphrase*, dont le grand danger est une tautologie

fatigante qui souvent affaiblit et affadit le texte qu'elle croit expliquer; 3° les *notes explicatives*, *gloses*, *postilles*, qui ont le défaut de négliger la suite logique des idées; 4° le *commentaire perpétuel*, qui souvent a le sien dans la lourdeur et l'embarras d'une érudition inutile. Eviter ces défauts et ces périls est affaire de goût et de talent. — Littérature : Pour l'histoire de l'herméneutique, il suffira de citer : Rich. Simon, *Hist. critique du Vieux Test.*, liv. III, et *Hist. des principaux commentateurs du N. T.*, 1693; Ph. H. Schuler, *Geschichte der populæren Schifterklærung*, Stuttg., 1787; F. Lücke, *Grundriss der neutestamentlichen Hermeneutik und ihrer Geschichte*, Gœtting., 1817; D. Whitby, *De S. scripturarum interpretatione secundum Pâtrum commentarios*, Lond., 1714; J. G. Rosenmüller, *Hist. interpretationis litt. SS. in ecclesia christiana*, 5 t., 1795-1812; W. Meyer, *Geschichte der Schifterklærung seit der Wiederherstellung der Wissenschaften;* enfin et au-dessus de tous les autres travaux, Ed. Reuss, *Geschichte der heilig. Schrift. N. T.*, 5° édit., 1874; Diestel, *Die Geschichte des alt. Test. in der christl. Kirche*, Iéna, 1869. — Partie théorique : Flacius Illyricus, *Clavis S. S.*, Bas., 1567; Wolfg. Frantz, *Tractatus theol. de interpretatione maxime legitima*, 1619; J. Gerhard, *De legitima SS. interpretatione*, 1610; Pfeiffer, *Hermeneutica sacra*, 1684; *Thesaurus herm.*, 1704; And. Rivet, *Isagoge ad S. S.*, 1627, etc., etc.; Semler, *passim*, dans ses *Abhandlungen;* Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik*, 1838; Olshausen, *Ein Wort über tiefern Sinn*, 1824; *Die biblische Schriftauslegung*, 1825; Ch. G. Wilcke, *Die Hermeneutik des N. T.*, 1843; J. Jahn, *Enchiridion hermeneuticæ generalis*, 1812; C. Unterkircher, *Hermeneutica biblica generalis*, 1834; Le Gros, *Tractatus de S. S. sensu multiplici*, 1780; H. N. Clausen, *Hermeneutik des N. T.*, 1841, traduit du danois en allemand; J. E. Collerier. *Manuel d'herméneutique biblique*, 1852; A. Kuenen, *Critices et Hermeneutices libr. N. Fœderis Lineamenta*, altera editio, 1859. A. SABATIER.

HERMÈS (George), né en 1775 à Dreyerwalde (Westphalie), fut professeur de dogme à l'université catholique de Munster de 1807 à 1820, puis à celle de Bonn jusqu'à sa mort (1831). L'objet principal de ses méditations fut l'introduction à la théologie, science sur laquelle il publia deux ouvrages : *Philosophische Einleitung*, 1819, 2° éd. 1831; *Positive Einleitung*, 1829, 2° éd., 1834. Quoiqu'on y rencontre quelques emprunts faits à la philosophie de Kant, Hermès relève plutôt de Wolff et de son supranaturalisme rationnel que du criticisme de Kœnigsberg. Il démontre que la raison a qualité pour trouver et formuler scientifiquement les vérités générales de la religion (existence et perfections de Dieu), mais qu'elle constate ses propres limites et la nécessité d'une révélation; elle reconnaît cette révélation dans le christianisme catholique et dès lors elle suit docilement le guide qu'elle a choisi. Du reste, si les dogmes révélés dépassent la portée de l'intelligence, elle peut au moins s'assurer qu'ils ne sont pas en contradiction avec les vérités rationnelles. Cette doctrine, professée par un homme qui unissait les plus aimables qualités à une grande dignité de caractère, compta beaucoup d'adhérents dans tous les rangs du

clergé; en 1825, l'archevêque de Cologne, Spiegel de Desemberg, conféra à l'auteur le titre de chanoine du chapitre métropolitain; les écoles des bords du Rhin et de la Silésie propagèrent l'hermésianisme. Cependant les adversaires furent nombreux aussi, et le 26 septembre 1835 un bref de Grégoire XVI condamna les écrits et les doctrines du défunt, comme coupable de ce que « *a regio, quem universa Traditio et sancti Patres in exponendis ac vindicandis fidei veritatibus stravere, tramite deflectens, quin et superbe contemnens et damnans, tenebrosam ad errorem omnigenum viam moliatur, in Dubio positivo, tanquam basi omnis theologicæ inquisitionis, et in principio, quod statuit, Rationem principem normam ac unicum medium esse, quo homo assequi possit supernaturalium veritatum cognitionem*, et lui reprochant des erreurs *circa naturam fidei et credendorum regulam, S. Scripturam, Traditionem, Revelationem et Ecclesiæ Magisterium*, etc. » Comme l'avaient fait jadis les jansénistes, les hermésiens, tout en reconnaissant comme condamnables les doctrines condamnées par Rome, nièrent qu'elles fussent dans les écrits d'Hermès. Un d'entre eux, le professeur Braun, *System des sogenannten Hermesianismus*, 1835, demandait comment ce bref, qui affirmait que la croyance ecclésiastique n'a pas besoin d'une base philosophique, pouvait se concilier avec celui du 20 décembre 1834, qui condamnait Bautain et affirmait que les enseignements de l'Eglise doivent être préparés par ceux de la raison développant les pensées fondamentales de la religion et les preuves du christianisme. Une discussion très vive s'étant engagée en Allemagne, les professeurs Braun et Elvenich obtinrent en 1837 la permission de venir à Rome pour présenter une apologie de leur maître. Ils durent s'adresser au général des jésuites, le P. Roothaan. Mais avant qu'ils eussent achevé une traduction latine de l'introduction à la théologie, il leur fut signifié que la doctrine était condamnée sans remise. Pour se justifier devant le public, Elvenich publia les documents : *Acta hermesiana*, 1837, et avec le concours de Braun, *Acta romana*, 1838. Un écrit anonyme, *Perronius theologus romanus vapulans*, 1840, montra que le docteur chargé d'examiner cette affaire ne connaissait ni la langue ni la théologie allemandes. Mais le nouvel archevêque de Cologne, Droste de Vischering, fit interdire, par la voie du confessionnal, aux étudiants en théologie la fréquentation des cours professés par les hermésiens; les professeurs Braun et Achterfeld furent mis à la retraite; une revue estimée, *Zeitschrift für Philosophie u. kathol. Théologie*, fondée en 1833 par les professeurs de Bonn, cessa de paraître. Un grand nombre de disciples fit sa soumission; Baltzer, professeur de théologie à Breslau, passa au guntherianisme. Il ne resta qu'un petit groupe pour continuer la lutte. Le 25 juillet 1847, une lettre de Pie IX confirma la condamnation prononcée par Grégoire XVI. Certes l'idée d'Hermès, d'une raison indépendante, appelée à poser les bases sur lesquelles l'Eglise doit fonder son enseignement, était incompatible avec la doctrine et le système ecclésiastique du catholicisme; la tentative du professeur de Bonn renfermait une contradiction interne qui rendait le succès impossible. Mais les

procédés dont on usa vis à vis d'hommes dignes de respect laissèrent dans bien des esprits des ferments de trouble et des aspirations qui devaient se manifester quelques années plus tard. — Parmi les nombreuses publications que cette controverse a suscitées, nous citerons l'œuvre impartiale et judicieuse de Niedner, *Philosophiæ Hermesii explicatio et estimatio*, 1838; Elvenich, *Der Hermesianismus u. sein römischer Gegner Perrone*, 2e éd., 1844; la réfutation d'Hermès par Perrone dans les *Démonstrations év.* de Migne, II, p. 495 ss.; un article: *Hermésianisme*, dans le *Semeur*, t. VII, n° 14. A. MATTER.

HERMIAS, philosophe chrétien. On lui attribue un petit ouvrage, écrit en grec, sous le titre de διασυρμὸς τῶν ἔξω φιλοσόφων, c'est-à-dire *Dérision des philosophes*, dans lequel, après avoir passé en revue les opinions des philosophes touchant la divinité, il conclut à la nécessité de la révélation. Les erreurs du paganisme, ses contradictions et son insuffisance sont relevées dans un style qui n'est qu'une pâle copie de celui de Lucien dont il n'affecte pas le cynisme, mais dont il n'a pas non plus la causticité. Elles sont, du reste, selon la coutume presque générale du temps, ramenées à une duperie des démons. Les opinions sur l'auteur et l'époque de cette production ont donné lieu à des conjectures d'autant plus nombreuses que l'écrit d'Hermias ne se trouve mentionné dans aucun ouvrage des anciens. — La *Dérision des philosophes* a été publiée pour la première fois à Zurich, 1553, in-8° et 1560, in-f°, avec une traduction latine. Depuis lors, on en a donné de nombreuses éditions; elle a été insérée dans les collections des écrivains ecclésiastiques, de Justin Martyr (1615, 1636, 1686, 1742), de Tatien (1700), dans le *Auctuar. bibl. Patr.*, Paris, 1624. Elle a été traduite en français par l'abbé Guillon, dans sa *Biblioth. des Pères*, et en allemand par Thienemann, Leipz., 1828. — Voyez Cave, *Script. eccl.*, I, 81; Dupin, *Nouv. Bibl.*, I, 65; Fabricius, *Bibl. græc.*, I; *Journal des Savants*, 1686, 1722 et 1743; Neander, *Kirchengesch.*, I, 3, p. 1134; Menzel, dans la *Préface* de l'édition publiée à Leyde en 1840.

HERMOGÈNE, compagnon d'œuvre de saint Paul, le quitta, avec Phigelle, lors de la captivité de l'apôtre (2 Tim. I, 15). Selon une légende rapportée par quelques auteurs peu sûrs, il était un magicien converti par l'apôtre Jacques (Abdias, *Apostol. histor.*, IV); Tertullien dit qu'il renonça à la foi, et qu'il est différent d'un autre Hermogène, contre lequel il écrit (*Adversus Hermogen.*).

HERMOGÈNE, philosophe stoïcien qui embrassa le christianisme et devint hérétique. Il naquit dans la province d'Afrique, et il vivait sur la fin du second siècle, exerçant la profession de peintre, ce qui suffit peut-être à expliquer le reproche d'immoralité que lui adresse Tertullien (*Pingit illicite, nubit assidue, legem Dei in libidinem defendit, in artem contemnit*). L'ouvrage, *Adversus Hermogenem*, que le fougueux docteur africain écrivit contre lui nous permet de démêler les erreurs gnostiques dont il s'était rendu coupable. Hermogène enseignait que Dieu ne pouvant créer aucune chose de rien, avait tout fait avec une matière incréée qui lui était coéterellne; c'est cette matière première

qui est la source du mal, Dieu ne parvenant pas à la pénétrer entièrement. L'âme humaine est également issue de la matière et ne jouit que d'une immortalité conditionnelle, dans la mesure où elle se laisse pénétrer par l'esprit de Dieu. Hermogène soutenait aussi que les démons se dissoudraient un jour pour retourner à la matière première ; que le Père, le Fils et le Saint-Esprit n'étaient point des personnes, mais seulement des noms et des vertus. — Voyez, outre le traité déjà cité de Tertullien, Augustin, *De hæres.*, 41 ; Eusèbe, *Liber de præpar. evang.*, VII, 8 et 9 ; Jérôme, *De script. eccl.*, XV, 5 ; Théodoret, *Hæret. Fabul.*, I, 19 ; Mosheim, *Comment. de rebus christ. ante Const. M.*, p. 453 ; Walch, *Ketzerhistorie*, I, 580 ; Tillemont, *Mémoires*, III, 65 ; Bœhmer, *Hermogenes Africanus*, 1832, p. 104 ss.

HERMON (K h è r m o n, cime éminente), l'une des chaînes de montagnes de l'Antiliban au N. E. de la Palestine, à la frontière du district occupé par les Israëlites sur la rive gauche du Jourdain (Jos. XI, 17 ; XIII, 5 ; Deut. III, 8 ; IV, 48 ; Jos. XII, 1 ; 1 Chron. VI, 23), aujourd'hui le Dschebel esch scheikh ou esch scharki. Ses cimes étaient couvertes d'une neige éternelle (Deut. III, 9). Quelques commentateurs ont conclu à tort de Ps. LXXXIX, 13 et CXXXIII, 13 qu'il devait y avoir un second (petit) Hermon dans le voisinage du Thabor : dans le premier de ces deux passages, il ne s'agit que d'une montagne éminente comme le Thabor, ce qui peut s'appliquer parfaitement au Hermon dont les cimes neigeuses étaient distinctement visibles depuis le plateau galiléen. La rosée de l'Hermon qui, selon le second passage, descend sur les montagnes arides de Juda pour les féconder, se comprend d'autant mieux que c'est des hauts-plateaux boisés du Liban, comme de la mer Méditerranée, que venaient les pluies tant désirées. — Voyez Rosenmüller, *Morgenland*, IV, 119 ss. ; Reland, *Palæstina*, 323 ss. ; Pocoke, *Morgenland*, II, 110 ; Ritter, II, 386 ; Michaëlis, *Suppl.*, 929 ss., et l'article *Liban*.

HÉRODES (Les). — I. Hérode le Grand. A la cour des derniers rois Macchabéens ou Asmonéens (voyez ce mot) vivait un Iduméen (Edomite) appelé Antipater ; son père avait été préfet de l'Idumée. Riche et influent, Antipater était devenu à la cour du roi Hyrcan une sorte de maire du palais épiant une occasion favorable de substituer sur le trône de Judée sa propre famille à la dynastie régnante. Il y parvint à force d'intrigues, et cette dynastie nouvelle est connue dans l'histoire sous le nom de famille des Hérodes, parce que Hérode (dit le Grand), second fils d'Antipater, en fut le premier roi et qu'il légua son nom à tous ses successeurs. Avec les Hérodes, l'histoire politique du peuple juif devient contemporaine de celle du Nouveau Testament. — La politique d'Antipater poursuivait deux buts : semer la division entre les derniers Asmonéens et s'attirer la faveur des Romains. Ceux-ci étaient déjà les maîtres du pays. Pompée avait fait le siège de Jérusalem (63 avant J.-C.) et avait pénétré dans le sanctuaire du Temple. A dater de ce jour l'indépendance des Juifs avait été perdue sans retour. Antipater, par son ambition, rendit cet asservissement plus complet encore, et les princes de la famille des Hérodes ne furent en

réalité que des lieutenants des Romains. Lorsque Pompée eut été défait à Pharsale (48) et fut mort assassiné, Antipater se hâta de gagner les bonnes grâces de César; celui-ci le nomma procurateur de la Judée et lui donna le titre de citoyen romain. Le roi Hyrcan était incapable de résister aux vues ambitieuses d'Antipater qui, maître du pouvoir, nomma Phasaël son fils aîné gouverneur de Jérusalem et Hérode, son deuxième fils, gouverneur de la Galilée. Hérode, très jeune encore, il n'avait que dix-sept ans d'après les uns, vingt-cinq ans d'après les autres, se montra hardi et entreprenant. Le premier acte de son gouvernement fut la répression d'une émeute soulevée par un certain Ezekias qu'il fit mettre à mort. Cité devant le sanhédrin de Jérusalem comme ayant outrepassé ses pouvoirs, il aurait été condamné si Hyrcan lui-même ne lui avait facilité les moyens de s'enfuir. Bientôt après il était nommé gouverneur de Cœlésyrie. Quelque temps plus tard Antipater périssait empoisonné à la table même d'Hyrcan (43 av. J.-C.) César était déjà mort (44); la bataille de Philippes venait de décider du sort de la République et Hérode, suivant la politique dont son père lui avait donné l'exemple, gagna à ses intérêts Antoine resté maître de l'Asie. Il se fit nommer par lui tétrarque de la Palestine et obtint le même titre pour son frère Phasaël. Le peuple juif, qui détestait ces Iduméens et commençait à deviner les projets ambitieux d'Hérode, envoya trois fois des députations à Antoine pour le desservir. Elles échouèrent toutes; Hyrcan fut assez faible pour prendre la défense d'Hérode, il alla jusqu'à lui promettre en mariage sa petite fille Mariamne-Macchabée et quelques-uns des députés juifs payèrent de leur vie leurs imprudentes dénonciations. Hérode triomphait; cependant il restait encore un Asmonéen, nommé Antigone. Moins faible que l'incapable Hyrcan, il essaye la lutte, envahit la Judée et assiège Hérode, Phasaël et Hyrcan dans Jérusalem. Phasaël et Hyrcan tombent dans une embuscade et sont faits prisonniers. Phasaël se tue dans sa prison en se brisant la tête contre les murs et Antigone fait couper les oreilles à Hyrcan. Hérode parvient à s'échapper, et se rend à Rome. Il n'y passe que sept jours pendant lesquels il rend compte à Antoine de ce qui est arrivé, est assez habile pour se faire proclamer par lui roi de Judée et, montant au Capitole, s'y fait solennellement couronner (39 av. J.-C.) — Parvenu enfin au pouvoir suprême, Hérode voulut être un grand roi; il ne réussit qu'à être un abominable tyran. Meurtrier de sa propre famille et vil esclave des Romains, il fit peser un joug de fer sur la Palestine. Il dut tout d'abord conquérir son royaume; et ce fut avec le secours des Romains. En l'an 37 il parvint à s'emparer de Jérusalem. Le pillage de la ville, qu'il chercha, du reste, à arrêter, fut épouvantable. Maître du pays, il commença la série de ses crimes par le meurtre des membres de sa propre famille. Il était entré, par son mariage avec Mariamne, petite-fille de Hyrcan, dans la famille asmonéenne. Il n'en poursuivit pas moins la complète extinction de cette dynastie, qui, au dire de Josèphe, avait régné cent vingt-six ans. Antigone, qui aurait pu avoir quelque droit au trône, fut décapité à Antioche.

Le vieil Hyrcan, qui vivait encore réfugié à Babylone, fut attiré par Hérode à Jérusalem sous prétexte de réconciliation et y fut massacré par son ordre. Son beau-frère Aristobule fut aussi une de ses premières victimes. Il fit jeter en prison sa belle-mère Alexandra en attendant d'ordonner sa mort et fit décapiter sa propre épouse Mariamne-Macchabée dont le seul crime était de haïr le monstre auquel on l'avait unie (28). Enfin les fils qu'elle lui avait donnés, Alexandre et Aristobule, n'échappèrent pas à sa fureur. Le peuple les aimait en souvenir de leur mère, cela suffisait pour qu'ils devinssent odieux à leur père. Celui-ci essaya d'abord de les faire condamner par l'empereur Auguste, mais l'empereur les renvoya absous. Hérode les fit alors accuser de lèse-majesté et étrangler à Sébaste, l'ancienne Samarie. Il ordonna aussi la mort d'un autre fils, Antipater, qu'il avait eu d'une première femme appelée Doris. Ce fils avait, il est vrai, conspiré contre la vie de son père. Hérode déjoua le complot, répudia sa troisième femme (qui s'appelait aussi Mariamne) soupçonnée de l'avoir connu et approuvé, et donna l'ordre de mettre à mort Antipater. C'était quelques jours avant qu'il ne mourût lui-même (4 avant J.-C.). — Sa politique intérieure ne fut guère moins insensée. Le parti des pharisiens détestait cet homme imposé par l'étranger et qui ne régnait que par l'appui du pouvoir romain. On l'appelait partout « l'esclave iduméen. » Après la prise de Jérusalem il fit massacrer tous les membres du sanhédrin qui avaient conseillé la résistance et se créa un sanhédrin nouveau composé de ses créatures. Bravant sans cesse le sentiment national, il prépara la lutte qui devait mettre fin à l'existence du peuple juif, et il contribua par ses crimes à entretenir dans le sein de la nation cet état d'exaltation qui devait aboutir à l'épouvantable catastrophe de l'an 70 après J.-C. Il avait la manie des constructions et osa, au mépris de la foi religieuse et des mœurs des juifs, bâtir un théâtre à Jérusalem et un amphithéâtre aux portes de la ville. Il se fit élever à Jérusalem même un magnifique palais et un autre appelé Hérodion à 60 stades des murs. Samarie fut rebâtie sous le nom de Sébaste en l'honneur d'Auguste. A Panéas, il éleva à l'empereur un temple en marbre blanc. Dans un très grand nombre de villes il construisit des forteresses et des palais. Trop politique pour ne pas chercher à se rendre populaire, il profita d'une famine et d'une peste pour faire acheter du blé en Egypte et faire des distributions de vivres aux pauvres. Il alla jusqu'à remettre un tiers des impôts et ordonna la reconstruction du Temple. Celui qui servait depuis cinq siècles et qui avait été élevé à peu de frais par les Juifs à leur retour de la captivité était devenu insuffisant. — Sa politique extérieure fut toujours contraire aux intérêts du peuple juif. Après la bataille d'Actium, il fut la créature d'Octave comme il avait été celle d'Antoine. Il va sans dire que les complots régicides furent fréquents sous son règne. Un jour, entre autres, des pharisiens renversèrent et brisèrent un aigle d'or qu'il avait fait placer au faîte du Temple. Le roi les fit brûler vifs. Atteint d'une cruelle maladie, il se fit transporter dans son palais de Jéricho et y mourut dans la trente-quatrième année de son règne, âgé de soixante-dix ans, le

jour même de la Pâque (28 mars 4 av. J.-C.). Jésus-Christ était né depuis quelques mois (on sait en effet, que l'ère chrétienne commence, par erreur, quatre ans trop tard). C'est quelques semaines avant la mort d'Hérode qu'il faut placer le fait rapporté par l'Evangile de Matthieu d'après lequel ce roi, ayant appris que le Messie naîtrait à Bethléem, fit mettre à mort les dix ou douze enfants âgés de deux ans et au-dessous que pouvait renfermer ce village. Hérode est quelquefois nommé dans le Nouveau Testament : Matth. II, 1 ss.; Luc I, 5 ss.; Actes XXIII, 35. Voici le jugement de Voltaire sur ce prince : « Ce monstre, composé d'artifice et de barbarie, qui joignait toujours la peau du renard à celle du lion, était pourtant voluptueux et aimait la gloire. Il voulut plaire à Auguste son maître et même aux Juifs qu'il tyrannisait. » — A ses derniers moments, Hérode avait partagé sa succession entre trois de ses fils : Archelaüs eut la Judée, l'Idumée et la Samarie; Hérode Antipas fut nommé tétrarque de la Pérée et de la Galiléo et Philippe, tétrarque de la Batanée, de la Gaulanitide, de la Trachonitide et de Panéas. Pour l'intelligence de ce qui va suivre nous donnons ci-contre le tableau de la généalogie des Hérodes dressé d'après les indications de Josèphe. *D. B. J.* I, 8, 9; I, 28, 4; II, 11, 16 et *Ant. Jud.*, XIV, 7, 3; XVII, 1, 3; XVIII, 3, 4; XIX, 9, 1 (cf. Schürer, *Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte*, p. 677; et Ath. Coquerel fils, *Revue de théologie de Strasbourg*, année 1858, p. 350). Hérode le Grand eut dix femmes. Pour ne pas charger inutilement notre tableau nous avons omis les noms des cinq dernières, Pallas, Phèdre, Elpis et deux de ses nièces. Les enfants qu'elles eurent n'occupent point de place dans l'histoire.

II. Philippe Boétus. Fils d'Hérode le Grand et de Mariamne II, n'était point nommé dans le testament de son père. Il s'en alla vivre à Rome en simple citoyen. Il avait épousé sa nièce Hérodias ou Hérodiade (voyez ce mot) dont il eut une fille, Salomé. Il est nommé dans les Evangiles : Matth. XIV, 3; Marc VI, 17; Luc III, 19.

III. Archélaus. Fils d'Hérode le Grand et de Malthaké, eut une courte carrière. Il avait en partage la Judée, l'Idumée et la Samarie. Il fit faire à son père de magnifiques funérailles. Pour établir son autorité à Jérusalem, il dut réprimer une formidable émeute dans laquelle périrent trois mille personnes. Il fit ensuite le voyage de Rome pour faire approuver par Auguste le testament de son père. Pendant son absence des insurrections éclatèrent en Judée. Varus, le même qui fut tué plus tard en Germanie, ne put réprimer le désordre qu'en faisant crucifier deux mille insurgés. Auguste approuva d'abord le testament d'Hérode, mais Archélaüs s'attira la haine du peuple par sa tyrannie et la dixième année de son règne (6 après J.-C) l'empereur le déposa et l'exila à Vienne dans les Gaules. Ses Etats furent réduits en province romaine et incorporés à la Syrie, gouvernée par un légat impérial. La Judée fut administrée par une suite de procurateurs au nombre desquels se trouve le célèbre Ponce Pilate (voyez ce mot). Archélaüs est nommé une fois dans le Nouveau Testament (Matth. II, 22).

HÉRODE LE GRAND

37 AV. J.-C. — † 4 AV. J.-C.

- 1e Épouse Doris.
  - Antipater. † 4 av. J.-C.
- 2e Épouse Mariamne I, ou Mariamne Macchabée.
  - Alexandre. † 7 av. J.-C.
  - Aristobule. (Bérénice I.) † 7 av. J.-C.
    - Hérode de Chalcis. (Bérénice II.) 41-48 ap. J.-C.
    - Hérode Agrippa I. (Cypros), roi en 37. † 44 ap. J.-C.
      - Hérode Agrippa II. † 100 ap. J.-C.
      - Bérénice II. (Hérode de Chalcis.) (Polémon.)
      - Drusille. (Azizus.) (Félix.)
    - Hérodias. (Hérode Philippe Boétus (Hérode Antipas).
  - Cypros.
  - Salamso.
- 3e Épouse Mariamne II.
  - Philippe Boétus. (Hérodias.)
    - Salomé.
- 4e Épouse Malthaké.
  - Hérode Antipas (second mari d'Hérodias.) † 39 ap. J.-C.
  - Hérode Archélaüs. déposé 6 ap. J.-C.
- 5e Épouse Kléopatra.
  - Philippe le Tétrarque. † 34 ap. J.-C.

IV. Philippe le Tétrarque, fils d'Hérode le Grand et de Kléopatra. Il avait en partage la Batanée, la Gaulanitide, le Trachonitide et Panéas. Il bâtit une ville à la place du village de Bethsaïda et lui donna le nom de Julias. Il changea le nom de Panéas en celui de Césarée de Philippe. Il régna 37 ans et mourut à Julias (34 ap. J. C.). Ce prince fait contraste avec les autres membres de sa famille par la douceur de ses mœurs et de son caractère. Il ne laissa pas d'enfants et ses provinces furent réunies à la Syrie. Philippe n'est nommé qu'une fois dans le Nouveau Testament (Luc III, 1).

V. Hérode Antipas, fils d'Hérode le Grand et de Malthaké, tétrarque de la Pérée et de la Galilée, continua avec les Romains la politique de son père et se concilia l'empereur Tibère en bâtissant en son honneur la ville de Tibériade sur le lac de Genézareth. Il établit dans cette ville sa résidence. Dans un voyage à Rome il fit la connaissance de sa nièce Hérodias, qui était « femme de Philippe son frère », Philippe Boëtus (Marc VI, 17). Cette femme ambitieuse le suivit en Galilée et Antipas pour l'épouser répudia sa première épouse, fille du roi arabe Areth. Jean-Baptiste prêchait alors sur les bords du Jourdain et Antipas aimait à le faire venir dans son palais et à l'entendre. Jean eut le courage de reprocher au roi son adultère et il paya de sa vie cette héroïque parole : « Il ne t'est pas permis d'avoir la femme de ton frère. » Josèphe attribue aussi la mort du Baptiste à ses menées politiques (*Ant. Jud.*, XVIII, 5, 2; voyez le mot *Jean-Baptiste*). Le roi Areth, auquel Antipas avait renvoyé sa fille après l'avoir répudiée, déclara la guerre à son gendre et le battit. Antipas demanda du secours à Tibère qui donna ordre à Vitellius de marcher contre Areth ; mais l'empereur vint à mourir et Vitellius n'exécuta pas ses ordres. Caligula, successeur de Tibère, nomma à son avènement, roi de Judée son favori Agrippa Ier frère d'Hérodias (voyez le tableau ci-dessus). Celle-ci, furieuse que son frère eût un titre plus élevé que son mari, simple tétrarque (et non pas roi comme le dit Marc VI, 14), poussa celui-ci à faire le voyage de Rome pour demander le diadème. Sa demande fut repoussée et bientôt les intrigues d'Agrippa Ier firent déposséder Antipas de ses états. Condamné à l'exil, il se rendit à Lyon, dans les Gaules, avec Hérodias qui lui resta fidèle. Plus tard il alla en Espagne où il mourut. Sa tétrarchie fut ajoutée au royaume d'Agrippa Ier. Josèphe nous dépeint Hérode Antipas comme un homme léger à la fois et violent. il était dit-il, ἡσυχίαν ἀγαπῶν. Jésus-Christ l'appelait un jour un « renard » (Luc XIII, 32). Il ne le vit qu'une fois, le jour même où il fut jugé par Pilate. Celui-ci apprenant que le Christ était sujet d'Hérode, alors en séjour à Jérusalem, le fit comparaître devant lui. Hérode Antipas est souvent nommé dans le Nouveau Testament: Matth. XIV, 1 ss. ; Marc VI, 14 ss. ; VIII, 15; Luc III, 1 ss. ; VIII, 3; IX, 7; XIII, 31 ; XXIII, 37 ; Actes II, 27 ; XIII, 1.

VI. Hérode Agrippa Ier, neveu des précédents, fils d'Aristobule, petit-fils d'Hérode le Grand, frère d'Hérodias (voyez le tableau ci-dessus). Il avait été élevé à Rome par sa mère la première Bérénice, et y avait mené la vie la plus luxueuse. Tibère, auquel il déplut, le condamna un

jour à la prison. Mais Caligula, dont il avait été l'ami d'enfance, le mit en liberté et le nomma roi aussitôt après son avènement (37 ap. J.C.). Il reçut en partage les anciens domaines de Philippe le tétrarque et l'Abylène. Plus tard, à la disgrâce d'Hérode Antipas, il y ajouta la Galilée et la Pérée. Son règne marqua un moment de calme relatif à cette époque tourmentée. C'était le calme qui précède d'ordinaire les dernières convulsions et les grandes tempêtes. Il est certain que sous son administration la Palestine retrouva un peu d'indépendance. Il eut l'habileté de se faire aimer des Juifs et rien ne manqua à sa popularité. Il est vrai qu'il leur rendit un signalé service, lorsque Caligula, arrivé au paroxysme de la folie, écrivit à Pétrone, alors gouverneur de Syrie, de faire placer sa statue dans le temple de Jérusalem et de mettre à mort tous ceux qui s'y opposeraient. Agrippa, qui se trouvait à Rome, invita Caligula à un magnifique festin, au milieu duquel il eut l'adresse de lui arracher la révocation de l'ordre donné à Pétrone et dont l'exécution eût certainement été le signal d'une effroyable insurrection. Peu de temps après, Caligula était assassiné et Agrippa prit une part importante à l'élection de Claude (voyez ce mot), en servant d'intermédiaire entre l'armée et le Sénat. Claude lui montra sa reconnaissance en lui permettant de reconstituer entièrement le royaume d'Hérode, son grand-père. La série des procurateurs romains de Judée se trouva ainsi interrompue pendant quelques années. Plus populaire que jamais, Agrippa continua à flatter les Juifs en leur faisant remise d'une partie des impôts et en cherchant à arrêter les progrès du christianisme naissant. Il fit mettre à mort l'apôtre Jacques et emprisonner l'apôtre Pierre (Actes XII, 1). Le Talmud nous dit quel vif attachement il avait pour les pratiques de la Loi et avec quel soin scrupuleux il observait les fêtes. La Mischna raconte qu'un jour qu'il lisait la Loi devant le peuple, arrivé au verset 15 du chapitre XVII du Deutéronome où il est défendu aux Juifs d'avoir des rois étrangers, il fondit en larmes, se souvenant de son origine iduméenne; mais le peuple tout entier s'écria aussitôt : tu es notre frère ! tu es notre frère ! (Mischna, *Traité Sotah*, VII, 8). Agrippa aimait le faste et les dépenses comme son grand-père Hérode. Il agrandit considérablement Jérusalem du côté du nord et fit construire un nouveau quartier appelé la ville neuve qu'il entoura d'un mur (le mur d'Agrippa). Il mourut presque subitement en l'an 44. Au milieu d'une fête qu'il donnait à Césarée en l'honneur de l'empereur, pendant qu'il haranguait le peuple et que celui-ci transporté s'écriait : « C'est la voix d'un Dieu, ce n'est pas celle d'un homme, » il se sentit atteint d'un mal étrange et horrible, la maladie vermiculaire. Il mourut cinq jours après, âgé de cinquante-quatre ans (Actes XII, 22; Jos., *Ant. Jud.*, XIX, 9). Si les Juifs l'aimaient, il était détesté de ses sujets grecs qui fêtèrent bruyamment sa mort à Sébaste et à Césarée. Agrippa laissait trois filles, Bérénice, Mariamne et Drusille, et un fils, Agrippa II. Celui-ci, âgé de dix-sept ans seulement, fut trouvé par Claude trop jeune pour succéder à son père et la Judée fut de nouveau réduite en province romaine.

VII. Hérode de Chalcis, frère du précédent, (41-48 ap. J. C.). Il n'y a qu'à mentionner le nom de ce prince, qui était roi de Chalcis et du Temple. Ce dernier titre lui donnait le droit d'inspecter le sanctuaire et de nommer le souverain sacrificateur. Il fut le premier mari de la belle Bérénice, sa nièce (voyez le mot *Bérénice*).

VIII. Hérode Agrippa II, neveu du précédent, et fils d'Agrippa I. En 48, il reçut de l'empereur Claude la principauté de Chalcis et succéda à son oncle Hérode de Chalcis. Il fut commé lui roi du Temple. Quatre ans plus tard il reçut avec le titre de roi, l'ancienne tétrarchie de Philippe le Tétrarque. Enfin en 55, Néron lui donna Tibériade, Julias et plusieurs autres villes. Les Juifs le haïssaient à cause de la partialité dont il faisait preuve dans les élections des grands-prêtres. Ils ne pouvaient souffrir non plus que du haut de son palais il vît tout ce qui se faisait dans l'intérieur du Temple. Agrippa II passa pour avoir entretenu des relations coupables avec sa sœur Bérénice (voyez ce mot). Saint Paul comparut devant lui à Césarée lorsque Festus venait d'être nommé procurateur de la Judée (Actes XXV et XXVI). Quand l'insurrection juive éclata il se déclara pour les Romains et se retira à Rome où il mourut à soixante-dix ans, la troisième année du règne de Trajan, en l'an 100 ap. J. C. Il n'avait été roi que de nom, le véritable souverain de la Palestine fut à partir de la mort d'Agrippa Ier le procurateur romain en résidence à Césarée. — *Bibliographie.* L'historien Josèphe est la source principale de l'histoire des Hérodes. Voir pour Hérode le Grand : *Ant. Jud.*, XV, XVI, XVII, 1-8; *D. B. Jud.* I, 18-23. Nous avons une *Histoire d'Hérode le Grand* en latin par Celarius, Leipzig, 1712, in-8°. Voir aussi de Saulcy, *Histoire de Hérode, roi des Juifs*, Paris, 1867, et Delitszch, *Handwerkerleben zur Zeit Jesu;* Havet, *Le christianisme et ses origines*, III, 1878. — Sur Hérode Antipas, Josèphe, *Ant. Jud.*, XVIII, 2, 1-3 ; 4, 5; 5, 1-3; 6, 1-2; *De Bell. Jud.*, II, 9, 1 et 6. — Sur Agrippa Ier, *Ant. Jud.*, XVIII, 6; XIX, 5-9; *De B. Jud.*. II, 9, 11. — Mentionnons sur l'ensemble de l'histoire des Hérodes, Ewald, *Geschichte des Volkes Israël*, IV, p. 543-585; V, p. 99-108; VI, p. 320-322; Grætz, *Geschichte der Juden*, III, p. 165-195; Hitzig, *Geschichte des Volkes Israël*, II, p. 534-559; Schnekenburger, *Zeitgeschichte*, p. 175-200: Hausrath, *Zeitgeschichte*, I, p. 218-284; Winer, *Realwœrterbuch*, art. *Herodes*; Keim, *Geschichte Jesu*, I, p. 173-189, 203-206, etc.; Schürer, *Lehrbuch der Neutestamentlichen Zeitgeschichte*, p. 188-322; Derembourg, *Hist. de la Palestine depuis Cyrus jusqu'à Adrien ;* Munk, *La Palestine*, p. 544-578; Cohen, *Les Pharisiens*, I, p. 347-376; II, p. 65 83; Salvador, *Histoire de la domination romaine en Judée et de la ruine de Jérusalem;* Athanase Coquerel fils, *Revue de théologie de Strasbourg*, année 1858, p. 349 ss. (*Hist. et généalogie des Hérodes*). Edm. Stapfer.

HÉRODIADE ou Hérodias, fille d'Aristobule et de la première Bérénice, petite-fille d'Hérode le Grand (Jos., *Ant. Jud.*, XVIII, 5, 1 ; *D. Bell. Jud.*, I, 28, 1), épousa successivement ses deux oncles Philippe Boëtus et Hérode Antipas (voyez le tableau généalogique de la famille des Hérodes à l'art. *Hérodes*). Elle ne s'était mariée avec

Philippe Boétus que pour obéir à son grand-père (Jos., *Ant., Jud.*, XVIII, 5, 4; cf. Matth. XIV, 3). Elle le quitta pour suivre Hérode Antipas et emmena avec elle sa fille Salomé (Σαλώμη, Matth. XIV, 6; Jos., *Ant. Jud.*, XVIII, 5, 4). Antipas l'épousa après avoir répudié sa première femme, fille du roi arabe Areth. Hérodiade, vindicative et cruelle, demanda et obtint par l'intermédiaire de Salomé la mort de Jean-Baptiste qu'elle haïssait (voyez l'art. *Jean-Baptiste*; Matth. XIV, 3 ss. et parall.). Elle fut fidèle à son second époux et le suivit en exil. Pour le reste de sa vie voyez le mot Antipas à l'article: *Hérodes*. — Voyez aussi sur Hérodiade, outre les passages de Josèphe et du Nouveau Testament que nous avons indiqués: Jérôme, *c. Rufin*, III, 42; Nicéphore, *H. E.*, I, 19, 20., et le *Realwœrterbuch* de Winer. EDM. STAPFER.

HÉRODIENS (Ἡρωδιανοί). Ils sont nommés trois fois dans le Nouveau Testament (Matth. XXII, 16; Marc III, 6 et XII, 13). Josèphe ni aucun autre historien n'en parlent. Il faut probablement les confondre avec les *Boëthusim*, qui étaient membres de la famille des Hérodes et formaient la fraction la plus mondaine et la moins dévote du parti sadducéen. Les Boëthusim tenaient leur nom d'un certain Boëthus ou Boëthos, disciple d'Antigone de Soccho, dont la petite-fille Mariamne avait été la troisième épouse d'Hérode le Grand (28 ans environ avant J. C.). Simon, fils de Boëthus et père de Mariamne, avait été élevé par son gendre au souverain pontificat; et les Boëthusim ayant dans leur famille un grand prêtre beau-père du roi, prirent une très grande influence dans l'Etat et ne tardèrent pas à recevoir le nom d'Hérodiens. Les descendants de Simon restèrent très longtemps maîtres du pontificat. Ils se souvenaient de leur origine et étaient sans doute très dévoués à la famille des Hérodes. Etaient-ils très attachés à la personne même d'Antipas pendant la vie du Christ et faisaient-ils partie de sa cour, comme on l'a cru quelquefois? Rien ne le prouve. Etaient-ils amis des Romains et partisans de la domination étrangère? Probablement, puisqu'ils étaient à la fois amis des Hérodes et membres du parti sadducéen. Jésus-Christ recommandait à ses disciples de s'en garder (Marc VIII, 15) et les Hérodiens s'entendaient contre lui avec les Pharisiens. M. Lutteroth a proposé une explication nouvelle du mot : Hérodiens (*Commentaire sur saint Matth.*, XIV à XXVIII, p. 249). Les Hérodiens seraient tout simplement les « Juifs appartenant aux tétrarchies encore gouvernées par des princes de la famille d'Hérode et dont il pouvait sembler naturel de désigner les habitants de cette manière pour les distinguer des Juifs des portions de la Palestine dont l'incorporation à la Syrie avait déjà eu lieu. » Il nous paraît plus naturel de confondre les Hérodiens avec les Boëthusim. Nommés dans les Evangiles à côté des pharisiens, ils sont certainement désignés comme formant un parti dans la nation juive et non comme les habitants de la tétrarchie d'Antipas. — Bibliographie : Zorn, *Hist. fisci jud.*, p. 12 ss.; Steinch, *Diss. sur les Hérodiens*, 1706, in-4°; Floder, *Diss. sur les Hérodiens*, Upsal, 1764, in-4°; Leuschner, *De secta Herodiana*, Hirschberg, 1751; C. F. Schmid, *Epist. de Hérod.*,

1764, in-4°; *Realwœrterbuch* de Winer; Lutteroth (*op. cit.*); Cohen, *Les Pharisiens*, I, p. 353; Renan, *Vie de Jésus*, p. 217, etc., etc.

EDM. STAPFER.

HERRAD DE LANDSBERG, sortie d'une antique famille noble de la Basse-Alsace, fut abbesse du couvent de Hohenbourg, fondé, d'après la légende, par sainte Odile, fille du duc Etichon d'Alsace, et plus connu sous le nom de sa fondatrice. Elle succéda à l'abbesse Relindis en 1167 et mourut le 25 juillet 1195. Femme supérieure par son savoir et la bonne direction qu'elle sut imprimer à son monastère, elle serait oubliée pourtant si elle n'avait composé, pour l'instruction de ses religieuses, un ouvrage connu sous le nom de *Hortus Deliciarum*. C'était un manuscrit de 324 feuillets en parchemin, relié en velours rouge et qui, après bien des vicissitudes, était entré dans la bibliothèque de la ville de Strasbourg à l'époque révolutionnaire. Il formait le joyau le plus précieux des collections admirables détruites dans la nuit du 24 août 1870, lors du bombardement de cette cité. Le *Hortus Deliciarum* avait une double valeur, comme œuvre littéraire d'abord, comme œuvre artistique ensuite. C'était une encyclopédie des connaissances théologiques et profanes de l'époque écrite en prose entremêlée de vers et de musique, destinée à servir de manuel d'instruction dans un cercle de religieuses, comme le *Speculum* de Vincent de Beauvais, par exemple, dans l'école d'un monastère de religieux. Mais ce qui rendait ce manuscrit tout particulièrement précieux, c'étaient ses nombreuses miniatures, représentant des sujets allégoriques ou tirés de l'Histoire sainte, fournissant des renseignements bien curieux pour l'histoire des mœurs, du costume, etc. Quelques-unes ont été copiées par M. Engelhardt, d'autres sont reproduites dans le grand ouvrage de M. de Bastard sur les miniatures françaises du moyen âge, mais la plupart sont irrévocablement perdues. — Sources : C. M. Engelhardt, *Herrad von Landsperg und ihr Werk Hortus Deliciarum*, Stuttgard, 1818, avec un atlas de planches; Le Noble, *Notice sur le Hortus Deliciarum de Herrade de Landsperg*, Paris, 1839; F. Piper, *Die Kalendarien der Angelsachsen und das Martyrologium der Herrad von Landsperg*, Berlin, 1862. ROD. REUSS.

HERRNHUT. Voyez *Moraves* (Frères).

HERSENT ou Hersant et même Hersan (Charles), né à Paris, docteur en Sorbonne, disent ses biographes, quoique lui-même n'ait jamais pris ce titre dans aucun de ses ouvrages, célèbre par son érudition, entra dans l'ordre de l'Oratoire et fut depuis chancelier de l'Eglise de Metz. Il dut un commencement de réputation à quelques oraisons funèbres, mais sa célébrité relative lui vint d'un ouvrage intitulé *Optatus Gallus de cavendo schismate*. Ce livre (in-8°), que l'auteur publia en 1640, eut un retentissement immense, il était écrit avec feu et par là susceptible de jeter le trouble dans bien des esprits. Hersent, dans son ouvrage, visait le cardinal de Richelieu qu'il accusait de vouloir opérer un schisme d'avec Rome par la création d'un patriarcat en France; il avait dédié son livre aux évêques de l'Eglise gallicane, ce qui n'empêcha pas ceux-ci de le condamner comme

« faux, scandaleux et injurieux, propre à troubler la paix et révolter les sujets contre le souverain, sous le malin prétexte d'un schisme imaginaire. » Cette condamnation ne semble pas avoir eu grand effet sur l'auteur, « dont la tête était un peu chaude, » dit un de ses contemporains. En effet, s'étant rendu à Rome, il y prononça le panégyrique du roi saint Louis ; or, dans ce discours, notre docteur « avança de bons principes, » dit Barral, mais il faut croire qu'ils ne parurent pas tels à la cour de Rome qui déféra l'orateur à l'Inquisition pour avoir osé dire que « depuis la chute d'Adam notre volonté est si corrompue, qu'elle ne peut que pécher si elle n'est aidée de la grâce. » Hersent soutint cette proposition au moyen d'arguments qui ne firent qu'irriter ses adversaires. Pour se soustraire aux rigueurs de l'Inquisition, il se réfugia dans le palais de l'ambassadeur de France qui était alors M. de Valencé, et, fort de cette protection, il publia le discours incriminé en le dédiant au pape Innocent X. Cette hardiesse l'obligea à quitter Rome pour échapper aux poursuites de l'Inquisition, qui, après l'avoir condamné, finalement l'excommunia ; il revint en France où il mourut après 1660, au château de Largouët, en Bretagne. Hersent a publié quelques autres ouvrages « qui ne valent pas la peine d'être cités. » C'est sans preuve que les bibliographes lui ont attribué la traduction française du *Mars Gallicus* de Jansénius.

A. Maulvault.

HÉRULES (Le christianisme chez les). Les Hérules, alliés des Goths et des Gépides, étaient venus de ces contrées scythiques où l'on recueille l'ambre et dont les rivages, baignés par la Baltique, semblaient aux Romains surpris le séjour de l'éternelle nuit. Ils se faisaient remarquer par la couleur verdâtre de leur peau et plus encore par l'effroyable dissolution de leurs mœurs. Ils s'établirent sur les bords de la mer Noire et, tandis que les autres peuplades subissaient l'influence du christianisme d'Orient, persévérèrent plus longtemps dans leurs habitudes païennes et dans la pratique sanglante des sacrifices humains. En 378, serrés de près par l'arrivée des hordes hunniques, ils s'associèrent aux destinées des Goths, prirent part avec eux à la bataille d'Andrinople, dans laquelle périt l'empereur Valens, et envahirent la Pannonie, la Rhétie et la Norique, qu'ils transformèrent, nous déclare saint Jérôme, en un désert. Plus tard, dans un de ces subits mouvements capricieux des barbares qui déroutent l'historien, nous les voyons, avec les Turcilinges et les Ruges, faire partie de l'armée d'Attila et figurer à la sanglante bataille des champs catalauniques. A la mort d'Attila, quand son royaume commença à se dissoudre, les Hérules établirent leur domination du Danube aux Alpes rhétiennes et du Lech à l'Enns, dans le pays qui prit son nom des Boiens, anciens Gaulois fixés depuis des siècles dans le pays. C'est à cette date (vers 450) que nous pouvons faire remonter les commencements sérieux de l'œuvre chrétienne chez les Hérules. Il est probable que ceux-ci, ayant de très bonne heure partagé la fortune des Goths, subirent dans une certaine mesure l'influence du christianisme, qu'ils apprirent à connaître sous la forme arienne par le

ministère du célèbre Ulphilas et par l'action de sa belle traduction des livres saints. Les historiens nous montrent Gisa, femme du roi hérule Féva, pousser si loin le fanatisme arien qu'elle faisait rebaptiser de force tous les prisonniers orthodoxes qui tombaient entre ses mains. Le christianisme dut en grande partie ses succès au ministère de Séverin qui, venu d'Occident à une époque inconnue, se fixa dans les environs de Passau. Sans faire connaître à ses ouailles autre chose que son nom, il parvint à rassurer et à grouper les populations affolées par les horreurs de l'invasion, et sut imposer aux barbares le respect le plus profond. Depuis longtemps les Hérules étaient à la solde de l'empire romain. La légende rapporte qu'un jeune Hérule, qui se rendait en Italie pour y chercher fortune dans la garde impériale, se présenta revêtu de peaux de bêtes devant Séverin, qui lui prédit de glorieuses destinées. Ce jeune homme s'appelait Odoacre. C'est lui qui, en 476, fit périr Oreste près de Pavie et s'empara du pouvoir après avoir exilé le dernier empereur d'Occident, Romulus Augustule. Plein de reconnaissance envers Séverin, il lui prodigua les témoignages de sa faveur et serait peut-être parvenu à établir sa domination si Théodoric le Grand n'avait mis fin à sa domination éphémère en le faisant assassiner à Ravenne, après la prise de cette ville par les Ostrogoths. Les Hérules cessèrent dès lors d'occuper une place dans l'histoire. Ils se dispersèrent; quelques-uns se fondirent avec les Gépides après la défaite décisive que leur infligèrent en 495 les Lombards; les autres se réfugièrent sur les bords du Danube, reçurent de l'empereur Anastase des terres en Illyrie, mais ne tardèrent pas à provoquer par leurs brigandages une guerre d'extermination. En 520, un chef des Laziens, Tzathas, se fit baptiser par un évêque de l'empereur Justin. A ce moment, serrés de près entre les Perses et les Romains, les Hérules, qui avaient subi quelques avanies de la part des commissaires impériaux, songèrent un instant à se donner aux Perses, mais reculèrent devant la crainte d'une persécution. Ils étaient donc devenus chrétiens. Les Abasges, tribu hérule, demandèrent à Justinien des missionnaires, qui leur communiquèrent les premiers éléments de la foi et firent abattre les grands arbres, auxquels ils rendaient encore un culte. Depuis cette époque, les Hérules disparaissent comme peuple de l'histoire, sans qu'on puisse affirmer que le christianisme ait jeté chez eux des racines profondes et durables. — Sources : Procope, *De bello Gothico*, II, chap. II; Gaupp, *Die germanischen Ansiedelungen in den Provinzen des röm. Reichs*, p. 456; Weber, *Allg. Weltgeschichte*, V, 668, 670; Neander, *Kirchengeschichte*, 4e éd., III, 135. A. Paumier.

HERVÉ (Noël), *Hervæus Natalis*, surnommé le Breton, quatorzième général des dominicains, né dans le diocèse de Tréguier, en Bretagne, mort à Narbonne en 1323, fut un des plus zélés défenseurs de la doctrine de saint Thomas d'Aquin, qu'il professa à Paris et dans la province. De ses nombreux écrits, un petit nombre seulement a été publié : 1° *Commentaire sur les Sentences de Pierre Lombard*, Venise, 1503; Paris, 1647; 2° *Quodlibet magna*, Venise, 1486, in-f°; 3° *De*

secundis intentionibus, Paris, 1544, in-4°; 4° *De Beatitudine;* 5° *De Verbo* ; 6° *De Æternitate mundi*; 7° *De Materia cœli*; 8° *De Relationibus*; 9° *De Pluralitate formarum* ; 10° *De Virtutibus*; 11° *De Motu angeli*; ces huit derniers traités ont été publiés à Venise, 1513, in-f°; 12° *De Potestate ecclesiæ et papæ*, Paris, 1647. — Voyez Quétif et Echard, *Script. ord. præd.*, I, 533 ss.

HERVET (Gentien), chanoine de Reims, né à Olivet, près d'Orléans, en 1499, mort à Reims en 1584, combattit de vive voix et par écrit les doctrines de Calvin, et parut au colloque de Poissy et au concile de Trente, où l'avait amené le cardinal de Lorraine, archevêque de Reims. Outre un grand nombre de traductions, il a composé beaucoup d'ouvrages, parmi lesquels nous citerons : 1° *Oratio ad concilium Tridentinum*, etc., Paris, 1556 et 1563, in-4°; 2° *Catéchisme* ou *Sommaire de la foi*, 1561, in-8°; 3° *Traité du Purgatoire*, 1562, in-12; 4° *Les Ruses et finesses du diable pour tâcher à abolir le saint sacrifice de Jésus-Christ*, Reims, 1562, in-8°; etc., etc.

HESS (Jean-Jacques), célèbre théologien suisse, né à Zurich en 1741, mort en 1828, diacre (1777), puis premier pasteur (*antistes*) de sa ville natale depuis 1795. Il commença en 1767 une *Histoire des trois dernières années de la vie de Jésus* qu'il termina en 1773 (6 vol.), en y ajoutant une *Histoire de la jeunesse de Jésus*, qu'il fondit plus tard avec l'ouvrage précédent sous le titre de *Vie de Jésus*, huit éditions jusqu'en 1823, avec traduction en danois et en hollandais et revision à l'usage des catholiques par J. A. de Krapf, Munster, 1782. Le point de vue de l'auteur est celui du supranaturalisme modéré de son temps. Il raconte l'histoire évangélique en se servant des matériaux que l'archéologie, la géographie et la psychologie lui fournissaient, mais sans commentaires subjectifs et sans se laisser influencer par des idées dogmatiques particulières. Les autres écrits de Hess sont animés du même souffle de piété simple et bienfaisante, auquel l'esprit de critique et l'esprit de système sont également étrangers. Nous citerons parmi eux : *Du royaume de Dieu*, Zurich, 1774; 5e éd., 1826; *De la meilleure manière d'étudier les saintes Ecritures*, 1774; *Histoire et écrits des apôtres de Jésus*, 1775, 3 vol.; 4e éd., 1820-22; *Histoire des Israélites avant Jésus*, 1776-1788, 12 vol.; *De la doctrine, des œuvres et des destins de Notre Seigneur*, 1782, 2 vol.; 4e éd., 1817; un recueil de *Sermons sur les trois premiers chapitres des Actes des Apôtres*, 1781-1788, *sur l'amour du peuple et le patriotisme de Jésus*, 1793, *sur le chrétien au milieu des dangers de la patrie*, 1799-1800 (3 vol.), *sur les principes, les devoirs et le bonheur d'un Etat fédératif fraternel*, 1807; etc., etc. Les œuvres complètes de notre auteur parurent en 1826, en 23 vol., sous le titre de *Histoire biblique de l'Ancien et du Nouveau Testament*. En sa qualité de chef de l'Eglise de Zurich, Hess déploya, surtout pendant les années orageuses de la Révolution et de l'Empire, une grande fermeté de caractère, admirablement servie d'ailleurs par son tempérament calme et le respect universel que lui attiraient sa vie irréprochable et son dévouement constant aux intérêts du royaume de Dieu. Lié avec son ami intime Lavater, en correspondance suivie avec

Niemeyer, Reinhard, Sailer, grandement estimé à l'étranger, surtout en Hollande et dans les pays scandinaves, l'antistes Hess représente le groupe important de chrétiens demeurés fidèles au christianisme biblique au milieu de la désertion presque générale que vit se produire la fin du dernier siècle. — Voyez Gessner, *Blicke auf das Leben u. Wesen des verewigten J. J. Hess*, Zur., 1829; Escher, *J. J. Hess*, Zur., 1837.

HESSE (La Réformation en). La Hesse est devenue, plus qu'aucun autre pays de l'Allemagne, le champ clos des luttes ecclésiastiques, depuis que l'*Union*, octroyée à ce pays pour faire des Eglises luthériennes et réformées une seule et même Eglise, a surexcité et envenimé les esprits qu'elle était appelée à apaiser. Non contents de se combattre sur le terrain ecclésiastique et dogmatique, les partis ont aussi exploité le domaine de l'histoire à leur profit, en revendiquant pour eux, d'une manière exclusive, les grandes pages des annales de leur pays et en particulier l'individualité héroïque du landgrave Philippe le Magnanime, dont les uns ont fait un luthérien convaincu et les autres un zwinglien dévoué. Or Philippe le Magnanime n'a pas plus été l'un que l'autre. Il est vrai que Zwingle a exercé sur lui une grande influence, et a pu dire : *Apud illum possumus fere quidquid volumus;* il est certain aussi que le landgrave déplorait la scission qui s'était produite entre les réformateurs allemands et suisses, et s'exprimait parfois avec une grande véhémence sur le compte de Luther et de Mélanchthon; mais il est tout aussi certain que ces derniers et les électeurs de Saxe n'ont pas eu sur lui une influence moins grande, et, la situation politique et géographique de la Hesse aidant, ont entraîné avec eux Philippe de Hesse, qui abandonna ceux qu'on appelait les sacramentaires, signa la Confession d'Augsbourg et fut un des chefs de l'Union de Smalcalde, d'où les zwingliens étaient exclus. Il paraît certain que Philippe de Hesse, qui, à la diète de Worms (1521), était encore hostile à la Réforme, reçut les premières impressions évangéliques de Wittemberg et non de Zurich. Dans sa *Vie de Mélanchthon*, Camerarius raconte qu'en 1524 le landgrave ayant rencontré, près de Francfort, Mélanchthon, qui revenait du Palatinat avec quelques amis, l'arrêta, le fit chevaucher pendant quelque temps à ses côtés et lui posa diverses questions sur les affaires de la religion; il ne le laissa partir qu'après lui avoir fait promettre de traiter par écrit les principaux points qui avaient fait l'objet de l'entretien, ce que Mélanchthon fit avec sa précision et sa clarté accoutumées; cela se passait en mai, et le 18 juillet le landgrave ordonnait que le pur Evangile fût prêché partout dans ses Etats, et, l'année suivante, il déclarait que, plutôt de s'écarter de la Parole de Dieu, il livrerait son corps et sa vie, et abandonnerait son pays et son peuple. Mais c'est seulement après la guerre des Paysans qu'il pensa sérieusement à organiser l'Eglise évangélique dans ses Etats. En octobre 1526, il convoqua à cet effet un synode à Homberg, où il réunit ses Etats, tant ecclésiastiques que séculiers. François Lambert d'Avignon fut l'âme de ce synode et l'auteur de la Consti-

tution ecclésiastique de Homberg. Voici l'organisation qu'il donnait à l'Eglise : Elle sera uniquement composée de croyants. Dans chaque paroisse de la Hesse on fera des prédications pour exposer la pure doctrine de l'Evangile, puis on réunira une assemblée où l'on demandera à chacun s'il veut se soumettre à la constitution (*Kirchenordnung*); ceux qui s'y refuseront se retireront et seront considérés comme des païens. Ceux qui voudront être du nombre des saints seront inscrits et formeront l'Eglise. Ces assemblées éliront d'abord leurs conducteurs spirituels ou évêques; on pourra choisir des bourgeois honnêtes et pieux de toute profession, mais on ne leur conservera le saint ministère qu'aussi longtemps qu'ils prêcheront la pure doctrine de la Parole de Dieu. Chaque Eglise chargera quelques-uns de ses membres du soin des pauvres, et aura une caisse commune pour soutenir les pauvres et ceux qui seront persécutés pour l'Evangile; toute Eglise aura aussi le droit de prononcer l'excommunication; la discipline sera exercée avec une grande sévérité. Chaque année se réunira un synode général, où les Eglises se feront représenter par leurs évêques et leurs délégués; une commission de treize membres préparera les affaires; le synode général désignera trois *visiteurs* pour examiner la situation de chaque Eglise. — Luther ne fut point enchanté de ce projet; il le trouvait peu pratique; il exprima sa pensée à ce sujet dans une lettre au landgrave, du 7 janvier 1527 (*De Weth. Luther Briefe*, VI, 80,81). Il lui conseille tout d'abord de ne pas faire imprimer cette Constitution : *Denn ich bisher u. Kann auch noch nicht so Küne sein, so ein haufen gesetze mit so mechtigen worten bey uns furzunehmen.* Il faut d'abord préparer et instruire le peuple; on reconnaîtra du reste qu'il y aura beaucoup de changements à faire : *Es ist furwar gesetz machen ein gros, herlich, weitleufftig ding u. on Gottes geist wird nichts gutts draus.* Il conseille donc de suivre en toute humilité cette règle : *Kurz u. gut, wenig u. wol, sachte u. ymer an.* En effet, une telle Constitution n'était nullement faite pour un pays aussi peu démocratique que la Hesse, et l'on reconnut bientôt qu'elle était impraticable. Ce projet fut du reste imprimé pour la première fois en 1852. Cependant si l'on renonça à l'appliquer, on n'en procéda pas moins à l'établissement définitif de la Réforme. Avec les biens enlevés à l'Eglise, on fonda en 1527 une université à Marbourg; François Lambert en fut le premier professeur. En 1528 on envoya des *visiteurs* dans les Eglises, mais en leur donnant les instructions qu'avaient reçues les visiteurs de la Saxe électorale; enfin, par une convention du 11 juin 1528, l'Eglise de la Hesse fut détachée de l'archevêché de Mayence. On connaît les efforts que fit le landgrave pour réconcilier les luthériens et les réformés; il les fit, non seulement pour des motifs politiques, mais encore parce que lui-même penchait vers la doctrine réformée; les différences entre les deux partis lui paraissaient secondaires, et il n'hésita pas à appeler aussi des professeurs réformés (André Hypérius) à l'université de Marbourg. Cette tendance vers le système réformé s'accentua encore sous Guillaume IV, son fils, qui lui succéda en Hesse-Cassel; celui-ci refusa

d'accepter la Formule de Concorde et convoqua plusieurs synodes nationaux pour calviniser le pays. Son fils Maurice (voir cet article) acheva son œuvre en embrassant lui-même, en 1604, la doctrine calviniste et en introduisant le culte réformé; il supprima le catéchisme de Luther et chassa les prédicateurs luthériens. Ayant obtenu en 1604 la souveraineté de Hesse-Marbourg, il avait sans doute promis de respecter la Constitution de son Eglise, mais il ne tint point parole; les professeurs luthériens furent expulsés et trouvèrent un refuge à Giessen, où Louis V de Hesse-Darmstadt fonda une université luthérienne. A Marbourg il y eut des troubles réprimés violemment, et c'est par la force qu'on y établit l'Eglise réformée. Louis V accusa Maurice devant l'empereur et la chambre impériale; la principauté de Hesse-Marbourg fut enlevée à Maurice et réunie à Hesse-Darmstadt; mais pendant la guerre de Trente ans, Guillaume V, fils de Maurice, s'en empara de nouveau. Cependant, durant cet interrègne, le luthéranisme y avait reconquis ses positions, et il est resté en majorité dans la Hesse supérieure, tandis que la basse Hesse est demeurée réformée. Par suite de l'annexion de l'électorat de Hesse-Cassel à la Prusse (1866) et l'établissement de l'Union, l'Eglise luthérienne fut profondément bouleversée; les pasteurs luthériens récalcitrants (*Renitenten*), appartenant presque tous à la tendance de Vilmar, furent condamnés à de fortes et fréquentes amendes, destitués, emprisonnés; beaucoup quittèrent le pays; d'autres formèrent des communautés luthériennes séparées, énergiquement soutenus par leurs troupeaux qui leur restèrent fidèles presque en entier; mais ils ne réussirent pas, malgré cela, à échapper aux tracasseries et aux vexations des autorités. — Voyez W. Munscher, *Versuch einer Geschichte der hess. ref. Kirche*, Cassel, 1850; Vilmar, *Gesch. des Confessions-bestandes in Hessen*, Marb., 1860. CH. PFENDER.

HESSHUSEN, aussi connu sous le nom de *Tilemannus*, théologien luthérien, né en 1527, à Wesel, au pays de Clèves, mort à Helmstædt l'an 1588, professa la théologie dans un grand nombre de villes d'Allemagne, d'où il se fit renvoyer à cause de son esprit turbulent et séditieux. Défenseur passionné du dogme de la consubstantiation, il fulmina l'anathème contre ceux qui se refusaient à admettre que le corps du Christ était aussi donné, avec le pain, aux incrédules. Bien qu'il reculât devant la doctrine de l'ubiquité, Hesshusen enseignait que la nature humaine du Christ avait reçu, non pas sans doute tous les attributs de la majesté divine, mais du moins tous ceux qui étaient nécessaires pour exercer son œuvre de salut au milieu du genre humain, et il rangeait notamment dans ce nombre la toute-puissance et la toute-science. Ses ouvrages sont, pour la plupart, des écrits de controverse dirigés, soit contre les magistrats qui s'efforçaient de réprimer les excès de sa prédication intempérante, soit contre les théologiens luthériens modérés qu'il accusait de tendances crypto-calvinistes. Hesshusen a laissé des commentaires sur les *Psaumes*, le prophète *Esaïe*, les *Epitres de saint Paul*, un traité *De justificatione pec-*

catoris coram Deo, 1587, et un manuel de dogmatique, publié sous le titre de *Examen theologicum, continens præcipuos locos doctrinæ christianæ*, 1571. — Voyez Leuckfeld, *Historia Heshusiana*, Quedlinb., 1716, in-4°.

HÉSYCHASTES. Voyez *Palamas*.

HESYCHIUS, évêque égyptien qui souffrit le martyre pendant la persécution de Dioclétien et de Galérien, vers 310 ou 311 (Eusèbe, *Hist. eccl.*, VIII, 13). D'après Jérôme (*Præfat. in Paralip.*), il revisa la Bible des Septante et les écrits du Nouveau Testament, pour le moins les Evangiles (idem, *Præfat. in Evv.*; cf. *Decretum Gelasii*, op. 6, n. 14-15). Nous ignorons d'après quels principes s'est faite cette revision que Jérôme n'accepte pas, comme manquant d'une autorité suffisante (voyez surtout Hody, *De Bibl. sextib. original.*, Oxford, p. 303). On a confondu parfois (Fabricius et d'autres) l'évêque égyptien avec le grammairien Hesychius, qui vivait à Alexandrie un siècle plus tard, et dont le *Lexique* (édité par Maur. Schmidt, Iéna, 1858-61, 3 vol. in-4°) rend de grands services aux philologues, et à ceux qui s'occupent de bibliographie ecclésiastique.

HESYCHIUS, prêtre de Jérusalem, vivait au cinquième siècle et subit probablement le martyre sous Théodose le Jeune, vers l'année 430. Les contemporains louent son érudition et sa fécondité. On a de lui des *Explanationes in Leviticum*, dont on a donné deux éditions, Bâle, 1527, in-f°; Paris, 1581, in-8°. On lui attribue également : 1° *Sententiarum centuriæ de temperantia et virtute*, qui ont été publiées avec les œuvres de Marc l'Ermite, Paris, 1563 et 1624; 2° *Capita in duodecim Prophetas minores et Jesaiam*, édités par Hœschel, Augsb., 1602, in-4°, et dans les *Critici sacri*, Londres, 1660, VIII, 26; 3° des *Homiliæ de S. Maria Deipara*, dans la *Bibl. vet. Patrum*, II, 417 ss.; 4° deux traités *De resurrectione D. N. Christi*, et *De hora tertia et sexta quibus Domine fuisse crucifixus dicitur*, dans Combefis, *Novum Auctuarium*.

HÉTÉRODOXIE. Voyez *Orthodoxie*.

HÉTHÉENS [Khîthîm; Χετταῖοι], nation chananéenne habitant la Palestine et qui, d'après Gen. XV,15 descendait de Khêt, le second fils de Chanaan, nation importante sans doute, puisque, d'après certains passages, ils représentent les Chananéens (Josué I, 4; Ezéch. XVI, 3. 45). D'après d'autres passages, ils figurent en première ou en seconde ligne parmi les populations de la Palestine (Deutér. VII, 1; Josué IX, 1; XII, 8; Gen. X, 5; Exode III, 8; Josué III, 10; Esdr. IX, 9. Néhém. IX, 8). A l'époque d'Abraham, ils habitaient Hébron et ses environs (Gen. XXVI, 34); du temps de Moïse, on les trouve à côté des Amorites et des Jébusiens « *sur la montagne* » (de Juda et d'Ephraïm). Ils se maintinrent jusqu'à l'époque de David (1 Sam. XXVI, 6; 2 Sam. XI, 3) et de Salomon (1 Rois XI, 1); ce dernier les rendit tributaires. Les Héthéens, dont parlent les livres des Rois (1 R. X, 29 et 2 Rois VII, 6) semblent avoir été un peuple différent, demeurant au nord de la Palestine. Ce sont probablement les Cheta qu'on retrouve sur les

monuments égyptiens (Ebers, *Egypte et les livres de Moïse*, I, 825) et les Chatti des inscriptions cunéiformes (Schrader, *Les inscriptions cunéiformes et l'Ancien Testament*).

HETZER (Louis), antitrinitaire, est originaire du canton de Thurgovie. Il assista, en qualité de chapelain de Wædenschwyl, au second colloque de Zurich sur la messe et les images (26-28 octobre 1523), et publia un violent pamphlet sur l'idolâtrie dont se rendait coupable l'Eglise romaine. Esprit mystique, plein de feu et d'intempérance, doué d'une éloquence entraînante, Hetzer se rangea, dès l'abord, parmi la fraction radicale dont il ne tarda pas à devenir l'un des chefs. En 1524, il transporta le théâtre de son activité à Augsbourg, où il s'unit aux sacramentaires et aux partisans d'une révolution à la fois sociale et religieuse. Chassé de Bavière, Hetzer se rendit à Bâle, auprès d'Œcolampade, qu'il sut intéresser à sa personne et qui lui procura une place de correcteur dans l'imprimerie Froschauer, à Zurich. Mais ses relations avec les anabaptistes et les menées turbulentes auxquelles il se livra forcèrent Zwingle à lui donner une seconde fois son congé. A Strasbourg, où Capiton lui offrit une hospitalité généreuse, Hetzer se lia avec Jean Denk, également proscrit comme novateur dangereux, et ils publièrent de concert une traduction des prophètes de l'Ancien Testament, qui parut en 1527 à Worms, avant celle de Luther et de ses amis. Obligés de quitter Strasbourg, à cause de leurs doctrines hérétiques, les deux sectaires se rendirent dans le Palatinat rhénan où ils agitèrent le peuple des campagnes, polémisant, au nom d'un illuminisme confus, contre le joug de la lettre, le ministère ecclésiastique, la divinité et l'œuvre médiatrice du Christ. Expulsés de Worms et de Landau au bout de peu de mois, Denk s'en alla mourir à Bâle, tandis que Hetzer se rendit à Constance où il mit la dernière main à ses écrits sur la divinité du Christ, qu'il n'eut pas le temps de publier, et où ses menées révolutionnaires, accompagnées d'attentats très graves contre les mœurs et de plusieurs adultères, le conduisirent à la prison et à l'échafaud (1529). — Voyez les sources dans l'excellent article de Th. Keim, *Real-Encykl.* de Herzog, VI, 57 ss.

HEUBNER (Henri-Léonard) [1780-1853], né à Lauterbach, en Saxe, professa la théologie à Wittemberg et y dirigea, depuis 1833, le séminaire pastoral avec une grande distinction. Sa piété d'une chaleur communicative, son supranaturalisme biblique, sa théologie plus apologétique que spéculative, sa fermeté au milieu des orages politiques, ses relations avec les frères moraves et les hommes du réveil berlinois, son caractère éminemment respectable expliquent l'influence qu'il a exercée autour de lui, en particulier sur les nombreuses générations de pasteurs qu'il a contribué à former pendant un ministère de vingt ans. Son principal ouvrage est une *Concordance biblique des choses et des mots*, faite d'après le livre de Büchner, Halle, 1837-40, 9e éd. 1853. On a de lui, en outre, deux recueils de *Sermons*, Berl. 1847, et Halle 1854, 2 vol., ainsi qu'un *Commentaire pratique du Nouveau Testament*, Postdam, 1856, riche en remarques fines et profondes.

HEUMANN (Christophe-Auguste), né à Alstædt, dans le grand-duché de Weimar, en 1681, mort en 1763, professa, depuis 1745, la théologie à Gœttingue, après avoir lutté pendant de longues années contre une mauvaise fortune persistante. Egalement distingué par l'étendue et la solidité de ses connaissances et par sa piété, Heumann a laissé un grand nombre d'ouvrages, parmi lesquels nous signalerons en première ligne sa *Traduction du Nouveau Testament*, Hanovre, 1748; 2e éd., 1850, 2 vol. in-8°, qui se distingue par son exactitude grammaticale, non moins que par la pureté de la langue, à une époque où il n'était pas commode de suspecter la fidélité de la version de Luther; puis son *Explication du Nouveau Testament*, Han., 1750-1763, 12 vol. in-8°, commentaire philologique et historique qui n'est pas sans valeur; sa *Preuve que l'enseignement de l'Eglise réformée sur la cène est la vraie*, Eisleben, 1764, in-4°; son édition des *Lactantii Opera cum notis*, Iéna, 1736; ses mélanges d'histoire ecclésiastique réunis sous les titres de *Pœcile*, 3 tomi, Hal., 1722-31; *Sylloge dissertationum*, 4 partes, Gott., 1743-50; *Nova sylloge dissertationum*, 2 partes, Rost. et Wism., 1752 et 1754. —Voyez Cassius, *Ausführliche Lebensbeschreibung Heumann's*, avec le catalogue complet de ses œuvres, Cassel, 1768, ainsi que les articles de Hoffmann dans l'*Encycl.* d'Ersch et Gruber, VII, 412 ss., et de Klippel dans celle de Herzog, VI, 65 ss.

HEURES. C'est pendant l'exil que les Juifs adoptèrent la division du jour en heures (Dan. IV, 16; V, 5; 4e Esdras, VI, 24), de même que les Grecs, d'après Hérodote (II, 109), τὰ δυώδεκα μέρεα τῆς ἡμέρης παρὰ Βαβυλωνίων ἔμαθον. Ils divisèrent en quatre portions égales le temps de la présence du soleil sur l'horizon; chacune de ces divisions était de 3 heures. Et comme, en été, le soleil est sur l'horizon plus longtemps qu'en hiver, les heures étaient plus longues dans la première saison que dans la seconde. En Palestine, la longueur des jours varie de 14 h. 12 min. à 9 h. 48 min. Ces divisions se nommaient Ire (lever du soleil), IIIe (3 h. après le soleil levé), VIe (midi), IXe (3 h. après-midi). Il est question dans le Nouveau Testament de la 3me heure (Matth. XX, 3), de la 6e (Matth. XX, 5; Jean XIX, 14), de la 11e (Matth. XX, 6). La 3e, la 6e et la 9e heure étaient destinées à la prière (Actes II, 15; III, 1; X, 3. 9). — On donne le nom d'*heures canoniales* à des prières vocales que toutes les personnes engagées dans les ordres sacrés doivent réciter tous les jours au temps marqué. Ces heures sont au nombre de sept : Matines et Laudes qui n'en font qu'une, puisqu'elles n'ont qu'une seule collecte; Prime, Tierce, Sexte, None, Vêpres et Complies. Ces sept heures représentent, selon les canonistes, les sept dons du Saint-Esprit, les sept principaux bienfaits de Dieu et les sept mystères de la passion de J. C., renfermés dans ces vers :

Hæc sunt septennis propter quæ psallimus horis :
Matutina ligat Christum, qui crimina purgat;
Prima replet sputis; dat causam Tertia mortis;
Sexta cruci nectit; latus ejus Nona bipartit;
Vespera deponit; tumulo Completa reponit.

C'est au treizième siècle que les heures canoniales ont été réduites à leur forme actuelle. Cette suite de prières se nommait autrefois le cours, *cursus*. Mabillon a fait une dissertation sur la manière dont on s'en acquittait dans les Eglises des Gaules, *De cursu gallicano*. Elle se trouve à la suite de son ouvrage, *De liturgia gallicana*. Les différentes heures canoniales sont composées de psaumes, de cantiques, d'hymnes, de leçons, de versets, de répons, qui varient suivant les temps, les jours et les fêtes. Dans les églises cathédrales et collégiales, et dans la plupart des monastères, ces heures se chantent tous les jours; dans les autres, on ne les chante que les jours de fête, et on les récite les jours ouvriers.

HÉVILA [Khavilàh, Εὐιλάτ, Εὔϊλά] : 1° pays riche en or et en autres productions précieuses, arrosé par le Pischon, qui figure dans la description du paradis (Gen. II, 11), et que les géographes croient être la Colchide; 2° deux districts d'Arabie habités, l'un par les Sémites ou Joctanides (Gen. X. 29; cf. XXV, 13; 1 Sam. XV, 7), l'autre par les Hamites ou Couchites (Gen. X, 7). Niebuhr (*Beschreibung Arab.*, 270, 280) les place dans l'Yémen ou Arabie heureuse, le premier entre Sana et La Mecque, le second à quelques milles au S. E. de Sana. D'autres voyageurs les mettent plus au sud, vers le golfe persique, ce qui explique qu'on ait pu les chercher dans l'Indoustan actuel.

HÉVITES (Khîyî; Εὐαιοι), nation chananéenne qui occupe dans l'énumération des peuples toujours l'avant-dernière place (Gen. X, 17; 1 Chroniq. I, 15). A l'époque de Jacob, il y avait des Hévites à Sichem, au centre même du pays, et au temps de Josué, on les trouve plus au sud à Gibéon (Josué IX, 7; XI, 19). Toutefois, d'après les textes bibliques, ils habitaient particulièrement les environs de l'Hermon (Josué XII, 3) et même le nord du Liban (Juges III, 3). D'après 2 Sam. XXIV, 17, ils possédaient, à l'époque de David encore, des villes. Salomon les rendit tributaires comme les Héthéens (1 Rois IX, 20). Après ce roi, leur nom disparaît de l'histoire. D'après Ewald (*Israëlitische Geschichte*, I, 286), les Hévites auraient eu une constitution républicaine, dont il trouve l'indication dans l'étymologie un peu problématique du nom de khîyî qu'il traduit par « villes, habitants des villes. » D'après Ewald, il faudrait les considérer comme des citoyens de villes libres. Cette assertion toutefois ne repose sur aucune donnée scientifique certaine.

HEXAMÉRON. On donne ce nom aux commentaires ou traités, tant anciens que modernes, sur les premiers chapitres de la Genèse qui racontent l'histoire de la création du monde, faite en *six jours*. Basile le Grand, Ambroise de Milan, Philoponus, etc. ont fait des *Hexamérons*.

HEXAPLES. Voyez *Origène*.

HEYLIN (Pierre), théologien anglais né en 1600 à Burford, comté d'Oxford, est le premier qui ait donné à l'université d'Oxford des leçons sur la cosmographie; ces leçons furent réunies en volumes sous le titre de *Microcosmus* ou *Description du monde* et publiées en 1621. En

1625, Heylin fit en France un voyage de six semaines dont il publia une relation trente ans après. En 1629 il fut nommé chapelain du roi sur la recommandation de Laud, alors évêque de Bath et Wells. En 1631 il obtint la cure d'Hemmingford dans le comté de Huntingdon, une prébende dans l'église de Westminster, et la cure de Houghton dans le diocèse de Durham. A la suite de luttes et de péripéties diverses résultant d'accusations de papisme portées contre lui, Heylin fut nommé sous-doyen de Westminster et c'est en cette qualité qu'il mourut le 8 mai 1663.

HIÉRACITES, hérétiques du troisième siècle, qui eurent pour chef Hiérax ou Hiéracas, médecin de profession, né à Léontium ou Léontople en Egypte. D'après Epiphane (*Hæres.*, 67) il était de mœurs austères, versé dans les sciences des Grecs et des Egyptiens, ainsi que dans la connaissance des saintes Ecritures, et doué d'une éloquence douce et persuasive. Il enseignait que l'âme seule de l'homme ressusciterait et non pas la chair et qu'ainsi la résurrection serait seulement spirituelle. Il condamnait le mariage comme un état d'imperfection que Dieu avait permis sous l'Ancien Testament, mais que Jésus-Christ était venu réformer par l'Evangile. Il prétendait que les enfants morts avant l'usage de la raison ne vont pas au ciel parce qu'ils n'ont mérité le bonheur éternel par aucune bonne œuvre. Il accordait que le Fils de Dieu a été engendré du Père, que le Saint-Esprit procède du Père comme le Fils; mais il soutenait que Melchissédech était le Saint-Esprit revêtu d'un corps humain. Il se servait d'un livre apocryphe intitulé l'*Ascension d'Esaïe*, et il défigurait le sens de l'Ecriture par une interprétation allégorique. Ses sectateurs devaient rigoureusement s'abstenir du vin, de la viande et d'autres aliments reconnus comme entretenant la vie charnelle. Epiphane ajoute qu'Hiérax avait composé des commentaires sur l'Ancien et sur le Nouveau Testament et en particulier sur l'histoire de la création en six jours. Les historiens de l'Eglise ont cherché à établir une filiation historique entre les hiéracites et le manichéisme. — Voyez Beausobre, *Hist. du manich.*, II, 6; Mosheim, *Kirchengesch.*, II, 5; Baronius, *Annales* ad annum 287; Tillemont, *Mémoires*, IV; Bergier, *Diction. de théol.*, III, 268 ss.

HIÉRAPOLIS, ville de la Phrygie, à l'est de Colosses et au nord de Laodicée, célèbre par ses sources minérales (Strabon, 13,629; Ptolémée, 5, 2; Pline, 5, 29). L'apôtre Paul la mentionne Coloss. IV, 13. Lorsque la Phrygie Pacatienne fut divisée en deux provinces, elle devint le siège d'un évêché métropolitain. Cette ville a eu aussi des évêques latins. Vers l'an 170, un concile y fut tenu contre Montan et Théodore le Corroyeur.

HIÉRARCHIE. Voyez *Ministère* (Saint).

HIÉROCLÈS, gouverneur romain de la Bithynie, puis à Alexandrie, philosophe néo-platonicien, était un adversaire du christianisme sous l'empereur Dioclétien. Il combattit les chrétiens par la plume et par le fer, dirigea la persécution de l'an 302 et figura à ce titre parmi ceux que l'Eglise a voués à l'indignation de la postérité (Lactance, *De mortibus persecutorum*, 16). Son écrit, λόγοι φιλαλήθεις πρὸς τοὺς

Χριστιανούς, ne nous est connu que par les citations de Lactance (*Inst. div.*, V, 2) et par la réplique d'Eusèbe de Césarée, *Contra Hieroclem* (Paris, 1828). Il n'y fait que répéter les objections courantes, en particulier celles qu'avait résumées Celse, et trace un parallèle railleur entre la vie de Jésus et celle d'Apollonius de Tyane, d'après le roman alors fort en vogue du néo-platonicien Philostrate (voyez Fabricius, *Bibl. græc.*, I, 791 ss. ; Cave, *Hist. litt.*, I, 131 ss. ; II, 99 ss. ; Schrœckh, *Kirchengesch.*, V, 201 ; Neander, *Kirchengesch.*, I, 217).—Pearson, Tillemont et d'autres ont confondu notre auteur avec un autre Hiéroclès qui vivait à Alexandrie à la fin du cinquième siècle et qui a laissé plusieurs écrits de philosophie néo-platonicienne, en particulier un *Commentaire* sur les Vers dorés de Pythagore, traduit et publié en latin, Padoue, 1474 ; Rome, 1475, 1793 et 1795 ; en grec par J. Courtier, Paris, 1583 ; en français sous le titre : *Institution divine contre les athéistes*, Lyon, 1560 ; Paris, 1706 ; et un traité *Sur la Providence et le destin, et sur la conciliation de la liberté de l'homme avec la Toute-Puissance divine*, publié par Morelli, Paris, 1593, 1597.

HIÉRONYMITES ou Jéronimites, moines qui évoquent le patronage de saint Jérôme, sont soumis à la règle de saint Augustin, et vivent en Italie, en Espagne et en Portugal. On distingue quatre ordres différents de ce nom : 1° Les *hiéronymites d'Espagne*, qui doivent leur naissance au tiers-ordre de saint François. Leur fondateur est Thomas de Sienne ou Thomasuccio, profès du tiers-ordre de saint François. Favorisés par Ferdinand Pecha, chambellan de Pierre le Cruel, roi de Castille, ils se répandirent rapidement dans le diocèse de Tolède (1370), et de là dans toute l'Espagne, le Portugal et même l'Amérique. Approuvé par le pape Grégoire XI, cet ordre se voua surtout à la culture de la science et à l'éducation, et eut des couvents florissants à Guadalupe, saint Just, l'Escurial, et Belem en Amérique. Les moines portent la robe blanche avec un petit capuchon et un scapulaire noirs. A cet ordre se rattachent des religieuses hiéronymites qui furent établies à Tolède, vers la fin du quatorzième siècle, par Marie Garcias. — 2° Les *hiéronymites de Lombardie* ou de l'*Observance*, fondés par le troisième général des hiéronymites d'Espagne, Loup d'Olmédo, né en 1370, qui obtint en 1424 du pape Martin V la permission de fonder dans les montagnes de la Cazalla, au diocèse de Séville, une congrégation séparée sous le titre de *Moines ermites de St-Jérôme*. Elle adopta une règle empruntée à celle de saint Augustin et à celle des chartreux et se transporta en Italie en 1429. — 3° Les *hiéronymites de Pierre de Pise*, fondés vers l'an 1375 en Ombrie, sur une montagne déserte nommée Montebello, et se composant en majeure partie de brigands convertis. Ils s'intitulaient *pauperes eremitæ s. Hieronymi*. Leur règle très sévère à l'origine fut adoucie dans la suite et, en 1568, échangée contre celle de saint Augustin. L'ordre se répandit même hors de l'Italie, surtout en Bavière et dans le Tyrol. — 4° Les *hiéronymites de Fiesole*, dont l'instituteur est Charles de Montegranelli. Approuvé en 1406 par Innocent VII, confirmé par Grégoire XII sous une règle et des constitutions dites de saint Jérôme, cet ordre adopta sous

Eugène IV la règle de saint Augustin, et fut supprimé en 1668 par Clément IX. — Voyez Hélyot, *Hist. des ordres monast.*, III, 423 ss.; IV, 18 ss.

HILAIRE (Saint), *Hilarus*, fut pape de 461 à 467. Son règne fut occupé par les querelles pascales et par les débats intérieurs des Eglises de Gaule et d'Espagne. Les lettres du pape Hilaire se lisent dans le recueil de Thiel, *Epist. Rom. Pontif.*, 1872. Hilaire avait été légat de saint Léon, auquel il succéda, au *concile des Brigands* ou *latrocinium* d'Ephèse, et avait dû s'enfuir du synode. Il régna avant Simplice.

HILAIRE DE POITIERS obtint le nom de saint, non seulement en sa qualité de confesseur, pour avoir subi l'exil pour la foi catholique, mais surtout aussi comme ayant été le plus vaillant défenseur et soutien de cette foi et en particulier du dogme de la Trinité. Il fit plus que tout autre pour établir ce dogme en Occident. Né à Poitiers au commencement du quatrième siècle, de parents païens et appartenant aux classes élevées de la société, il n'embrassa le christianisme qu'à l'âge mûr. Préoccupé de trouver la vérité sur les choses divines, afin, comme il dit, de dignement remplir sa mission comme homme, peu satisfait de ce que lui offraient les systèmes des philosophes, il s'adressa aux livres saints des chrétiens. Ce fut dans Moïse surtout et dans l'évangile selon saint Jean qu'il trouva le Dieu qu'il cherchait, l'être absolu qui, élevé au-dessus de toutes choses, est en même temps le père des hommes et le maître du monde. Il fit aussi partager ses convictions à sa femme et à sa fille Abra. On ignore quand et comment il arriva au siège épiscopal de sa ville natale. Mais ce fut comme tel qu'il devint aussitôt un des partisans les plus zélés du système d'Athanase. Il se fit l'organe des évêques gaulois auprès de l'empereur Constance pour le prier de faire cesser les persécutions par lesquelles celui-ci s'efforçait d'établir le semiarianisme comme unique confession. Mais sa lettre écrite à cet effet, comme aussi l'opposition énergique par laquelle il avait réussi à traverser les plans des ariens au synode de Béziers, lui attirèrent un arrêt de bannissement qui le relégua au fond de la Phrygie. Cet exil dura quatre ans, mais il ne fut pas sans fruit, car ce fut là qu'Hilaire trouva à se familiariser avec la langue grecque et à apprendre à connaître les écrits des Pères de l'Orient, dont l'étude mûrit chez lui cet esprit de spéculation chrétienne qui le caractérise tout particulièrement. Toute son ardeur polémique était dirigée contre l'arianisme proprement dit; pour le reste sa tendance était essentiellement conciliatrice et on aurait pu d'autant plus s'étonner à le voir entrer en conflit avec l'empereur. Constance, tout en se montrant persécuteur, n'était nullement un homme fanatisé pour une opinion religieuse quelconque, il n'avait en vue que ses intérêts politiques; comme chef de l'État, il avait à cœur avant tout d'établir et d'assurer la paix et l'union menacées par les querelles des partis religieux. Il croyait y arriver en édictant des formules de transaction équivoques qu'il espérait devoir concilier et accommoder les opinions et les partis

opposés. Ressentant tout aussi peu de sympathie pour les ariens que pour les athanasiens, il pensa devoir non pas seulement favoriser, mais prescrire le semiarianisme et ses symboles comme exclusivement autorisé dans les églises de l'empire, et sans compter avec les passions théologiques surexcitées par des discussions qui n'avaient fait que gagner en animosité à mesure qu'elles duraient et qu'elles se compliquaient, il croyait pouvoir imposer ses définitions officielles soit par la corruption morale, soit par la force matérielle et des mesures de violence. Pour se débarrasser des évêques qui lui résistaient avec le plus d'énergie et dont il craignait le plus l'influence, il les envoyait en exil. Comme il le fit pour Athanase, il le fit pour Hilaire et pour un nombre d'autres. Hilaire, il est vrai, jugeait avec beaucoup de réserve les eusébiens et les semiariens dont l'empereur favorisait les idées sur le dogme trinitaire. Il s'appliquait même à montrer dans plusieurs de ses écrits qu'il adressait à ses collègues gaulois, que les semiariens, bien que s'écartant de l'orthodoxie nicéenne dans les expressions de leurs formules constamment variables, n'en restaient pas moins fidèles pour le fond à la foi catholique. Aussi la seule explication qu'on ait pu donner de ces concessions au moins apparentes faites par l'évêque dans son bannissement, c'est que, peut-être, il espérait ainsi gagner ce puissant parti et arriver à une conciliation. Ses principaux efforts n'en restaient cependant pas moins consacrés à établir et à justifier le trinitarisme catholique. Tel était surtout le but de son ouvrage capital auquel il voua principalement les loisirs de son exil et les lumières qu'il y gagna par son étude des écrivains orthodoxes de l'Orient. Ce sont les douze livres *De fide*, car tel paraît être le titre que l'auteur lui-même donna à son ouvrage, plus connu depuis sous celui de *De Trinitate*. On n'a jamais pu contester à cet écrit la finesse d'esprit et la profondeur de la spéculation dont il fait preuve, mais ce n'est pas sans raison non plus que beaucoup d'auteurs, même les plus disposés à admirer les qualités d'Hilaire, n'ont pu s'empêcher de lui reprocher trop de recherche dans la disposition de son livre, trop de finesse dans ses argumentations, trop de subtilité dans ses démonstrations et surtout aussi trop d'emphase et de pompe oratoire dans son style. Son panégyriste Fortunatus croit du reste faire son éloge en disant qu'il écrivait *stylo tumente et sermone cothurnato*. Il n'y a pas à s'étonner d'après cela des obscurités qu'on ne rencontre que trop souvent chez lui. Aussi on n'a pu s'accorder jusqu'à ce jour sur la question, si les idées qu'Hilaire professa sur la christologie et en particulier sur la nature humaine de Jésus-Christ, sont conformes ou non au dogme catholique. Des théologiens tant anciens que modernes (Semler, Gieseler, Baur) n'hésitèrent pas à reconnaître chez lui des tendances au docétisme et des idées origéniennes, tandis que d'autres, depuis le Père Coutant jusqu'à Dorner et Kling, tout en convenant de l'obscurité et même de l'ambiguïté de certains passages, n'y trouvent qu'une doctrine parfaitement orthodoxe. En tout cas, Hilaire avait conscience de la difficulté de sa mission de traiter les questions les plus élevées de la théologie dans un

idiome encore bien peu formé à de pareils sujets en comparaison du grec, et où il s'agissait de créer un nouveau langage pour exprimer des idées que personne n'avait encore essayé d'y exposer. Plus d'une fois il invoque l'aide de l'esprit d'en haut pour trouver non seulement la vérité en elle-même, mais aussi les termes propres et dignes (*dictorum honor*) qui devaient servir à l'énoncer. — Quatre ans s'étaient ainsi passés pour l'évêque de Poitiers loin de son diocèse, quand la convocation d'un synode à Séleucie lui fournit l'occasion de quitter la Phrygie pour prendre part aux délibérations de ses confrères, sans que personne ne s'y opposât. Il se rendit même à Constantinople pour y attendre la décision que l'empereur prendrait sur son sort. Plusieurs pétitions qu'il crut devoir y adresser à Constance dans l'intérêt du rétablissement du symbole catholique, lui valurent l'ordre de quitter la capitale et de retourner dans les Gaules, sans que pour cela son arrêt de bannissement fût expressément révoqué. L'insuccès de ses démarches réitérées en faveur de la foi de Nicée lui dicta à cette époque un de ses écrits les plus intéressants, une invective extrêmement violente dirigée contre la personne de l'empereur (*contra Constantium imperatorem Liber*); mais ce ne fut qu'après la mort de Constance qu'il osa le publier. Revenu ainsi dans sa patrie en 360, il continua ses efforts pour faire triompher l'orthodoxie dans ces contrées, jusqu'à ce que la mort vînt l'enlever, six ans plus tard. Outre ses écrits polémiques, il existe encore parmi ses œuvres deux productions exégétiques : *Tractatus super Psalmos; In Evangelium Matthæi Commentarius*, qui exercèrent la plus grande influence sur l'interprétation scripturaire devenue dominante pendant tout le moyen âge dans l'Eglise d'Occident. Hilaire, prenant à tâche de suivre en tout les traces d'Origène son modèle, poussa jusqu'à l'excès la méthode allégorique et typologique. Selon lui le sens propre et verbal de chaque passage renferme un sens plus profond, qui doit être recherché pour ouvrir l'intelligence céleste (*cœlestis intelligentia*, *Comm. in Matth.*, c. xx, § 2) de la parole de Dieu. Chaque récit quelconque a pour but de préfigurer des événements à venir et de donner des enseignements d'une portée supérieure. Aussi toute l'Ecriture n'est qu'une prophétie d'un bout à l'autre. C'est ainsi que l'interprétation devint non pas l'objet d'une science positive, mais le fait de l'imagination et d'une pieuse spéculation. Plusieurs des écrits d'Hilaire, énumérés par Jérôme (*De scriptorib. eccl.*) sont perdus ou n'existent plus que dans quelques fragments. L'inauthenticité de quelques hymnes qui portent son nom est presque généralement reconnue; ceux qu'il composa, comme l'affirme Jérôme, ne sont pas conservés, magré le mérite qu'ils paraissent avoir eu. Les œuvres d'Hilaire, pour la première fois recueillies et publiées par Erasme, ont depuis été éditées à plusieurs reprises, surtout par le Père P. Coutant et par Maffei, et en dernier lieu par Migne (*Patrologia*, 1844-1845). La meilleure monographie sur Hilaire est celle de Reinkens, actuellement évêque vieux-catholique à Bonn, *Hilarius von Poitiers*, Schaffh., 1864. E. Cunitz.

HILAIRE D'ARLES (Saint), l'une des trois grandes lumières de l'Eglise d'Arles, et dont le caractère est assez indiqué par cette prière, que lui attribue la légende, dans laquelle il demande que le feu du ciel descende sur ses paroissiens révoltés. Né vers 403 dans la Gaule narbonnaise, parent du célèbre fondateur et premier abbé de Lérins, Honorat, il fit ses études dans ce monastère illustre, dont l'évêque de Lyon, Eucher, a célébré les charmes dans un poème, et se vit appelé par Honorat à lui succéder sur le siège archiépiscopal d'Arles en 429. Il mourut en 449, victime des austérités extrêmes qu'il s'était imposées et fut inhumé dans l'église Saint-Honorat, aux Aliscamps. Indomptable dans la censure du mal et l'application de la discipline, Hilaire ne craignit pas de chasser du sanctuaire le gouverneur d'Arles, accusé de prévarication. Plein de mansuétude envers les pauvres, on le vit vendre les vases précieux de son église pour racheter des Gaulois de la captivité barbare. Admirateur passionné de saint Augustin, tout en étant choqué de son prédestinatianisme absolu, il créa un séminaire dans son diocèse et réunit son clergé dans une sorte d'association cénobitique. L'un des derniers représentants de la civilisation latine en Gaule, il célébra dans des vers encore assez purs les merveilles de la création dans un poème sur la Genèse, écrivit une vie de saint Honorat et l'accompagna d'une lettre d'envoi à son ami Eucher, évêque de Lyon. Ses œuvres, authentiques comme aprocyphes, ont paru dans la *Bib. Max. PP.*, VIII, 1228, aussi dans Salinas, Rome, 1731 (voir Bæhr, *Christl. rœm. Litt.* 1, 34). Le nom d'Hilaire est surtout connu dans l'histoire des premières usurpations de la papauté. Comme évêque de la résidence du gouverneur romain, Hilaire se considérait comme le primat des Gaules et était aussi dans une certaine mesure le légat de Rome. En 444 il se crut autorisé à révoquer à ce titre pour indignité l'évêque de Besançon Chélidonius, qui relevait de Vienne. Le pape Léon Ier appela à lui l'affaire et donna tort à Hilaire. Celui-ci accourut, franchit les Alpes en hiver et ne craignit pas de tenir tête à l'impérieux pontife. Arrêté comme suspect, il réussit à s'échapper en refusant de reconnaître la juridiction supérieure de Rome. Léon Ier indigné écrivit aux évêques gaulois une lettre pleine d'invectives contre lui, mélange habile de prudence et d'audace, revendiquant les droits de l'apostolat confiés *principalement* à Pierre et se déclarant le défenseur des autres métropolitains contre les empiétements insolents de l'évêque d'Arles. Dans ce premier conflit entre le défenseur des droits de l'épiscopat, de l'Eglise gallicane et la papauté, Léon Ier l'emporta et obtint en 445 un édit de Valentinien III, qui proclamait sa suprématie, édit qui n'eut sa valeur réelle que quelques siècles plus tard. — Sources : *Gallia*, I ; Ampère, *Hist. de la Litt. en France avant le douzième siècle*, II; Perthels, *Leo's Streit mit d. B. von Arles*, dans la *Zeitschr., f. hist. Theol.*, 1843,, H. 2; *Hist. Litt. de France*, II, 262; Ebert, *Gesch. Litt. Mittel.*, 1874, I, 430. A. PAUMIER.

HILARION (Saint), instituteur de la vie monastique en Palestine, né vers 290 dans le bourg de Thebathar, près de Gaza, mort dans l'île de

Chypre en 371 ou 372. Envoyé par ses parents, qui étaient païens, à Alexandrie pour étudier, il y fréquenta les écoles chrétiennes et reçut le baptême en 306. Il alla visiter dans le désert saint Antoine, dont la réputation était grande alors dans toute l'Egypte, et résolut d'embrasser la vie solitaire. Il revint dans sa patrie en 307; ses parents étant morts, il partagea ses biens entre ses frères et les pauvres, puis se retira dans un désert à sept milles de Magume, près de Gaza. Malgré sa faible et délicate santé il se soumit sans hésiter aux plus dures privations. Il savait les saintes Ecritures par cœur et les récitait, après avoir dit les prières et les Psaumes en usage parmi les fidèles. Par la sainteté de sa vie, il convertit un grand nombre de païens et attira beaucoup de disciples. Bientôt la cellule d'Hilarion fut le centre de plusieurs monastères; il visitait quelquefois ses disciples pour leur donner ses conseils et les instruire sur la vie ascétique. Il fit un voyage en Egypte pour assister à l'anniversaire de la mort de saint Antoine; il revint de ce pèlerinage avec le don des miracles. Hilarion, averti par un songe, évita à Alexandrie des assassins envoyés par les habitants de Gaza; il se retira dans les déserts de la Libye. Désespérant d'y demeurer inconnu, il passa en Sicile, et de là à Epidaure en Dalmatie. Enfin, suivi de son seul disciple Hésychius, il s'embarqua de nuit, et se fit descendre sur l'île de Chypre, où il termina sa pieuse vie à l'âge de plus de quatre-vingts ans. Hésychius rapporta son corps en Palestine et l'enterra près de Magume. L'Eglise honore saint Hilarion le 21 octobre. I. Moshakis.

HILDEBERT, archevêque de Tours, né au château de Lavardin, dans le Vendômois, vers l'an 1057, mort vers l'an 1133, occupa d'abord le siége épiscopal du Mans (1097-1125), puis celui de Tours. Disciple de Bérenger, il gouverna ces deux diocèses avec sagesse et fermeté. Persécuté par le roi d'Angleterre Guillaume le Roux, il trouva aide et protection auprès du pape Pascal II, apaisa les troubles provoqués par les sectateurs de Henri de Toulouse et de Pierre de Bruys, et défendit les droits de l'Eglise contre les empiètements des seigneurs. Il assista aux conciles d'Angoulême, de Reims, de Chartres, de Latran et d'Etampes. Sa douceur, sa charité, ses efforts pour relever la discipline et l'éducation scientifique de son clergé, non moins que l'austérité de ses mœurs, sont attestés avec éloge par ses contemporains. Il a laissé: 1° quelques *Opuscules théologiques*, parmi lesquels un traité dans lequel sont ébauchés les premiers linéaments de la méthode scolastique; 2° des *Lettres* sur diverses matières, dogmatiques, disciplinaires, religieuses et morales, rédigées en un latin concis et élégant; 3° des *Sermons*, surchargés de textes scripturaires, qui sont expliqués et appliqués selon la méthode allégorique, alors généralement usitée; 4° une *Paraphrase du canon de la messe;* 5° deux *Proses* sur la *Nativité de Notre-Seigneur*; 6° un certain nombre de *Poésies*, parmi lesquelles le *De ornatu mundi* mérite une mention spéciale. Les *Œuvres complètes* de Hildebert ont été publiées par Beaugendre, Paris, 1708, in-f°. — Voyez Bellarmin, *De Scriptor.*; Ceillier, *Hist. des aut. sacr. et ecclés.*, XXII, 12 ss.; *Hist. littér. de France*, XI;

Le Corvaisier, *Hist. des évêques du Mans;* Hauréau, *Hist littér. du Maine.*

HILDEGARDE, (Sainte). Le mysticisme sous la forme de rêveries et visions, déjà connu des druidesses et des prêtresses germaines, a compté de nombreux représentants au moyen âge, surtout parmi les femmes et l'on peut le considérer comme l'élément orthodoxe de la réaction des consciences chrétiennes contre le formalisme clérical de Rome. Hildegarde, qui appartenait à l'une des familles les plus considérables du pays rhénan, née en 1098 à Boeckelheim près de Creuznach, fut placée à l'âge de huit ans sous la direction de sa tante, abbesse de Disibodenberg, devint elle-même abbesse en 1142 et mourut le 17 septembre 1179 après avoir fondé les couvents de Saint-Ruprechtsberg près de Bingen et d'Eibingen dans le Rheingau. Adonnée de bonne heure aux pratiques d'une piété mystique et austère, aimant par tempérament et par goût les visions et recherchant les extases, ayant l'élocution facile et une piété pénétrante, elle exerça bientôt par ses écrits et par sa correspondance une influence décisive sur les hommes et les événements de son époque. Bernard de Clairvaux ayant eu quelques entretiens avec elle lors de son voyage en Allemagne au sujet de la croisade, reconnut la réalité de ses visions et de son don de prophétie. L'assentiment du pape Eugène III assura bientôt à Hildegarde une réputation européenne et lui permit de jouer en Allemagne dans une large mesure le rôle de Bernard de Clairvaux en France et à Rome. Consultée par les empereurs Conrad III et Frédéric Ier, elle entretint une correspondance constante avec les hommes d'État, les abbés, les évêques de son temps. Considérée comme une sainte par le peuple, elle se voyait souvent assiégée par des demandes aussi indiscrètes que puériles. Nous n'avons pas à apprécier la valeur douteuse de ses prophéties, dont quelques-unes sont des intuitions rendues possibles à une âme tendre et pieuse. Nous pouvons comprendre que ses écrits aient exercé une influence sérieuse en Bohême, parmi les amis de Dieu d'Allemagne et les précurseurs de la Réforme, car ils s'élèvent contre les œuvres méritoires, contre un ascétisme exagéré, qui ne peut engendrer que l'orgueil ou le désespoir ; ils renvoient les âmes à la source même des Ecritures et à la personne vivante du Christ, enfin ils censurent avec une sainte énergie l'ambition malsaine, les vices odieux du clergé et semblent entrevoir dans un avenir lointain une régénération de l'Eglise et un retour au christianisme primitif. — Sources : *Acta SS.*, XVII, sept. ; Martene et Durand, *Coll. Amplis.*, II, 1017 ss. ; C. Meiners, *De Vita S. H.* dans les *Com. Soc. Gott.* ; XII ; Dahl, *D. H. Hild.*, May., 1832 ; Neander, *K. G.*, 4e éd., VII, 279 ss. ; La *vie de Disibod* par Hildegarde ; *Acta SS.*, Jul. 11. A. Paumier.

HILDEGONDE (Sainte). Des évêques ont condamné au feu Jeanne Darc pour avoir porté des vêtements d'homme malgré les canons, et pourtant l'Eglise honore comme l'une de ses saintes Hildegonde, qui mourut comme novice sous le nom de frère Joseph dans le couvent de Schœnau, près de Heidelberg, qui relevait de l'ordre de Cîteaux.

Hildegonde, ayant voulu accompagner son père en Terre-Sainte, revêtit un costume d'homme pour échapper aux nombreux dangers du voyage. Engagée à son retour à porter au pape à Vérone, dans un bâton creux, la lettre d'un chanoine rhénan en lutte avec son archevêque, mais qu'une défense générale empêchait de correspondre avec la curie, arrêtée pendant son voyage comme suspecte, puis relâchée après avoir subi l'épreuve du feu, elle regagna sa patrie en étudiant pendant son long voyage, et fut reçue sous son costume d'homme à Schœnau, où elle mourut le 20 avril 1188, par suite de la crainte d'être découverte et aussi du passage trop brusque d'une vie active à la monotonie du cloître. Sa vie a été écrite par un de ses contemporains; on possède aussi sa biographie en hexamètres. — Sources: *Acta SS.*, apr. 11; Wattenbach, *Deutschlands Gesch. Quellen*, 4e éd., 1878; II, 310. A. Paumier.

HILLEL. La date de sa naissance est inconnue. On sait seulement qu'il est né à Babylone dans le dernier siècle avant Jésus-Christ. Le Talmud nous rapporte une foule de traditions sur sa jeunesse, ses études et les motifs qui l'amenèrent à Jérusalem. D'après ces traditions, il aurait été de la race de David (Talm. Jerus., *Taanith*, fol. 68. a.), mais sa famille était très pauvre. Passionné pour l'étude, il serait venu à Jérusalem pour y suivre les cours des deux maîtres les plus renommés de ce temps-là, Schemaïa et Abtalion, et serait arrivé dans la ville sainte vers l'an 36 avant Jésus-Christ. Ne pouvant payer la rétribution scolaire, il était obligé de monter sur le toit de la maison d'école et d'écouter les leçons de la fenêtre, ce qui était facile, les toits des maisons juives étant toujours plats et servant de terrasses. Il s'y endormit un soir, vaincu par la fatigue, et ses maîtres le trouvèrent le lendemain couvert de neige et presque mort de froid. Six ans après son arrivée à Jérusalem, il jouissait déjà d'une grande réputation, et fut consulté dans une question épineuse qui divisait les pharisiens et les sadducéens. Il s'agissait de savoir s'il était permis d'immoler l'agneau pascal lorsque le jour du sacrifice se trouvait être par hasard un jour de sabbat. C'est violer le sabbat, disaient les sadducéens et les prêtres; les pharisiens, au contraire, pensaient que le sacrifice était permis. Hillel discuta pendant une journée entière et trancha la question en faveur du parti pharisien. A dater de ce jour, il fut le chef le plus autorisé de ce parti célèbre. Il fut en outre nommé par acclamation *nassi* (prince), c'est-à-dire président du sanhédrin. La présidence, dit-on, resta dans sa famille et fut donnée après sa mort à son fils Simon, puis à son petit-fils Gamaliel, le maître de saint Paul. Ce dernier fait est discutable, et tout porte à croire que, pendant la vie du Christ, c'était le grand-prêtre lui-même qui présidait le sanhédrin. — Hillel fut au pouvoir sous le règne d'Hérode le Grand. Celui-ci, pour lui porter ombrage, nomma vice-président du sanhédrin l'essénien Menahem; mais ce Menahem ne tarda pas à donner sa démission et fut remplacé par Schammaï, qui devint immédiatement l'implacable adversaire de Hillel. Il fonda une école pharisienne conservatrice; Hillel, de son côté, fonda une école libérale qui s'éleva

avec force, du vivant de son fondateur, contre ce qu'on appelle aujourd'hui le pharisaïsme. Schammaï, esprit étroit, méticuleux, attaché à la lettre de la loi, voulait imposer à tous l'écrasant fardeau de toutes les prescriptions mosaïques. Hillel, au contraire, large et tolérant, relevait la partie morale de la loi et la déclarait plus importante que la partie cérémonielle. Les deux adversaires firent chacun un grand nombre de disciples, et les Talmuds nous ont conservé dans la plupart de leurs traités le souvenir de leurs interminables discussions. Il faut citer ici l'épisode le plus connu de la lutte d'Hillel et de Schammaï, et qui montre bien quel esprit les animait tous deux (Talm. Babyl., *Schabbath*, fol. 31. a.). Un jour un païen vint trouver Schammaï et lui dit : « Je me convertirai au judaïsme si tu peux m'enseigner toute la loi pendant que je me tiens devant toi debout sur un pied. » Et Schammaï, pour toute réponse, le frappa du bâton qu'il tenait à la main. Le païen alla trouver Hillel et lui posa la même question, et Hillel lui répondit : « Ne fais pas à ton prochain ce que tu ne voudrais pas qu'il te fît ; voilà toute la loi, le reste n'est qu'une application et une conséquence. » Schammaï n'admettait donc pas qu'on pût donner un sommaire de la loi ; il disait : tout ou rien. Hillel, au contraire, la résumait dans le commandement moral de la justice envers tous. Nous possédons un très grand nombre de paroles de Hillel ; un des traités de la Mischna, le *Pirkè Aboth*, nous en a conservé qui sont empreintes d'un esprit tout à fait évangélique : « Ne juge ton prochain que lorsque tu te trouveras dans sa position. » « Imitez, disait-il encore, les disciples d'Aaron ; recherchez la paix, aimez les hommes et attachez-vous à l'étude de la loi. » « Qui suis-je pour songer à moi seul ? » « La charité produit la paix entre tous les hommes. » « Ne réponds pas de toi-même avant le jour de la mort. » « Là où les hommes manquent, sois-en un, » etc. — L'école de Schammaï admettait une sorte de purgatoire après cette vie, car son maître avait dit : « Il y aura trois classes d'hommes au jour du jugement : les bons, les méchants et ceux qui appartiendront aux deux catégories à la fois. Les premiers iront à la vie éternelle ; les seconds à la mort éternelle ; les troisièmes dans le purgatoire, où ils seront purifiés par les tourments, les pénitences et la prière. » Mais Hillel répliquait : « Non, Dieu est grand par la miséricorde, et les hommes de la classe intermédiaire ne traverseront pas le purgatoire ; leurs mérites effaceront leurs fautes. » — Hillel (Mischna, traité *Synhédrin*, ch. VII) fut l'auteur d'une nouvelle méthode exégétique connue sous le nom des « sept règles » (Schébah Midoth) parce que le célèbre docteur donna à ses disciples sept règles qui permettaient de l'appliquer à tous les textes. 1° Possibilité de conclure d'un sujet à un autre par un argument *a fortiori* ; 2° analogie des sujets ; 3° examen d'un principe contenu dans un seul texte ; 4° comparaison de plusieurs textes contenant des principes semblables ; 5° rapport de cas généraux avec un cas particulier qu'ils démontrent ; 6° citation d'exemples ; 7° sens général résultant de l'ensemble d'un passage. Hillel se consacra à une autre œuvre beaucoup plus importante ; il écrivit ou fit écrire les sentences des rabbis

qui l'avaient précédé. Avant lui, on n'avait point de livres ; on retenait les paroles des docteurs, une fois entendues, grâce à cette mémoire prodigieuse dont la rareté des manuscrits avait fait une nécessité. Hillel classa les sentences des pharisiens sous six titres différents, et la Mischna (voyez ce mot) a conservé cette division. Du vivant de Jésus, il y avait donc à Jérusalem un travail écrit qui a servi de base à la rédaction de la Mischna. — On ne sait pas exactement à quelle époque Hillel mourut. D'après une tradition talmudique (*Sotah*, 48 b.), ce fut l'an 5 avant l'ère chrétienne, c'est-à-dire deux ans avant la mort d'Hérode et un an ou dix-huit mois avant la naissance de Jésus-Christ (on sait que Jésus est né quatre ans avant l'ère chrétienne). D'après une autre tradition (Talm. Babyl., *Schabbath*, fol. 15. a.), il fut président du sanhédrin pendant quarante ans, et comme cette présidence avait commencé trente ans avant l'ère chrétienne, il serait mort en l'an 10 de cette ère, lorsque Jésus avait déjà quatorze ans environ. — Le caractère de Hillel semble avoir été aussi doux et bienveillant que sa doctrine était tolérante et large. C'était un homme de paix, aimant la pauvreté, implacable envers les hypocrites et les mauvais prêtres. Il est certain que l'école qu'il fonda représentait une tendance à la fois spiritualiste et libérale. Les idées juives allaient se transformer, et quand la religion d'un peuple touche à sa fin, ce peuple commence, sans abandonner aucune de ses croyances officielles, par laisser dans l'ombre ce qui lui paraît secondaire ; c'est ce que firent Hillel et son école. Cette école représente le dernier essai d'interprétation de l'idée mosaïque. — Bibliographie : Biesenthal, *Fürst's Literaturbl. des Orients*, 1848, nos 43-46 ; l'art. de Arnold dans la 1re éd. de *l'Encyclopédie* de Herzog, VI, 96-98 ; Grætz, *Geschichte der Juden*, III, 172 ss. ; Ewald, *Geschichte des Volkes Isr.*, V, 12-48 ; Geiger, *Das Judenth. und seine Gesch.*, I, 99-107 ; Delitzsch, *Jesus und Hillel*, 2e éd., 1867 ; Keim, *Geschichte Jesu*, I, 268-272 ; Schürer, *Lehrbuch der neutestamentlichen Zeitgeschichte*, 456 ss. ; en français : Nicolas, *Des doctrines religieuses des Juifs pendant les deux siècles antérieurs à l'ère chrétienne*, 2e éd., 1866, 1re part., chap. III ; Derembourg, *Histoire de la Palestine*, 176-192 ; Ed. Stapfer, *Les Idées religieuses en Palestine à l'époque de J.-C.*, 2e éd., chap. XII ; Cohen, *Les Pharisiens*, I, l. III, chap. II. EDM. STAPFER.

HILLER (Philippe-Frédéric) [1699-1769], célèbre poète religieux, originaire du Wurtemberg, disciple de Bengel, formé au séminaire de Maulbronn et à l'université de Tubingue, modeste pasteur de village, obligé de renoncer à la prédication par suite de la perte de sa voix. Hiller composa plus de mille cantiques qui se distinguent, la plupart, par un sentiment exquis, une vraie popularité, un caractère profondément biblique. Il est resté jusqu'à ce jour le poète religieux préféré de la Souabe évangélique. Ses deux principaux recueils portent les titres : 1° *J. Arnd's Paradiesgærtlein geistreicher Gebeter in Liedern*, Nuremb., 1731 ; 2° éd., Tub., 1744 ; 2° *Geistliches Liederkæstlein zum Lobe Gottes*, Stuttg., 1762 ; 2e part., 1767. On a de lui, en outre, une *Méditation poétique sur la rosée* (1748), une *Vie de Jésus* en

vers (1752), etc., etc. Le pasteur Ehmann a publié une édition complète des poésies de Hiller, précédée d'une notice biographique, à Reutlingen, 1844 et 1851.

HILLER (Matthieu), orientaliste célèbre, né à Stuttgard en 1646, mort à Kœnigsberg en 1725, professa la théologie à Tubingue et publia un certain nombre d'écrits, fort estimés et répandus parmi le public savant de son temps. Nous citerons : 1° *Sciagraphia grammaticæ hebrææ*; 2° *Lexicon latino-hebraïcum*, 1685; 3° *De arcanokeri et kethib*, 1692, ouvrage dans lequel l'auteur examine la valeur des leçons marginales et de celles du texte de l'Ancien Testament; 4° *Onomasticon sacrum*, 1706; 5° *Syntagma hermeneutica quibus loca S. Scripturæ plurima ex hebraïco textu nove explicantur*, 1711; 6° *Hierophyticon, sive commentarius in loca S. Scripturæ quæ plantarum faciunt mentionem*, 1725.

HINCMAR est l'un des plus grands prélats de l'Eglise de France; il a brillé à une époque triste et troublée par les triples dons de l'évêque, de l'homme d'Etat et du théologien. Sa carrière si remplie et si agitée offre des sujets d'étude pleins d'enseignements pour l'historien qui cherche à relever les rapports de l'Eglise avec l'Etat aux divers âges du développement de l'idée catholique, et les empiétements lents, mais sûrs, de l'Eglise romaine. Hincmar naquit en 806 au sein d'une des plus illustres familles des Gaules. Placé de bonne heure dans l'école du couvent de Saint-Denis, dont il revêtit l'habit, il apprit dès sa jeunesse, grâce aux rapports fréquents que les moines de Saint-Denis entretenaient avec ceux de Saint-Remi de Reims, à connaître cette vieille cité, qu'il devait illustrer par son pontificat. Dès 829, il prit part au concile de Paris et demanda l'introduction dans son ordre de la réforme de saint Benoît. En 830, Hilduin, son abbé, prit part au soulèvement odieux des fils de Louis le Débonnaire, et se vit condamné à un exil, que son élève voulut partager. Hincmar réussit, grâce à des protections puissantes, à réconcilier son abbé avec la cour, et obtint le même succès en 834, à la suite d'une seconde révolte de celui-ci. Louis le Débonnaire et Charles le Chauve surent apprécier ses talents et récompenser ses services. En 844, au concile de Verneuil, il fut nommé archevêque de Reims à la place d'Ebbon, déposé pour ses crimes. Dès son avènement au siège le plus important de la Gaule, Hincmar travailla avec zèle au rétablissement de la paix et de la discipline. Les biens ecclésiastiques avaient été dilapidés, les abbayes occupées par des seigneurs grossiers, qui ne craignaient pas d'envahir, en 846, la salle du concile à Epernay, et d'y renouveler les scandales du concile de brigands d'Ephèse. Sans se laisser intimider, l'archevêque réussit à faire restituer à l'Eglise la plus grande partie de ses biens. Ebbon avait commencé la construction de la cathédrale, Hincmar en poursuivit l'achèvement avec autant d'ardeur que de munificence et put en faire la dédicace dès 862. Cette église disparut en 1211 dans l'incendie qui consuma une partie de la cité. En 863, il consacra la basilique de Saint-Remi en l'honneur de ce grand évêque, dont il écrivit la biographie et déposa les reliques dans un magni-

fique tombeau. Il fonda l'hôpital Saint-Bernard, dont l'inscription : *De Deo meriti* est devenue, par des transformations successives : *Dieu le mérite*, *Dieu le mire*, Dieu lumière, et désigne encore l'un des quartiers de la cité. Le collège des Bons enfants, « *Collegium bonorum puerorum*, » fondé à l'origine en faveur de douze enfants pauvres et méritants, et qu'a remplacé le lycée national, est également une création d'Hincmar. Pendant son long épiscopat, il vit se succéder sur le trône de nombreux et tristes descendants de Charlemagne, auxquels il resta toujours fidèle ; assista à trente-neuf conciles, et déploya dans ses luttes alternatives avec la royauté et les papes, avec ses collègues et l'hérésie, une ardeur qui alla souvent jusqu'à la violence, et une souplesse, qui mériterait peut-être un autre nom. Nous pouvons le considérer comme le défenseur intrépide des droits de l'Eglise contre les empiétements du pouvoir civil et les violences des grands. Dans sa lutte contre la force matérielle, il ne craint pas de braver l'autorité royale et de se faire l'instrument de la papauté. Mais, tout en professant pour celle-ci la vénération la plus profonde, il ose lui tenir tête, quand il s'agit des privilèges de l'épiscopat, et cherche à défendre l'ancien droit ecclésiastique, aristocratique et épiscopal, que nous pourrions appeler anglican, contre le droit monarchique nouveau, qui s'appuie sur les fausses décrétales. Nicolas Ier, qui ouvre dignement la série des grands papes du moyen âge, tint tête à Hincmar et le contraignit à se soumettre dans plusieurs circonstances graves. Ebbon, bien que déposé canoniquement, avait ordonné un certain nombre de prêtres et de diacres, Hincmar obtint leur déposition au concile de Soissons (853), et reçut l'approbation du pape Benoît III. Mais en 868, sur la requête directe de l'un d'eux, Wulfad, le pape régnant donna définitivement tort à Hincmar. Celui-ci ne fut pas plus heureux dans sa polémique avec Rotade, évêque de Soissons. En 861, un prêtre, interdit par Rotade pour cause d'indignité notoire, en appela à Hincmar, qui le rétablit dans sa cure et fit jeter son successeur en prison. Il poussa même les choses à l'extrême, obtint au concile de Pitres (Eure), en 862, la déposition de Rotade et réussit pendant deux ans à intercepter toutes ses lettres d'appel à Rome, et à présenter sa conduite sous un jour odieux. Mais il dut, en 865, subir au concile d'Attigny l'humiliation de voir son rival rétabli sur son siège épiscopal en vertu d'une décision du pape. Il eut aussi à sentir la main pesante du pape à l'occasion de ses démêlés avec son neveu Hincmar, évêque de Laon, caractère altier qui, après plusieurs conflits avec son oncle, le poussa à bout en accueillant avec faveur un certain Nivin, excommunié par celui-ci pour le rapt d'une religieuse de son diocèse. En 869, au concile de Verberie, Hincmar, de Laon, déposé pour fautes graves, en appela au pape. Il agit de même en 870 contre les décisions du concile d'Attigny. En 871, il fut encore condamné à Douzy ; mais le pape Adrien II adressa à l'archevêque de Reims une lettre des plus sévères, se plaignant qu'on n'avait tenu aucun compte de son autorité. Hincmar, qui sentait qu'il n'avait plus affaire à un Nicolas Ier, lui répondit, en mon-

trant sans ménagement toutes les impostures des fausses décrétales, qu'il appelle « des coupes de poison enduites de miel. » En 878, au concile de Troyes, Hincmar de Laon, aveugle, infirme, rentra en grâce et recouvra le caractère épiscopal. Dans cette affaire, le pape blâma énergiquement la dureté d'Hincmar, qui poussa également jusqu'à la cruauté l'application de la discipline contre Carloman, fils de Charles le Chauve, prêtre malgré lui qui, s'étant révolté contre son père, fut dégradé de l'ordre des diacres, en 873, au concile de Senlis, et enfermé dans un monastère, après qu'on lui eut crevé les yeux. — Dans ses rapports avec l'Etat, nous retrouvons Hincmar aussi ondoyant, aussi âpre dans la discussion suivant les intérêts de l'Eglise et de sa passion. On l'a comparé à Bossuet, et une grande partie de ses écrits pourraient être rangés sous le titre collectif de : *Conseils et Avertissements aux princes.* Il dédie à Charles le Chauve ses traités *De regis persona et de regio ministerio* et *De coercendis militum rapinis*, à Carloman son *Ordo palatii*, qu'il rédige encore pour son successeur l'année même de sa mort. On a relevé avec raison sa fidélité constante envers les descendants légitimes de Charlemagne et son sentiment déjà national. Evêque de nos rois, il a sacré, en 856, à Verberie, Judith, fille de Charles le Chauve et femme de l'anglo-saxon Edelwolf; en 866, à Soissons, Hermentrude, femme de Charles le Chauve; en 869, à Metz, Charles le Chauve lui-même, et en 877 Louis le Bègue. En 869, à la mort de Lothaire, dont les Etats revenaient à Louis le Germanique, Hincmar soutint l'usurpation de Charles le Chauve contre le pape Adrien II. Il déploya contre Louis le Germanique une activité digne d'éloges, quand celui-ci voulut envahir la France. Il réussit, de concert avec le pape cette fois, à forcer Lothaire à reprendre sa femme Teutberge et à abandonner Valdrade, après avoir supporté, pendant plusieurs années, l'excommunication de Nicolas Ier. Dans cette dernière affaire, il déploya tant de ruse et de violence, que ses admirateurs eux-mêmes ne peuvent s'empêcher de déplorer sa conduite. Plein de condescendance pour la royauté, conseiller aussi sage que goûté de nos rois, adversaire implacable des rapines des seigneurs, Hincmar, dès qu'il croit l'autorité épiscopale menacée, ne craint pas de tenir tête aux rois, comme il l'a fait aux papes, faisant front de toutes parts avec intrépidité. En 876, au concile de Pontyon, il protesta contre la prétention de l'archevêque de Sens d'avoir le pas sur lui, et ne craignit pas de braver la colère de Charles le Chauve. En 844, au concile de Fismes, dit *de Finibus*, Radulfe, évêque de Beauvais, fut déposé. A l'instigation d'Hincmar, le concile rappela au roi, dans son troisième canon, la conduite de Charlemagne à l'égard des évêques et censura sa lâcheté vis-à-vis des Normands. Le roi désigna l'indigne Odoacre, tandis que tous les suffrages se portaient sur Honorat. La ferme attitude d'Hincmar, qui excommunia Odoacre, força le roi à céder. Il agit de même à l'égard de Lothaire, et, soutenu par le pape, l'obligea à déposer l'archevêque de Cambrai, Hilduin, nommé par lui en récompense de ses services dans l'affaire du divorce. Cet Hilduin, étant déjà évêque,

venu à Rome pour plaider la cause de son maître, était entré dans Saint-Pierre l'épée à la main, et avait tué ou blessé plusieurs gardiens. Jusqu'à la fin, Hincmar protesta avec énergie contre les empiétements du pouvoir civil et adressa à Louis III plusieurs lettres aussi fermes que hautaines. — Comme théologien, Hincmar est plutôt compilateur. Doué d'une mémoire prodigieuse, il entasse les citations; mais son érudition est de seconde main, et un travail précipité lui fait commettre plus d'une erreur grave. Long, diffus, il ne sait ni s'arrêter, ni se restreindre. Sa théologie est traditionnelle; défenseur du régime aristocratique et de l'idépendance de l'Eglise en face de la royauté et du pape, profondément pénétré de son mérite, il apporta dans les questions dogmatiques un esprit d'âpreté qui blesse, et en même temps de conciliation, qui évite également les extrêmes. Nous retrouvons ces divers traits de son caractère dans la seule polémique sérieuse de son temps, la question redoutable de la prédestination. Le moine saxon Gottschalk s'était attiré le mécontement de Raban Maur en quittant le couvent de Fulde pour échapper à sa juridiction, Dans un de ses nombreux voyages, il enseigna en Piémont la double prédestination au bien et au mal. Dénoncé par l'évêque de Vérone à Raban, et condamné au concile de Mayence, Gottschalk fut livré à Hincmar, dont il dépendait, depuis qu'il était devenu moine à Orbais. En 849, à Kiersy-sur-Oise, Gottschalk, qui avait refusé d'abjurer, fut cruellement battu de verges et poussé par la douleur à jeter au feu sa profession de foi. Enfermé dans l'abbaye d'Hautvilliers, il y mourut sous l'anathème après de longues souffrances noblement supportées. Dans cette circonstance, nous devons déplorer la violence déployée par Hincmar, tout en nous rappelant combien il a fallu de siècles au monde chrétien pour comprendre le devoir de la tolérance. En tout cas il fit naître par cette rigueur une polémique, dont il n'eut pas à se féliciter. Non content d'avoir écrit lui-même sur la matière, il eut l'imprudence de remettre sa cause entre les mains de Jean Scot Erigène, dont les conclusions, tendant à nier l'existence du mal et à affirmer le rétablissement final, déchaînèrent un orage sur sa tête. Florus, prêtre, Remi, évêque de Lyon, Prudence de Troyes, Servatus Lupus, abbé de Ferrières, adoptèrent les idées de Gottschalk, ou, tout aumoins, désapprouvèrent avec énergie les rigueurs dont il avait été l'objet. Le concile de Valence, 855, se prononça dans le sens de Gottschalk et combattit les conclusions du second concile de Kiersy, 853. Ratramne enseigna la seule prédestination au salut. Pour répondre au concile de Valence et à l'ouvrage de Remi : *De tenenda veritate*, Hincmar publia un nouveau traité, dans lequel il s'appuya sur saint Augustin et Prosper. — Nous avons suivi Hincmar dans toutes les phases de sa vie si agitée et si remplie. En 882 les Normands menaçaient Reims. Hincmar se réfugia à Epernay avec les trésors de l'église et y mourut le 7 décembre en pleine activité pastorale et dans toute la jouissance de ses facultés. Hincmar possédait les plus beaux dons : mémoire étendue, la souplesse de l'esprit, l'impétuosité du caractère, le génie de l'administration. Aus-

tère et souple, fervent et ambitieux ; il lutta contre le pape et les rois, fut le conseiller de plusieurs princes, le chef de l'Eglise franque pendant de longues années. Reims lui a dû ses plus beaux monuments et ses écoles. Nous avons relevé parmi ses nombreux ouvrages les plus importants, auxquels nous pouvons joindre plus de quatre cents lettres, qui nous montrent sous les aspects les plus divers cet athlète intrépide de l'épiscopat. Le Père Sirmond a publié, en 1645, ses *Œuvres* en deux volumes in-f°, auxquels est venu se joindre un troisième. Les œuvres d'Hincmar ont aussi paru dans la *Patrologie* de Migne. — Sources : Flodoard, *Histoire de Reims*, traduction Lejeune, Reims, 1845 ; D. Marlot, *Histoire de Reims*, Reims, 1843 ; *Histoire littéraire de France*, V, 544 ; Loupot, *Hincmar*, dans les *Mémoires de l'Académie de Reims*, 1870 ; Vidieu, *Hincmar de Reims*, Paris, 1875 ; *Hinkmar Erzbischof von Rheims*, Bonn, 1863 ; Monnier, *Luttes politiques et religieuses sous les Carlovingiens*, 1852. A. PAUMIER.

HINDOUSTAN. On donne le nom d'Hindoustan, ou d'Inde en deçà du Gange, à la plus occidentale des deux presqu'îles de l'Inde. La population de cette vaste région est évaluée par les meilleurs documents à 242,725,500 âmes. Les trois quarts de cette immense masse d'hommes sont soumis au gouvernement de l'Angleterre. Le recensement de 1871-72 donne en effet aux possessions immédiates de la couronne dans l'Hindoustan 188,093,700 habitants. Les états soumis nominalement à des princes indigènes ne sont en réalité que des dépendances de l'empire anglo-indien. Un document officiel remontant à 1876 en évalue approximativement la population à 47,962,500 âmes. Les possessions françaises dans l'Inde comptaient, en 1872, 266,308 habitants ; les possessions portugaises en ont 527,517, si l'on en croit des renseignements déjà assez anciens. Les seules portions du pays qui aient conservé leur indépendance, le Népaul, le Boutan, et quelques tribus des environs d'Assam, dans la région montagneuse du Nord, renferment environ 3,300,000 habitants. Les îles environnantes, que l'on rattache d'ordinaire à l'Hindoustan (Ceylan, Maldives, Laquedives, etc.), sont peuplées de 2,600,000 âmes environ, dont 2,418,741 pour Ceylan (recensement de 1874). — Ces habitants n'appartiennent pas tous à la même race. Nous n'avons de chiffres officiels que pour l'Inde anglaise. Voici le tableau du recensement de 1871-72 : Hindous, 149,130,185 ; Mahométans, 40,227,552 ; autres Asiatiques, 540,989 ; habitants d'origine mêlée, 108,442 ; étrangers à l'Asie, 121,148 (dont 75,754 Anglais, etc.) ; individus dont l'origine est inconnue, 434,772. — Ce tableau a enfin apporté des chiffres précis à l'ethnographie de l'Inde, qui jusqu'alors avait dû se contenter d'estimations approximatives. Mais les divisions adoptées ne sont pas à l'abri de la critique. Et d'abord, sous le nom d'Hindou, les chiffres officiels confondent deux catégories fort différentes de la population. Les Hindous du Nord-Ouest, du Sindh, du Pundjab, du Bengale, etc., sont une population presque exclusivement aryenne et parlant des langues appartenant à la famille indo-européenne. Les Hindous du Sud, au contraire (Kanaras, Tamiles, Telingas, Gon-

das, etc.), sont un peuple tout différent, dravidique de race et de langue. Mais, quelque diverses que soient ces deux races, la limite entre elles n'est pas toujours facile à tracer. En s'emparant de l'Inde, les Aryens ont tantôt refoulé, tantôt conservé dans le pays la race vaincue. Assimilée ou disparue dans le Nord, l'ancienne population dravidique forme encore la majorité dans le Midi, et l'Aryen, brahmane ou guerrier, n'est guère dans le pays qu'un maître étranger. — De même en réunissant sous la rubrique « mahométans » un peuple de 40,000,000 d'âmes, la statistique officielle réunit des populations d'origine souvent très diverse, Hindous convertis à l'islamisme, Mongols, Arabes, Persans, etc., qu'il faut placer ensemble dans la statistique religieuse, mais que l'ethnographie doit considérer séparément. — Le recensement des confessions (1868-1876) nous a donné des chiffres instructifs sur la division religieuse des possessions anglaises. Voici les plus importantes de ces données : Inde anglaise continentale, 139,211,910 hindous (brahmanisme et ses dérivés et divisions : Bengale, 38,975,418; Madras, 28,863,978; provinces du Nord-Ouest, 26,568,071; Bombay, 12,989,329; Aoude, 10,003,323; Pundjab, 6,125,460; provinces centrales, 5,879,772; Mysore, 4,807,425; Assam, 2,679,507; Berar, 1,912,155; Ajmire, 252,996; Coorg, 154,476); — mahométans, 40,782,680 (Bengale, 19,553,831; Pundjab, 9,337,685; provinces du Nord-Ouest, 4,189,348; Bombay, 2,870,450; Madras, 1,857,857; Aoude, 1,197,704; Assam, 1,104,601; provinces centrales, 233,247; Mysore, 208,991; Berar, 154,951; Ajmire, 62,722; Coorg, 11,304); — bouddhistes, 385,000 (Bombay, 191,137; Bengale, 84,974; provinces centrales, 36,569; Pundjab, 36,190; Madras, 21,254; Mysore, 13,263; Assam, 1,521; Coorg, 112); — sikhs, 1,174,436; — chrétiens, 844,917 (Madras, 533,760; Bombay, 126,063; Bengale, 90,763; Mysore, 25,676; provinces du Nord-Ouest, 22,196; Pundjab, 22,154; provinces centrales, 10,477; Aoude, 7,761; Coorg, 2,410; Assam, 1,947; Berar, 903; Ajmire, 807); — autres croyances, 5,102,823; — religion inconnue, 1,977,400. — Pour Ceylan, un recensement particulier lui donne en 1871 : 1,520,575 bouddhistes; 464,414 sivites; 182,613 catholiques romains; 171,542 mahométans; 24,756 protestants; 6,071 wesleyens; 3,101 presbytériens; 1,478 baptistes (nous ignorons pourquoi ces trois dernières dénominations ont été recensées à part des protestants). — Les possessions françaises et portugaises, pour lesquelles nous n'avons pas de données, appartiennent au brahmanisme et à l'islamisme, ainsi que les états indigènes tributaires de l'Angleterre. Dans les principautés indépendantes du Nord, le bouddhisme est la religion des habitants. — Nous n'avons pas à caractériser ici les religions orientales. Notre tâche se borne à nous rendre compte de leur état actuel. Vainqueur du bouddhisme, qui s'était pendant quelque temps emparé de l'Inde, la brahmanisme est officiellement la religion de la grande majorité des Hindous. Mais, dans la suite des temps, le brahmanisme s'est développé dans plusieurs directions; des tendances diverses se sont formées dans son sein. Les croyances des anciennes

populations dravidiques l'ont pénétré dans certaines provinces ; dans d'autres, il s'est développé, ou il a tenté de se réformer sur son propre fonds. Aussi peut-on dire que le brahmanisme est une seule religion, mais qu'il renferme plusieurs cultes ; en tenter l'énumération est impossible ici, d'autant plus que généralement les adhérents de chacun de ces cultes ne forment pas une communauté fermée et nettement limitée vers le dehors, mais que l'on passe, pour ainsi dire, de l'un à l'autre, par d'insensibles gradations. Les divisions religieuses nettes du brahmanisme, ce n'est pas dans le culte, c'est dans la caste qu'il faut aller les chercher. Comme on le sait, la population indienne est divisée en castes strictement séparées les unes des autres, et ces barrières religieuses et civiles sont un des principaux obstacles à l'action de la civilisation européenne dans l'Hindoustan. Mais ces castes elles-mêmes se subdivisent à l'infini et la hiérarchie dans une province n'est pas la même que dans la province voisine. Sauf la caste sacerdotale des brahmanes, qui occupe partout le premier rang, on ne pourrait dresser un tableau des rangs qui fût également vrai dans toutes les provinces. Des raisons ethnologiques, politiques et professionnelles ont fait varier souvent la hiérarchie, et la division traditionnelle de nos manuels d'histoire en brahmanes, kchatryas, vaysias et soudras n'a pas plus de valeur universelle que les nombreuses classifications que nous donnent les récits des voyageurs. Le *bouddhisme*, chassé violemment de l'Inde dans les premiers siècles de notre ère, ne s'est conservé qu'à Ceylan et dans les montagnes du Nord. Le *mahométisme*, venu dans l'Inde de bonne heure, y a vu constamment grandir sa situation, jusqu'au moment où les Anglais ont mis fin à sa puissance politique et préparé ainsi sa décadence religieuse. Les musulmans forment aujourd'hui dans le pays une population fanatique et mécontente qui, plus d'une fois déjà, a été un danger sérieux pour l'empire anglo-indien. Le *parsisme*, ancienne religion persane, a, sur la côte nord-ouest, des adhérents peu nombreux, mais influents par leur fortune et la considération dont ils jouissent. Le *judaïsme* est représenté dans l'Inde par un certain nombre d'individus isolés. Le *christianisme*, enfin, grandit dans l'Inde lentement, mais sûrement, et commence, dans le sud principalement, à former une fraction assez considérable de la population. Les chrétiens hindous se rattachent à deux groupes distincts. Les uns, appelés chrétiens de saint Thomas, sont les descendants de prosélytes faits dans les premiers siècles de l'Eglise ; les autres sont d'anciens païens amenés au christianisme par les missions tant catholiques que protestantes. Les *chrétiens de saint Thomas* étaient assez nombreux lorsque les Portugais découvrirent la côte de Malabar. L'Eglise catholique chercha aussitôt à les gagner à sa cause, et la plupart d'entre eux furent unis au siège de Rome, en 1599. Mais un certain nombre restèrent indépendants, et forment encore aujourd'hui à l'extrémité méridionale des communautés particulières. Ils professent le nestorianisme, reconnaissent trois sacrements, la sainte cène, le baptême et l'ordre, et sont gouvernés par un patriarche ou *métran*. On évalue leur nombre à 100,000 environ. Pen-

dant quelque temps, ils ont entretenu de bons rapports avec les missions protestantes qui cherchaient à relever leur vie et leurs connaissances religieuses. Mais depuis quarante ans ces relations fraternelles se sont changées en hostilité et les missionnaires n'ont sur eux que fort peu d'action. Leur Eglise est depuis quelques années désolée par un schisme; deux patriarches rivaux s'anathématisent et ne sont d'accord que pour résister aux influences protestantes. Les *missions catholiques* ont été entreprises au milieu du seizième siècle par saint François Xavier. Les conversions furent excessivement nombreuses, ce que n'explique que trop la déplorable facilité avec laquelle on recevait les prosélytes, facilités qu'un des successeurs de François Xavier, Robert de Nobili, exagéra jusqu'au scandale. Cette facilité paraît durer encore; car, d'après le *Madras Catholic Directory*, les baptêmes de l'année 1878 se sont élevés dans l'Inde méridionale à 76,771, dont 49,711 païens adultes. Les *Annales de la Propagation de la foi* (1877) comptent dans l'Inde, comme dépendant de la propagande, 887,477 catholiques, sous la direction de 18 évêques et 914 prêtres. Voici la liste des diocèses. — A. Evêchés portugais (plusieurs de ces évêchés dits portugais sont aujourd'hui sur le territoire anglais): Goa (évêché 3 nov. 1534, archevêché 4 fév. 1667), Cochin (4 fév. 1557), Cranganore (4 août 1600), Meliapur (9 janv. 1606). — B. Vicariats apostoliques : Bombay (1660), Verapoly (17 déc. 1659), Madras (4 juillet 1832), Hyderabad (1850), Colombo (3 déc. 1834), Jaffna (1847), Madura (19 mai 1846), Vizigapatnam (3 avril 1850), Quilon (15 mars 1853), Mangalore (15 mars 1853), Pondichéry (8 juill. 1836), Mysore (1850), Coimbatur (1850), Calcutta (18 avr. 1834), Bengale occidental (1856), Bengale oriental (1856), Bengale central (1856), Patna (7 fév. 1845), Agra (1826). — Ces deux hiérarchies, portugaise et de la Propagande, sont dans une hostilité constante. La cour de Rome s'est rangée du côté de la Propagande, et il est rare qu'un évêque portugais réussisse longtemps à éviter les condamnations du saint-siège. — Les *missions protestantes* ont commercé dans l'Inde au commencement du siècle dernier. Les possessions danoises de la côte de Coromandel ont été les premières où se soient établis des missionnaires. Aujourd'hui le pays est presque entier soumis à l'action des groupes protestants les plus divers. Nous ne pouvons qu'énumérer le nom et le champ de travail des principales d'entre elles. — 1. La *Société pour la Propagation de l'Evangile* travaille au Bengale, à Patna, dans les provinces du Nord-Ouest, au Pundjab, dans le pays des Mahrattes, dans le Telinga, sur la côte de Coromandel et à Ceylan; 2. La *Société des Missions de l'Eglise anglicane* évangélise les mêmes contrées ; 3. La *Société des Missions de Londres* a le même champ de travail, à l'exception de Ceylan; 4. La *Société des Missions baptistes* est à l'œuvre au Bengale, dans les provinces du Nord-Ouest, au Pundjab, chez les Mahrattes et à Ceylan ; 5. La *Société des Missions wesleyennes*, au Bengale, dans le Nord-Ouest, dans la province de Madras et à Ceylan; 6. L'*Eglise établie d'Ecosse*, au Bengale, dans le Pundjab, le Telinga et la présidence de Madras; 7. L'*Eglise*

libre d'Ecosse, au Bengale, chez les Mahrattes, dans le Telinga et la présidence de Madras; 8. Les *Méthodistes calvinistes;* 9. Les *Presbytériens anglais*, et 10. Les *Baptistes américains de la libre volonté*, au Bengale; 11. La *Mission de Gossner*, au Bengale et dans le Nord-Ouest; 12. *Société des Missions des Baptistes généraux*, dans la province d'Orissa; 13. Le *Bureau des Presbytériens américains*; 14. Les *Presbytériens unis d'Ecosse* et 15. Les *Méthodistes épiscopaux d'Amérique*, dans les provinces du Nord-Ouest; 16. La *Société des Missions presbytériennes d'Amérique;* 17. Les *Presbytériens unis d'Amérique*, et 18. Les *Frères moraves*, dans le Pundjab; 19. La *Société des Missions de Bâle*, chez les Mahrattes et aux Kanara; 20. Le *Bureau américain des Missions étrangères*, chez les Mahrattes, dans tout le sud de la péninsule et à Ceylan; 21. L'*Eglise presbytérienne d'Irlande*, chez les Mahrattes; 22. Le *Synode général luthérien d'Amérique*, et 23. L'*Union missionnaire des Baptistes américains*, dans le Telinga; 24. La *Mission de Hermannsburg*, dans le Telinga et la province de Madras; 25. La *Société des Missions luthériennes de Leipzig;* 26. La *Société des Missions danoises*, et 27. L'*Eglise réformée hollandaise des Etats-Unis*, sur la côte de Coromandel et dans la présidence de Madras. — De toutes les Eglises protestantes représentées aux Indes, l'Eglise anglicane seule a une organisation complète. Elle forme les 3 diocèses de Calcutta, Madras et Bombay sur le continent et le diocèse de Colombo à Ceylan. L'évêque de Calcutta a sous son autorité 1 archidiacre, 40 « senior chaplains », 47 « junior chaplains », 43 missionnaires de la *Société pour la propagation de l'Evangile* (dont 20 indigènes), 76 missionnaires de la *Société des missions de l'Eglise anglicane* (dont 18 indigènes), 18 pasteurs entretenus par la *Société diocésaine de Calcutta pour l'encouragement des œuvres ecclésiastiques*, et 20 autres ecclésiastiques, en tout 215 pasteurs (dont 38 indigènes). Le « Bishop's College » de Calcutta est une véritable université placée sous la direction de l'évêque. Le diocèse de Madras comprend 1 archidiacre, 25 « senior chaplains », 14 « junior chaplains », 110 missionnaires de la *Société des Missions de l'Eglise anglicane* (dont 73 indigènes), 53 missionnaires de la *Société pour la propagation de l'Evangile* (dont 32 indigènes), 3 pasteurs de la *Société ecclésiastique coloniale et continentale* et 16 autres ecclésiastiques; en tout 222 pasteurs, dont 105 indigènes. Le diocèse de Bombay comprend 1 archidiacre, 18 « senior chaplains », 12 « junior chaplains », 19 missionnaires de la *Société des Missions de l'Eglise anglicane* (dont 4 indigènes), 7 missionnaires de la *Société pour la propagation de l'Evangile* (dont 1 indigène), 3 pasteurs de l'*Union ecclésiastique de Bombay*, et 1 aumônier des chemins de fer; en tout 61 pasteurs, dont 5 indigènes. Le diocèse de Colombo compte 1 archidiacre et 60 pasteurs et missionnaires, dont 29 indigènes. — Bibliographie : *Almanach de Gotha*, 1879; Martin, *The Statesman's Yearbock*, 1879; *The Clergy List*, 1878; Grundemann, *Mission's Atlas*, II, 1869; Burckhardt, Grundemann, *Kleine Mission's Bibliothek*, III,1, 1879; *Memorandum of the Census of British India of* 1871-1872, 1875; *Statement exhibiting the Moral and Material Progress and Condition of India*, etc.

1878; L. Jacolliot, *Lois, prêtres et castes dans l'Inde*, 1877; Sherring, *History of Protestant Missions in India*, 1875, etc. E. VAUCHER.

HINNOM. Voyez *Ennom*.

HIPPOLYTE (Saint), l'un des représentants les plus éminents de l'Eglise du troisième siècle. Il a pris part à toutes ses luttes extérieures et intérieures, aussi énergique à repousser les doctrines païennes, soit sous leur forme première, soit dans leur déguisement hérétique, qu'à défendre les droits de la liberté chrétienne contre la hiérarchie naissante et à maintenir le nerf de la discipline. Né dans la seconde moitié du second siècle, peut-être en Orient comme son maître Irénée (μαθητὴς Εἰρηναίου, Photius, *Codex*, 121), il a toute la culture philosophique du docteur d'Alexandrie, bien que sa carrière ecclésiastique se soit passée en Italie, spécialement à Rome et dans ses environs. Jusqu'à la découverte des *Philosophoumena* les renseignements sur lui étaient rares et sans précision. Eusèbe (*H. E.*, VI. 20-22) lui attribuait la charge épiscopale, sans indiquer la ville où il l'avait exercée, car c'est sans aucun motif qu'on a conclu du fait de ce que cet historien a mis son nom à côté de celui de Bérylle de Botsra qu'il avait été évêque en Arabie. Le *Portus Romanus* qui lui a été assigné comme siège par Prudence ne doit point être cherché dans la localité arabe de ce nom, l'Aden moderne, mais dans la ville d'Ostie située dans la proximité de cette Eglise de Rome sur laquelle Hippolyte, d'après les renseignements les plus certains, a exercé une grande influence (Prudence, *Hymne* XI, περὶ στεφανῶν). Il prononça l'une de ses homélies devant Origène (*præsente Origene*; saint Jérôme, *De vir. illust.*, 61). Si Prudence commet un anachronisme évident en le rangeant parmi les novatiens, il n'en est pas moins l'écho d'une tradition vraie en attribuant à Hippolyte une participation dans le sens rigoriste aux luttes intérieures de l'Eglise de Rome. Si le récit qu'il fait de son supplice à Ostie a une couleur légendaire qui rappelle la mort tragique du fils de Thésée, son homonyme, l'existence, bien constatée de son temps, de la chapelle souterraine où l'ancien évêque du Port de Rome aurait été enterré et vénéré comme confesseur, rend le fait de son martyre très probable sauf les détails. Sa statue, que l'on voit dans la bibliothèque du Vatican, a été retrouvée près d'Ostie. D'après le *Liber Pontificalis* Hippolyte aurait commencé par être ancien de l'Eglise de Rome et à ce titre aurait été exilé en Sardaigne : *Eo tempore* (231) *Pontianus episcopus et Yppolitus presbyter exules sunt deportati in Sardinia in insula.* C'est là tout ce que l'on connaissait de la vie d'Hippolyte avant la découverte des *Philosophoumena*. On savait pourtant déjà qu'il avait beaucoup écrit; on citait de lui des commentaires sur la plupart des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, un traité *Contre les Juifs* (dans l'appendice III des *Acta martyr.*, d'autres traités sur *l'Antechrist*, sur les *Dons de l'Esprit*, sur la *résurrection de la chair*, sur *l'Œuvre des six jours*. On citait encore un *Cycle pascal*, une *chronique*, un livre sur *la Substance* dirigé contre le dualisme de Platon. On voit que les hérésies de son temps l'avaient beaucoup occupé à l'exemple de son maître Irénée, comme le prouvent ses livres sur *l'Incarnation* contre

l'hérétique Véron, son homélie *Contre Noëtus* et son *Petit labyrinthe* contre Artemon (voir le recueil de ses œuvres publié par Fabricius *Sancti Hippolyti opera*, 2 vol. in-f°, Hambourg, 1716; voir aussi Galland, *Bibliotheca Patrum*, II). Pour les fragments du *Petit labyrinthe*, voir Eusèbe, *H. E.*, VI, 20-28; Routh, *Reliq. sacræ*, II, 126-163. Le vol. VII de la *Nova Bibliotheca Patrum* d'Angelo Mai contient un fragment d'un commentaire sur les Proverbes. — La découverte des *Philosophoumena* faite en 1844 dans le couvent du mont Athos, par Mynoidès Mina, chargé d'une mission d'exploration par M. Villemain, est venue enrichir cette liste d'ouvrages du plus important de tous, s'il est authentique, parce qu'il jette un grand jour non seulement sur Hippolyte lui-même, mais encore sur l'histoire des hérésies du temps et sur la crise traversée à cette même époque par l'Eglise de Rome dont on ne connaissait que le résultat sans les incidents. La question des *Philosophoumena* a soulevé les plus vives contestations. L'authenthicité a été défendue par Bunsen dans un ouvrage des plus remarquables quoique sans méthode (*Hippolytus und seine Zeit*, Leipzig, 1851; cf. Jacobi, *Deutsche Zeitschrift*, 21 juin 1851, et son article sur *Hippolyte*, *Encyclopédie* d'Herzog. Voir dans la même donnée le 3e vol. de mon *Histoire des trois premiers siècles de l'Eglise*, p. 487, et Woodsworth, *Saint Hippolytus and the church of Rom*, 1852). Dœllinger n'a point contesté à Hippolyte les *Philosophoumena* mais en a fait un évêque schismatique, à une époque où il ne se doutait pas qu'il serait plus tard lui-même traité de schismatique (*Hippolytus und Callistus*, Ratisbonne, 1853). L'abbé Cruice, depuis lors évêque de Marseille, a contesté absolument l'authenticité du livre (*Etudes sur les nouveaux documents historiques empruntés à l'ouvrage récemment découvert des Philosophoumena*, Paris, 1853). Il l'attribuait à Tertullien. M. Milner (premier éditeur des *Philosophoumena*, Oxford, 1851) les attribuait à Origène, tandis que Baur leur donnait Caius pour auteur (*Jahrbücher*, 1853, nos 1 et 3). L'édition avec commentaire de MM. Dunker et Schneidewin (Gœttingen, 1851) est définitive.— De tout ce vaste débat il résulte pour nous qu'Hippolyte a bien écrit les *Philosopohumena* pour les raisons suivantes : 1° L'impossibilité d'attribuer le livre à un autre écrivain. Origène est écarté péremptoirement par le fait que l'auteur se donne pour évêque (ἀρχιερατείας μετέχοντες. *Phil.*, I, 50, éd. Dunker et Schneidew.), ce que n'a jamais été le grand docteur d'Alexandrie. En outre son universalisme est nettement écarté par une affirmation catégorique de peines éternelles (*Phil.*, X, 34). On ne peut pas davantage attribuer les *Philosophoumena* à Caius, ancien de l'Eglise de Rome sous Zephirinus et Calliste. Le témoignage de Photius sur lequel s'appuie Baur (*Bib. Cod.* 48) est infirmé par lui-même, car Photius reconnaît n'être arrivé à aucune certitude à cet égard. Caius est d'ailleurs connu pour avoir été le plus ardent adversaire des montanistes (Eusèbe, *H. E.*, II, 21), tandis que l'auteur des *Philosophoumena* en parle avec une grande modération, se trouvant d'accord avec eux sur bien des points. Enfin il admet l'authenticité de l'Apocalypse (*Phil.*, VII, 36-91) que Caius rejetait comme entachée

d'idées montanistes (Eus., *H. E.*, III, 28). Le nom de Tertullien est écarté aussi bien par la preuve interne que par la preuve externe, laquelle ne fournit pas le moindre indice à l'appui d'une hypothèse aussi étrange. — 2° Une fois Origène et Caius écartés, Hippolyte s'impose. Ses ouvrages incontestés présentent de frappantes analogies avec les *Philosophoumena*. En effet, les *Philosophoumena* sont remarquables d'abord comme réfutation philosophique des hérésies dont les éléments païens sont mis en lumière avec une grande perspicacité. Or nous avons vu Hippolyte consacrer plusieurs écrits à discuter la métaphysique dualiste de la philosophie grecque qui était la base même du gnosticisme. Nous avons déjà rappelé qu'il s'était beaucoup occupé des hérésies de son temps. En second lieu les *Philosophoumena* montrent leur auteur engagé dans une lutte ardente contre les plus graves usurpations de l'épiscopat romain. Or nous savons par Prudence qu'Hippolyte a passé pour novatien. Ce novatianisme anticipé n'était pas autre chose que le parti rigoriste opposé à la hiérarchie dont l'auteur des *Philosophoumena* fut l'un des chefs reconnus. — 3° Un livre sur toutes les hérésies a été attribué à Hippolyte (πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις, Eusèbe, *H. E.*, VI, 12; Epiph., *Hæres.*, XI, 23). — 4° Le résumé donné par Photius (*Bibl.* 121) du livre d'Hippolyte sur les hérésies correspond au contenu des *Philosophoumena*. Seulement il dit que c'était un petit livre (βιβλιδάριον) ce qui ne cadre pas avec le texte étendu des *Philosophoumena*. Mais l'objection tombe devant cette déclaration de l'auteur des *Philosophoumena* « qu'il a déjà traité d'une manière plus concise ces diverses hérésies » (*Philosoph.*, I, 1). — 5° La statue d'Hippolyte qui remonte à une époque peu éloignée de sa mort porte la liste de ses ouvrages. Parmi eux, il en est un intitulé : Περὶ τοῦ παντός, *Sur l'univers*. Or, l'auteur des *Philosophoumena* s'attribue un livre sur le même sujet (*Phil.*, X, 32). Cette dernière preuve est décisive. — Une fois établi que les *Philosophoumena* sont bien d'Hippolyte, tout s'éclaire dans les renseignements incomplets qu'on possédait sur sa personne avant la découverte de cet ouvrage. On reconnaît le disciple d'Irénée dans cette ample réfutation de l'hérésie qui remplit les huit premiers livres de son grand ouvrage, devenu la source principale pour la connaissance du gnosticisme, car en nous donnant les textes mêmes de Basilidès et de Valentin, il a opéré toute une révolution dans l'étude de cet important sujet (voir l'art. *Gnosticisme*). Le livre IX, consacré aux luttes intérieures de l'Eglise de Rome (voir l'art. *Calliste*), nous prouve qu'Hippolyte, au point de vue ecclésiastique, s'est singulièrement affranchi des idées hiérarchiques de l'évêque de Lyon, car il est l'un des plus énergiques représentants de cette tendance à la fois austère et libérale qui fondait la liberté de l'Eglise sur sa sainteté et s'opposait aux envahissements progressifs de l'épiscopat monarchique en réclamant la pratique sérieuse du sacerdoce universel au sein d'une Eglise fermement disciplinée. La discussion dogmatique provoquée par le patripassianisme de Calliste n'empêcha pas la grande lutte qui divisa alors l'Eglise de Rome de se concentrer sur la question ecclésiastique. Quand bien

même nous concédons que Calliste, l'ancien esclave condamné pour vol, a été dépeint par son éminent adversaire avec l'emportement de la passion, sans nous refuser à faire la part des exagérations qui résultent d'une polémique si ardente, il n'en demeure pas moins que l'évêque ambitieux relâchait singulièrement le nerf de la discipline et qu'il s'arrogeait pontificalement le droit de remettre les péchés (*Philosoph.*, IX, 12-13). Hippolyte fut en définitive vaincu par Calliste; s'il faut en croire la tradition romaine, celui-ci aurait racheté par le martyre un passé très mélangé. Tertullien fait des allusions évidentes aux luttes intérieures de l'Eglise de Rome, qu'il visita à cette époque (*De prudentia*, 21), et ce fut probablement l'exagération de ses adhérents, l'étroitesse sectaire des montanistes, ces précurseurs immédiats des novatiens, qui compromirent la sainte cause défendue par Hippolyte (voir sur toute cette crise mon *Histoire des trois premiers siècles de l'Eglise*, t. VI, chap. VI). On se demande à quel titre l'évêque d'Ostie intervenait dans les luttes intérieures de l'Eglise de Rome. Bunsen a prétendu, sans le prouver, que les évêques des Eglises suburbaines siégeaient à titre d'anciens dans l'Eglise de la métropole. Il est possible qu'Hippolyte n'ait revêtu la charge épiscopale qu'après son séjour à Rome. Il reste pourtant à cet égard un point obscur. Des *Philosophoumena*, comme de ses autres écrits, se dégage une physionomie morale pleine de noblesse. Son esprit large, élevé, dépasse de beaucoup le niveau intellectuel de l'Eglise de Rome, et se montre aussi libéral par la conception dogmatique que par la conception ecclésiastique; son cœur ardent se passionne pour toutes les causes qu'il a embrassées. La belle statue du Vatican fait revivre sous nos yeux ce représentant éminent de l'Eglise du troisième siècle. — Si nous le considérons comme théologien, nous devons nous placer au point de vue d'un temps où, malgré les progrès de la tendance autoritaire, l'orthodoxie était loin d'être fixée comme formule. En apologétique, Hippolyte est tout à fait le disciple de la grande école d'Alexandrie. Pour lui, l'œil de la raison est l'esprit par lequel nous comprenons les choses spirituelles (*Adv. Judæos*; Fabric., Hipp., *Opera*, I, 217). Il redit après Clément que « le semblable se perçoit par le semblable. » Comme les Alexandrins, il reconnaît à la philosophie païenne une part de vérité, tout en réfutant ses principaux systèmes. La belle conclusion des *Philosophoumena*, qui contient un appel à tous les hommes de bonne volonté, est comme un écho du discours de saint Paul à l'aréopage d'Athènes. La théologie proprement dite d'Hippolyte a bien des lacunes. Sa notion de Dieu est très abstraite. Il le considère avant tout comme la raison éternelle (*Contra Noet.*, 10). Sur cette base purement métaphysique, il est difficile d'établir l'éternité du Verbe. Aussi n'y voit-il que la pensée créatrice émanée de Dieu même avant la création et en dehors de tout contact avec le monde, mais sans posséder l'éternité. « Le Dieu qui était seul, dit-il, a voulu créer le monde; il l'a pensé. Le Verbe a été cette première pensée » (Ὁ κόσμον ἐννοηθείς, *Contra Noet.*, 10; λογον πρῶτον ἐννοηθείς ἀπογεννὰ, *Phil.*, X, 33). Hippolyte relève avec force l'élément divin qui est dans l'homme; seulement, cet élé-

ment n'est pas pour lui inhérent à notre nature ; c'est un don de Dieu qui peut se développer jusqu'à la pleine divinisation de l'homme (*Phil.*, X, 32), but final de la rédemption (σέ θεόν ποιησάς, *Phil.*, X, 34). Cette rédemption a été rendue nécessaire par le péché ; elle n'a rien de magique, car Dieu n'agit jamais par violence (οὐ βίᾳ ἀλλ' ἐπ' ἐλευθεριαν). L'œuvre de salut, pour Hippolyte, est plutôt une révélation et une communication du divin qu'une rédemption proprement dite. A cet égard, il ne se distingue pas de ses maîtres d'Alexandrie. Il n'a pas maintenu la belle christologie d'Irénée, qui unit étroitement le divin à l'humain en Jésus-Christ. Hippolyte en reste à un dualisme très tranché entre les deux natures : il est en ceci tout à fait d'accord avec son idée que le divin n'est pas originel à la nature humaine en soi. Il va jusqu'à dire que le Verbe a pris le corps humain comme vêtement (ἔνδυμα ἔχων τὸ ἀνθρώπινον σῶμα, *Theophan.*, p. 262). Jésus nous sauve par sa sainteté sans que son sacrifice ait d'autre effet que d'en être la suprême manifestation (*De antechristo*, 4). Il est étrange de voir un esprit si élevé tomber comme Irénée dans un chiliasme presque grossier. Nous avons déjà rappelé combien sa notion de l'Eglise était spiritualiste et libérale. Elle ne se présente pas à ses yeux sous l'image si chère à Calliste, de l'arche de Noé, portant dans ses flancs les animaux impurs comme les purs ; elle est la famille de Dieu formée par la foi (*Phil.*, IX, 12). Jésus-Christ est la pierre spirituelle sur laquelle elle repose (πνεύματικα πέτρα ; Maï, *Nov. Bibl. Patr.*, 72). Cette Eglise, selon sa belle expression, enfante incessamment le Verbe avec douleur dans les cœurs (ὀυ παύεται γεννῶσα ἐκ καρδίας τόν λόγον, *De antechristo*, 25). La source sainte de la vérité est l'Ecriture (*De antechristo*, 21). Quant à son idée sur le sacrement, elle ressort de ces mots : « Celui qui descend avec foi dans le bain de la régénération renonce au mal et se donne à Jésus-Christ » (*Theophan.*, p. 204). — Pour les sources, nous renvoyons aux indications nombreuses données dans le cours de l'article. E. DE PRESSENSÉ.

HIRAM (Hiràm, Khirom, Khourâm ; Χειράμ, Ἕιραμος, Ἕιρωμος), roi de Tyr, successeur de son père, Abibal. Il était l'ami et l'allié de David et de Salomon auxquels il fournit, pour la construction d'un palais royal (2 Sam. V, 11 ; 1 Chron. IV, 1), du temple (1 Rois V, 12 ss. ; 2 Chron. II, 3 ; IX, 10) et d'une flotte, des ingénieurs, des ouvriers et des matériaux. D'après Josèphe (*Apion.*, I, 17), il aurait aussi avancé à Salomon des fonds considérables et entretenu avec lui une correspondance en énigmes, dans le but de subvenir à ses dépenses coûteuses et de le distraire. Il mourut (Josèphe, *Apion.*, I, 18), après un règne paisible de trente-trois ans, aimé et regretté de ses sujets dont il avait embelli la capitale par de nombreux monuments. D'après Tatien (*Orat. c. Græc.*, 171), qui invoque l'autorité d'historiens phéniciens, Salomon aurait épousé la fille d'Hiram. — Hiram est aussi le nom d'un architecte tyrien qui, selon une tradition obscure, dirigea la construction du temple et périt assassiné par ses ouvriers. Ce meurtre est devenu le sujet d'un mythe allégorique qui joue un grand rôle dans la franc-maçonnerie (voyez cet article).

HIRCAN. On connaît trois princes de ce nom : 1° Jean Hircan, fils de Simon Machabée, qui fut, du vivant de son père, gouverneur des frontières de la Judée du côté de la mer. Après la mort de Simon, il fut reconnu comme roi et comme grand prêtre. Il secoua le joug des Syriens et vainquit les Iduméens. — 2° Hircan, fils de Joseph et petit-fils du grand sacrificateur Onias II. Dans le deuxième livre des Machabées (III, 11. 12), il est appelé fils de Tobie. — 3° Hircan, fils aîné d'Alexandre Jannée et frère d'Aristobule, Asmonéen, qui succéda à son père dans le pontificat des Juifs, et, selon le droit d'aînesse, devait lui succéder à la couronne. Son frère Aristobule la lui disputa après la mort d'Alexandra ou Salomé, leur mère, qui avait gouverné pendant neuf ou dix ans, et la lui ravit les armes à la main. Plus tard, Antigone, son neveu, lui fit couper les oreilles. Enfin, s'étant laissé persuader par Alexandra, sa fille, mère de Mariamne, femme d'Hérode, de se retirer chez les Arabes, il écrivit au roi Malchus de lui envoyer des cavaliers pour l'escorter jusqu'à la frontière, afin de le dérober aux embûches d'Hérode. Mais celui-ci ayant eu connaissance de ce projet fit mourir Hircan, alors âgé de quatre-vingts ans.

HIRNHAYM ou Hirnheim (Jérôme), de l'ordre de Prémontré, né à Troppau en 1635, mort en 1659. Il fut le cinquante et unième abbé du monastère de Strachow ou Mont-Sion, dans la ville de Prague en 1669. Il était docteur en théologie, en droit civil et canonique, et très versé dans la médecine et les belles-lettres. On a de lui quelques ouvrages de piété estimés, entre autres des *Meditationes pro singulis anni diebus ex Sacra Scriptura excerpta*, mis à l'*Index* par un décret du 18 juin 1680, et un écrit singulier ; *De Typho generis humani, sive scientiarum humanarum inani ac ventoso tumore, difficultate, labilitate, falsitate, jactantia, præsumptione, incommodis et periculis, tractatus brevis*, Prague, 1676, in-4°, où l'auteur attaque la vanité de la science humaine et professe le scepticisme le plus complet. — Voyez *Observationes Hallenses*, VII, 206 ss. ; Hugo, *Annales de l'ordre des Prémontrés*, III, 931 ss.

HIRSAU (Hirschau ou Hirsauge), dans la Forêt-Noire, près de Calw, abbaye de bénédictins émule de Saint-Blaise, fondée, d'après la légende, par une pieuse femme, nommée Héligena, en 645, ne date, en réalité, que de 830 et doit sa fondation au comte Erlafried de Calw. L'église fut placée sous l'invocation de saint Aurélien, dont on déposa les reliques sous le maître-autel ; des moines de Fulde furent ses premiers habitants. L'illustre Raban Maur lui accorda sa haute protection et compta parmi ses meilleurs disciples l'abbé Liutbert et le moine Ruthard. Le couvent d'Hirsau contribua, plus encore que l'église, qui y avait été fondée en 750, à répandre le christianisme et l'étude des lettres dans les contrées environnantes. Son école, sa bibliothèque, l'érudition de ses moines, le zèle d'une succession d'abbés capables lui assurèrent un siècle et demi de prospérité. Vers l'an 1000 une peste affreuse et des dissensions intérieures portèrent un coup mortel à l'abbaye, qui resta déserte pendant près d'un demi siècle. En 1049, pendant un voyage en Allemagne, le pape Léon IX

décida le comte Adalbert II de Calw à relever l'abbaye. Deux circonstances lui assurèrent une prospérité nouvelle : les malheurs du temps amenèrent une telle réaction de piété, que les couvents ne purent plus suffire à recevoir leurs illustres néophytes, qui se soumettaient à l'ascétisme le plus austère et aux fonctions les plus humiliantes. De plus, dans ce grand onzième siècle, un souffle de réveil passa sur l'Eglise et assura en particulier à Hirsau, par la création des congrégations un nouvel essor à l'œuvre de saint Benoît de Nursie. De riches et nombreuses donations constituèrent à l'abbaye d'Hirsau des revenus considérables, dont le *Codex Hirsaugiense* renferme le détail. L'abbé Guillaume (voir *Guillaume d'Hirsauge*), fut la grande lumière du couvent d'Hirsau ; Gebhard et Bruno jetèrent à peu près à la même époque un vif éclat. A partir de la fin du douzième siècle la décadence est rapide. L'œuvre de réforme, promise au concile de Constance, ne s'accomplit qu'en 1457. Trithémius écrit à la fin du quinzième siècle son *Chronicon Hirsaugiense* (éd. de Mabillon, 1690) ; Blaise décore son église de vitraux représentant des scènes de l'Ancien Testament. La Réforme entraîna la ruine d'Hirsau après quelques retours de fortune et le vieux monastère devint un asile d'études évangéliques et pratiques. — Sources : Les *Histoires de l'Abbaye d'Hirsau* par Christmann, 1782, et Steck, 1844. A. Paumier.

HIRZEL (Henri), pasteur et théologien suisse, né à Zurich le 17 avril 1818, appartenait à une famille patricienne et avait pour père un conseiller d'État, pour aïeul maternel le philanthrope Escher de la Linth. La perte d'un œil à l'âge de onze ans, le mauvais état général de sa santé, la vie sévère qu'il menait à la campagne, le tournèrent de bonne heure vers la méditation des choses éternelles et l'engagèrent à se consacrer un peu contre le gré de ses parents, au service de l'Eglise. Il fit ses études théologiques d'abord dans sa ville natale où il se sentit tout particulièrement attiré par les leçons d'Alexandre Schweitzer et de Hitzig, puis à Tubingue où Baur, par la solidité et la hardiesse de son enseignement, exerçait une forte influence sur la jeunesse universitaire. Hirzel demeura jusqu'à la fin son fidèle disciple et travailla plus tard avec succès à la vulgarisation de ses théories sur Paul et le christianisme primitif. Le clergé zurichois, dont il allait devenir un des membres le plus éminents, l'accueillit dans son sein pendant l'automne de 1843. Hirzel remplit successivement les fonctions pastorales dans le riche bourg de Meilen (1844-1847) dans le hameau perdu et misérable de Sternenberg où il eut à travailler autant au relèvement matériel qu'à la régénération morale de ses paroissiens et rappela par sa pieuse activité Oberlin au Ban-de-la-Roche (1847-1851), dans le riant village de Höngg sur les bords de la Limmat (1851-1857), enfin à Zurich même dans la communauté de Saint-Pierre (1857-1871) où son ministère de quatorze années a laissé d'impérissables souvenirs. La mort l'enleva à cette carrière d'abnégation et de fatigue toute vouée à l'avancement des grands intérêts spirituels, le 19 avril 1871. Hirzel ne peut être regardé ni comme un profond

théologien, bien qu'il se soit toujours tenu au courant des recherches scientifiques et qu'il en ait discerné la valeur respective avec un mâle bon sens, ni comme un grand prédicateur malgré sa parole originale et substantielle, toute imprégnée d'un commerce intime avec saint Paul; mais il brille au premier rang parmi les hommes d'action, les pionniers du Royaume de Dieu au sein de la société actuelle. Le protestantisme progressif trouva en lui un chef chez lequel l'activité pratique et la connaissance du présent n'excluaient point une mysticité de bon aloi et qui alliait à un haut degré, avec l'indépendance intellectuelle, les capacités administratives. Après avoir groupé en un faisceau les forces de ses amis dans la Suisse orientale et pris une part prépondérante à la fondation du journal les *Zeit-Stimmen*, il étendit peu à peu le champ de sa mission, soit en Allemagne, où il salua avec une joie profonde la naissance du *Protestanten-Verein*, soit dans la Suisse romande où il provoqua l'éclosion des germes libéraux encore latents et où son discours aux conferences pastorales de Genève (10 août 1869), à la fois si religieux et si affranchi à l'égard du dogme, produisit sur ses amis et ses adversaires une égale impression. Un des chefs les plus éloquents du parti évangélique porta à cette occasion un toast aux pasteurs libéraux et répéta à plusieurs reprises à Hirzel : « Il me faut vous serrer la main; nous marchons par des voies différentes au même but et nous sommes unis sinon par la croyance, tout au moins par le cœur. » L'année suivante Hirzel présidait à Olten la première assemblée de l'Union Suisse pour le christianisme libéral. La netteté et la franchise de sa position dans les débats théologiques n'empêchèrent jamais le pasteur de Zurich de rendre pleine justice à ses adversaires et de rechercher en toute occasion ce qui unit, non ce qui divise. La Société pastorale suisse même dans ses jours les plus troublés compta peu de membres plus assidus, qui missent davantage l'élément humain au-dessus de toutes les divergences sectaires. Sa tolérance franchissait sans difficulté les barrières confessionnelles et rêvait la fondation d'une Eglise suisse où catholiques et réformés pussent vivre en frères. S'il créa pour les orphelins de son canton l' « Institut de Pestalozzi, » il ne cessa de veiller sur l'établissement analogue mais catholique du Sonnenberg avec une chrétienne sollicitude. On ne peut citer pendant les vingt-sept années de son pastorat aucune œuvre philanthropique à laquelle il n'ait accordé son fécond et joyeux concours; qu'il s'agît du rachat du Grütli pour le convertir en un sanctuaire national, ou de l'amélioration du sort des instituteurs, de l'incendie de Glaris ou des inondations du Rheinthal, des ravages du choléra à Zurich (1868) ou des souffrances amenées par la guerre franco-allemande, son nom brilla au premier rang parmi ceux des soldats de l'Evangile. Son ami et collègue Lang a défini sa riche personnalité avec un rare bonheur d'expression lorsqu'il l'a appelé « un Oberlin rationaliste, un Lavater nourri des travaux de l'école de Tubingue et de la *Vie de Jésus* du docteur Strauss. » — Sources : H. Lang, *Protestantische Kirchenzeitung*, 20, 27 mai 1871; *Reformblætter*, 17 juin 1871. E. Stroehlin.

HISKIA. Voyez *Ezéchias*.

HISTOIRE PRIMITIVE DE L'HUMANITÉ (d'après la Bible). Nous nous proposons : 1° d'exposer, 2° d'apprécier les renseignements que la Genèse (I-XI, 26) nous fournit sur les commencements de notre race.— I. Qu'est-ce que la tradition hébraïque nous rapporte sur les premiers hommes? On sait, par l'article *Genèse*, que le livre de ce nom n'est que la combinaison de deux documents, de date et d'origine différentes, lesquels ont été, par la suite, mêlés et juxtaposés, à savoir le document *jéhoviste* et le document *élohiste*. Nous rappelons aussi que le premier de ces deux documents doit être à son tour considéré comme la combinaison de morceaux de provenance diverse, fondus et réunis par un dernier rédacteur. Nous exposerons séparément ce que chacun des deux principaux documents, jéhoviste ou élohiste, nous apprend sur notre sujet, et, pour introduire plus de méthode, nous rangerons nos renseignements sous cinq chefs : *a*, origine et caractère de l'homme primitif; *b*, son histoire et ses mœurs; *c*, sa religion; *d*, chronologie de l'époque primitive; *e*, notions ethnographiques. — 1. ORIGINE ET CARACTÈRE DE L'HOMME PRIMITIF. *Document jéhoviste* (II, 4-III). Jahveh-Elohim, avant la création des végétaux et des animaux, « forme » l'homme mâle avec la poussière de la terre, et, pour faire de cette effigie inanimée un être vivant, « souffle dans ses narines le souffle de la vie. » Aussitôt il « plante » un jardin, vers l'Orient, où il fait germer toute espèce d'arbres, et y place l'homme avec l'ordre de le cultiver et de le garder, et de se nourrir des fruits du jardin. Il crée également, en les « formant de la terre » ainsi que l'homme, les espèces animales qui reçoivent chacune son nom du premier homme. Ces espèces n'ayant pu offrir à l'homme une compagne convenable, Jahveh-Elohim « bâtit » la première femme avec une côte enlevée à celui-ci pendant son sommeil. Le premier couple est nu, ne possédant pas encore le sentiment de la pudeur, et son créateur ne manifeste point l'intention de l'élever à cet égard au-dessus de l'animalité, puisqu'il lui interdit, sous les menaces les plus sévères, la jouissance de « l'arbre de la connaissance du bien et du mal, » par lequel il obtiendrait le discernement moral. Cependant le plus rusé des animaux, le serpent, apprend à la femme à ne pas s'effrayer d'une vaine menace, en lui révélant le profit qu'elle tirera de l'usage du fruit défendu. Le premier couple acquiert, en effet, le sentiment de la pudeur. Jahveh-Elohim découvre ce progrès, et inflige à l'homme, à la femme et au serpent, de sévères punitions. Toutefois, tant que l'homme reste dans le jardin d'Eden, il peut manger les fruits de l'arbre de la vie, et jouir ainsi du double avantage du sentiment moral, qui lui est commun avec la divinité (ou avec les dieux), et de la prolongation indéfinie de son existence. Pour parer à ce second inconvénient, il est expulsé du jardin, à la porte duquel des chérubins montent la garde. En deux mots, l'homme primitif, initié au sentiment moral (ou de la pudeur), grâce à l'intervention du serpent, et malgré la défense jalouse de la divinité, mais subissant ensuite les effets de l'envie céleste, voilà la trame de ce mythe étrange, connu

sous le nom impropre de « récit de la chute. » Ce serpent, objet actuel de l'inimitié de l'homme, lui a permis, par son intervention, de s'élever au-dessus de l'animalité, où son auteur voulait le maintenir. — *Document élohiste* (I, 26-31) : Elohim, par sa seule parole, crée l'homme, tant mâle que femelle, à son image et à sa ressemblance ; il lui donne empire sur la terre, et sur tous les êtres animés qui peuplent la terre, les eaux ou les airs, et lui assigne comme nourriture le fruit des arbres et des végétaux. La création du couple humain a lieu le sixième jour de la création, après que la terre a vu naître les végétaux et les animaux. Ce récit contredit le précédent sur plusieurs points graves : L'homme, créé par la parole divine, sans une participation matérielle de la divinité, à la fin de l'œuvre créatrice, simultanément mâle et femelle, etc. Enfin, tandis que le récit jéhoviste déclare que Dieu a puni sévèrement l'homme d'être devenu, grâce au serpent, « comme l'un des dieux, connaissant le bien et le mal, » Elohim, dans le récit correspondant, crée expressément l'homme « à son image, à sa ressemblance, » et le bénit solennellement. Cette contradiction semblera même trop forte pour n'être point intentionnelle. — 2. Histoire et mœurs de l'homme primitif. *Document jéhoviste*. Le premier couple, revêtu par Jahveh de tuniques de peau, met au monde deux enfants, Caïn et Abel ; le premier se livre à la culture, le second à l'élève des troupeaux. Caïn, jaloux de voir Jahveh plus sensible aux sacrifices de son frère qu'à ses propres offrandes, le tue, et s'enfuit dans la direction de l'Orient. Nous reviendrons sur la place et le sens de cet épisode, qui donne lieu à bien des remarques (IV, 1-16). — Immédiatement après, ce même Caïn, « errant et fugitif, » se trouve former la souche de la grande famille humaine. On saisit ici une autre plume : Caïn bâtit la première ville, a pour descendants Hénoc, Irad, Mehouiael, Methouchael et Lémec, aux enfants duquel est rattachée, d'une part l'origine de la vie nomade, de l'autre la naissance de la musique ; enfin, l'usage des instruments d'airain et de fer. On sait que Lémec est également le père de Noé, l'inventeur du vin (IV, 17-24 ; V, 28-29 ; IX, 20). — La notice sur la naissance de Seth (IV, 25-26), doit être mise sur le compte d'un rédacteur plus récent, qui a tâché de combiner les assertions contradictoires des documents aujourd'hui associés. — Les hommes s'étant multipliés, la beauté des femmes attire les anges (les fils d'Elohim), qui s'unissent à celles-ci. Jahveh, irrité, déclare que la vie humaine est bornée désormais à cent vingt ans. Faut-il en conclure, aux yeux de l'écrivain, que l'homme n'était pas encore mortel ? Jahveh « se repent » d'avoir créé l'homme, et jure la destruction de tous les êtres animés, sauf la famille de Noé (VI, 1-8). Noé reçoit l'ordre de recueillir dans l'arche un couple des animaux impurs, et sept couples des animaux purs. Le déluge est causé par d'abondantes pluies : épisodes du corbeau et de la colombe. La nature végétale a seule résisté à la catastrophe. Noé, sorti de l'arche, élève un autel, et reçoit de Jahveh la promesse que semblable cataclysme ne viendra plus désoler la terre (VII, VIII, *passim*). Noé avait

trois fils : Sem, Cham et Japhet, qui repeuplèrent la terre. Episode de l'ivresse de Noé et de la malédiction de Canaan (IX, 18-27 ; X). A une époque qui n'est pas déterminée, les hommes, qui parlaient un idiome unique, résolurent de bâtir une tour énorme, à l'abri de laquelle toute la grande famille humaine aurait pu vivre. Jahveh ruine ce projet en confondant les langues, ce qui a pour effet la dispersion des hommes sur toute la terre (XI, 1-9). — *Document élohiste.* Adam a pour premier-né Seth, dont les descendants, par ordre de primogéniture, sont : Enoch, Keinan, Mahalaléel, Yered, Hénoc, Méthouchalah, Lémec et Noé, total dix, y compris Adam. Il nous est dit exactement quel âge avait le père lors de la naissance du fils, ce qui permet d'établir une exacte chronologie (V, 1-28, 30-32). La terre s'étant corrompue (sans que la raison nous en soit donnée), Elohim prend la résolution de détruire la race humaine, à l'exception de Noé, seul juste. Les détails les plus précis sont donnés, tant sur les dimensions de l'arche que sur la durée des différentes phases du cataclysme (voyez l'art. *Genèse*). Noé, sorti de l'arche avec les animaux qu'il a recueillis, reçoit la bénédiction divine, avec la permission d'user de chair, tout en répandant le sang. L'arc-en-ciel sera le signe de l'alliance contractée avec Elohim, qui s'engage à épargner désormais la terre (VI, 9-22; VII et VIII, *passim*, IX, 1-17). Le document élohiste, négligeant tout autre événement, ne songe plus désormais qu'à nous énumérer les dix générations qui vont de Sem à Abram, avec la même précision que pour l'époque antédiluvienne (XI, 10-26).—3. Religion. *Document jéhoviste.* La première femme, en mettant au monde Caïn, s'écrie : J'ai enfanté un fils, grâce à (ou pour) Jahveh, ce qui reporterait aux origines de la race humaine la connaissance de Jahveh. Caïn et Abel offrent des sacrifices à Jahveh : l'un avec les fruits de la terre, l'autre avec des « premiers-nés » de ses troupeaux et de la graisse. Toutefois, le verset 26 du même chapitre IV, déclare que ce n'est qu'un peu plus tard qu'on commença à se servir du nom de Jahveh, et à invoquer la divinité avec cette désignation. Il n'est d'ailleurs point question de sacrifices régulièrement offerts par les hommes avant le déluge. Noé, épargné, bâtit un autel, et y offre des holocaustes, consistant en animaux purs (VIII, 20). Voilà les très rares notices que nous pouvons extraire de l'œuvre du jéhoviste ; le *document élohiste* ne nous apprend rien ou à peu près sur la religion de l'homme primitif; nous y lisons seulement qu'Hénoc et Noé « marchaient avec Elohim. » Même après le déluge, Noé n'offre aucun sacrifice à la divinité. — 4. Chronologie de l'époque primitive. *Document jéhoviste.* Aucune indication. — *Document élohiste.* L'homme est créé le sixième jour de l'œuvre de la création, autrement dit le vendredi de la première semaine de la première année du monde. Adam devient père à 130 ans, et ses descendants, jusqu'à Noé, le deviennent à leur tour à : 105, 90, 70, 65, 162, 65, 187, 182 et 500 ans (ch. V). Survient le déluge, dont le rapport avec l'âge de Noé est donné avec une extrême précision ; il dure un an, Noé étant âgé de 600 ans. Sem et ses descendants, à leur tour, jusqu'à Thérah, père d'Abraham, engendrent leurs descen-

dants respectivement à : 100, 35, 30, 34, 30, 32, 30, 29 et 70 ans (ch. XI). On sait que pour chacun de ces personnages l'âge de la durée après la naissance du premier-né est également donné pour les deux périodes antédiluvienne et postdiluvienne. En récapitulant ces données, on obtient, pour l'époque antérieure au déluge, une période de 1656 ans, et de celui-c à la naissance d'Abram 292 ans. — 5. Ethnographie. *Document jéhoviste.* Ce document, auquel nous rattachons le fameux ch. X, est extrêmement riche. Tout d'abord il nous apprend que l'humanité est sortie d'un couple unique. Cette assertion ne serait-elle point cependant contredite par l'hypothèse de contemporains de Caïn, sous la main desquels celui-ci craint de succomber (IV, 14)? La contradiction, car elle est réelle, perd toute son importance quand on considère le caractère mythique de cet épisode, qui provient sans doute d'une autre source. La forme primitive de l'histoire du premier meurtre ne devait pas attribuer ce crime à la seconde génération. La race humaine est entièrement détruite par le déluge, à l'exception de Noé. Celui-ci, par ses trois fils, repeuple la terre. Les fils de Japhet sont : Gomer, Magog, Madaï, Yavan, Thoubal, Mésech et Thiras; ceux de Cham : Couch, Mitsraïm, Phout et Canaan; ceux de Sem : Elam, Assur, Arpakchad, Loud et Aram. Chacun de ces individus est considéré à la fois comme étant le père d'un peuple, et ce peuple lui-même. Leur descendance se subdivise à son tour de façon à énumérer soixante-dix peuples divers (ch. X). — *Document élohiste.* La race humaine descend d'un couple unique. Détruite par le déluge, elle sera reformée par la souche de Noé; mais l'auteur s'occupe uniquement de nous dire les ancêtres du peuple israélite (XI, 10-26).

II. Valeur historique de la tradition hébraïque relative a l'humanité primitive. Nous avons vu que la Bible nous fournissait sur les commencements de la race humaine deux traditions au moins, qui s'accordent en plusieurs points pour se contredire sur d'autres. Selon que nous jugerions du caractère et de l'histoire des premiers hommes d'après le document jéhoviste ou le document élohiste, nous arriverions à des conclusions sensiblement différentes. Pour apprécier avec justice ces pages, si connues et si souvent étudiées, notre premier soin devra être de rechercher si elles offrent quelque analogie avec d'autres documents de l'antiquité. Et ici nous sommes servis merveilleusement par de récentes découvertes qui nous ont permis de retrouver en Chaldée la source des principaux éléments de la tradition hébraïque. Les récits de Bérose et d'autres historiens anciens viennent d'être confirmés, complétés et rectifiés tour à tour par une série de découvertes aux dernières desquelles est attaché le nom du regretté G. Smith (voyez *Histoire ancienne des peuples de l'Orient* de Maspero, chap. IV, et *The Chaldæan account of Genesis* de G. Smith). Les savants s'accordent de plus en plus à considérer la première partie de la Genèse comme étant en quelque mesure l'édition hébraïque de la vieille tradition babylonienne. La priorité ne semble point devoir être disputée à la seconde, beaucoup plus

riche et beaucoup plus touffue, et l'on admettra volontiers qu'elle ait été reprise et remaniée au point de vue d'une religion plus élevée et plus sévère. A quelle date cela s'est-il fait? C'est là un point sur lequel on n'est pas encore près de s'accorder. Nous maintenons pour notre part les dates indiquées à l'article *Genèse*, où nous plaçons au huitième siècle avant notre ère la rédaction du document jéhoviste, et au temps de l'exil la rédaction du document élohiste, sans préjudice de morceaux plus anciens. Ajoutons enfin que, si l'on a fait des rapprochements très solides avec la tradition babylonienne sur certains points, l'on s'est parfois contenté à d'autres égards d'indices insuffisants. Nous allons donc reprendre les divisions indiquées plus haut en tenant le plus grand compte des ressources que nous présente l'assyriologie — 1. *Origine et caractère de l'homme primitif*. L'anthropologie soulève, au moyen des ressources que lui fournissent la paléontologie et l'histoire naturelle, le problème de l'origine et de la condition de l'homme primitif. Les uns (transformistes) pensent que l'être humain n'est que le plus haut terme de l'échelle ascendante des êtres organisés et le résultat d'un développement graduel, réparti sur de longues périodes; d'autres (partisans de l'immutabilité des espèces), estiment que le premier couple humain représente le premier degré d'une série, indépendante de toutes les espèces animales, elles aussi irréductibles à l'unité. Tous s'accordent à considérer l'homme primitif comme ayant débuté sur la terre dans des conditions très misérables et ne s'étant élevé que peu à peu aux différentes connaissances qui ont fait l'homme civilisé. — Nous avons déjà dit (art. *Cosmogonie mosaïque*) qu'il ne convenait pas de faire intervenir dans des questions de géologie et d'histoire naturelle les textes hébraïques; nous ne saurions davantage attribuer de « valeur historique, » c'est-à-dire considérer comme une information positive, ce que nous avons rapporté plus haut d'après les débuts de la Genèse. Le peu que nous disait le document élohiste appartient à ce premier récit de la création, dont la parenté avec la tradition babylonienne est admise, bien que les textes invoqués par Smith soient encore fragmentaires. Il nous est, dans l'état actuel, impossible de dire (voyez *Smith*, chap. v) en quoi l'écrivain hébreu a modifié ou complété son devancier. Quant au document jéhoviste, ses informations contredisent gravement les assertions du récit parallèle. La question *d'origine* proprement dite de l'homme ne saurait tirer aucune lumière de l'un ni de l'autre. Toutefois, d'après le jéhoviste, l'homme créé sans le discernement moral, serait arrivé par une circonstance particulière au sentiment de la pudeur et, en même temps, sa condition serait devenue plus difficile. Nous ne saurions voir ici le souvenir d'une époque primitive d'innocence ou de bonheur comme on le dit très inexactement, à laquelle aurait succédé une époque de souffrances; mais un mythe, offrant quelques analogies avec d'autres traditions asiatiques (Perse, Inde, etc.), et qui flotte encore entre le fétichisme (le serpent parlant) et le polythéisme (la jalousie *du* ou *des* dieux). M. Smith a cru y retrouver un pendant dans les fragments assyriens

récemment découverts (éd. allemande, p. 82 ss.), mais son éditeur, M. Friedrich Delitzsch, reconnaît lui-même que ce rapprochement est erroné (ibid., p. 301-306). Il se rejette alors sur un cylindre babylonien qui représenterait la scène de la tentation et qui est reproduit dans l'ouvrage de Smith (éd. allemande, p. 87). Ce second rapprochement est purement hypothétique et ne soutient pas l'examen. Dans l'état actuel des sciences assyriologiques, rien ne nous autorise à rattacher le récit du jardin d'Eden et de la chute du premier couple (Gen. II, 4-III) à une tradition babylonienne; c'est plutôt le contraire. — 2. *Histoire et mœurs de l'homme primitif.* L'épisode du premier meurtre a soulevé bien des réflexions. On y a vu l'énoncé d'une rivalité funeste entre le cultivateur sédentaire et le nomade qui paît ses troupeaux. C'est ce dernier que favorise Jahveh, qui semble ainsi montrer sa préférence pour les offrandes sanglantes sur les fruits et les grains; car on ne voit nulle autre raison de sa partialité en faveur d'Abel. S'agit-il du fait spécial de l'oppression d'une tribu de nomades par des cultivateurs (meurtre d'Abel)? Il est bien difficile de se rendre un compte exact de cette page dont la rédaction a pu subir bien des modifications avant de recevoir sa forme actuelle. En tout cas il est impossible d'y voir un fait historique. — L'histoire de la descendance de Caïn et de l'invention des arts est curieuse: c'est une tradition intéressante et digne d'attention. Il est toutefois remarquable que ces découvertes viennent se placer avant le déluge, destiné à les anéantir. On peut en conclure qu'elles sont ici hors de situation, et qu'elles ont pu appartenir primitivement à un contexte qui ignorait ce cataclysme. — Les paroles rythmées mises dans la bouche de Lémec ont un caractère d'originalité sauvage qui tranche sur un contexte altéré par des mains plus modernes (IV, 23-24). — Nous n'irons pas chercher avec le jéhoviste la cause du déluge dans le commerce des anges avec les femmes, et pas même dans la corruption générale, explication théologique de la grande catastrophe, qui a pu être déjà empruntée à la tradition babylonienne (VI, 1-8). Le récit du déluge est un de ceux qui se retrouvent avec certitude dans les traditions des vallées du Tigre et de l'Euphrate. L'édition babylonienne est très riche : on se rappelle que la Bible nous en offre une double récension, si l'on peut s'exprimer ainsi. Quant à la réalité du phénomène, elle ne semble point devoir être mise en doute. Les populations mésopotamiennes conservaient le souvenir d'une inondation terrible qui avait dépeuplé certaines contrées. — A l'ancêtre commun de la race humaine, un moment réduite à huit personnes (VII, 7) l'écrivain jéhoviste rattache d'antiques paroles, insuffisamment motivées par un manque de respect filial (IX, 18-28). La première de ces paroles exprime la haine du Cananéen et l'espérance de son asservissement définitif. Les autres exaltent Sem (c'est-à-dire l'ancêtre des Israélites) et se montrent pleines de bienveillance pour Japhet (peuples du Nord et de l'Ouest). — La notice sur Nemrod (X, 8-10) semblera encore empruntée au riche trésor de la tradition chaldéenne. — L'histoire de la tour de Babel a, sans aucun doute, la

même origine : on l'a retrouvée dans les inscriptions assyriennes, avec cette différence que les hommes se proposent là d'escalader la demeure divine, ce qui explique la résolution de Jahveh d'anéantir leur œuvre. — 3. *Religion*. Les brèves notices que nous avons relevées à cet endroit sont de nul secours pour donner une idée des idées religieuses de l'humanité primitive. Le jéhoviste transporte dans les premiers temps de l'humanité l'emploi du nom de Jahveh, l'usage des sacrifices, la distinction entre animaux purs et impurs. L'élohiste, préoccupé de l'unité du sanctuaire, ne mentionne pas de sacrifices ; il mentionne seulement l'usage de la viande, en y joignant une prescription rituelle. Ce n'est donc point dans les premiers chapitres de la Genèse qu'il faut chercher des renseignements sur une question qui doit se trancher par les méthodes ordinaires de l'histoire : ils ne nous offrent rien à l'appui ou à l'encontre soit d'une « révélation primitive, » ou, pour nous servir des termes du jour, d'un monothéisme originel, qui aurait dégénéré en manifestations polythéistes, fétichiques ; soit de la théorie, plus généralement reçue, qui veut que l'humanité, pour les idées religieuses comme pour le reste, ait passé du moins au plus, ait commencé par des notions grossières et rudimentaires pour arriver, par un lent progrès, d'abord à la notion polythéiste, puis à l'idée d'un Dieu suprême. Pour mieux dire, les partisans de la première hypothèse n'ont aucun motif d'invoquer en sa faveur la tradition hébraïque. — 4. *Chronologie*. La chronologie de la Genèse a soulevé d'interminables débats. On a fait des efforts désespérés pour faire cadrer avec les chiffres bibliques les événements de l'histoire ancienne (principalement la Chine, l'histoire de l'ancienne Egypte, voire les découvertes géologiques). On a tour à tour préféré la chronologie du texte hébreu à celle du Samaritain et des Septante, ou préféré la dernière, qui donnait un peu plus d'espace. On a accusé chacun de ces textes d'avoir altéré les chiffres authentiques, tout en conservant une foi imperturbable dans la véracité des calculs bibliques. Sur la question de préférence entre ces trois textes, l'autorité, ou plutôt l'antériorité du texte hébreu, semble difficilement contestable : c'est donc à lui seul qu'il convient de s'en prendre ; on voit clairement quels motifs d'arrangement, d'harmonistique, ont poussé les LXX à modifier les chiffres authentiques, avec la même liberté qu'ils altéraient parfois et gravement le sens du texte. Quant au fond du débat, on se serait épargné une longue logomachie, si l'on avait commencé par se rendre compte de la nature des textes et du caractère factice et artificiel de la chronologie biblique. A supposer que l'on veuille attribuer une existence positive aux descendants d'Adam (patriarches antédiluviens), et ici il faudrait choisir entre la lignée des séthites et celle des caïnites, on ne saurait prêter créance aux chiffres trop précis et trop invraisemblables du document élohiste (chap. V et XI) ; c'est en effet l'élohiste qui seul nous renseigne sur les dates. Or, placât-on cet écrivain aux premiers temps de la royauté (avec Bleck, Nœldeke, etc.) ou au temps de l'exil (point de vue que nous adoptons après Graf, Kuenen, Reuss, Kayser, etc.), il est clair qu'il joue avec les chiffres d'autant plus librement

qu'il ne trouvera personne pour le contredire sur des événements qu'il place à quelques milliers d'années avant lui. La critique toutefois a fait plus; M. Nœldeke a remarqué que l'écrivain élohiste faisait courir 2666 années entre la création du monde et la sortie d'Egypte; il y voit les deux tiers d'un cycle artificiel de 4000 ans (*Untersuchungen zur Kritik d. A. T.*, p. 110 ss.). M. Oppert, enfin, a dénoncé dans la tradition babylonienne la source où l'auteur a puisé. Dans un très curieux opuscule écrit, dit-il, « pour rassurer, sur la véritable valeur des données de la Genèse, » il fait une série de considérations remarquables. Nous avons cité ses résultats pour la création (voyez *Cosmogonie mosaïque*). Les Chaldéens comptent, ainsi que l'élohiste, dix personnages avant le déluge et leur assignent une durée totale de 432,000 ans; la Bible offre 1656 ans. Le calcul montre que cinq ans chaldéens équivalent ici à une semaine biblique, et que les 86,400 semaines qui forment les 1656 années bibliques correspondent aux 86,400 lustres de la tradition babylonienne. Il a même établi la correspondance sur des points de détail. Dans les temps post-diluviens une année biblique équivaut à un *sosse* d'années babyloniennes, soit à 60 ans (*La chronologie de la Genèse*, Paris, 1878). Une pareille découverte, en mettant au jour le caractère doublement non-historique de la chronologie biblique, confirme le point de vue ci-dessus énoncé, d'après lequel la lumière sur l'antique tradition hébraïque doit être principalement cherchée en Chaldée. Au point actuel où sont les études assyriologiques, il est désormais interdit de traiter les chiffres de Genèse I-XI, comme des documents positifs. Avec cette constatation tomberont de fâcheuses complications qui entravent l'œuvre de l'historien, et des questions oiseuses sur le plus ou moins de durée de la vie humaine ou même de l'année avant le déluge, etc. Le critique, attentif au progrès de l'histoire, sait désormais que, de même que les jours de la création sont des jours de 24 heures, les années du chronologiste hébreu sont des années de 365 jours; mais, en même temps, que ces chiffres ne représentent que les ingénieux essais d'un esprit soucieux de l'ordre de sa narration. A cet égard, rien ne pourra dépasser la précision des chiffres du déluge, où le système se touche au doigt. — 5. *Ethnographie.* La race humaine, descendant d'un couple unique, puis anéantie par le déluge, est reconstituée par les trois fils de Noé auxquels le chap. X rattache les nations connues par des liens plus ou moins immédiats. L'ethnographie a cherché maintes fois à justifier cette distribution : jadis elle croyait y être parvenue, en faisant de Sem le père des Asiatiques, de Cham le père des Africains, de Japhet le père des Européens. Cela n'était encore qu'une folle entreprise, car où ranger les nègres, les races jaunes, rouges, etc., sans contredire expressément les assertions de l'écrivain? On a donc voulu voir dans les trois fils de Noé les trois rameaux de la race caucasique (?), rameau sémitique (Arabes, Araméens, Hébreux, etc.), rameau indo-européen (Japhet), rameau méridional (?) ou chamitique. Puis on a confondu la filiation des langues et celle des peuples, et le mot de langues sémitiques est très improprement resté dans l'usage. Actuellement des idées

plus saines prévalent et, sur les lignes principales, l'accord est fait. — L'existence de la lignée noachique (Adam-déluge) est considérée tout d'abord comme entièrement mythique, et aussi étrangère à l'histoire que la prétention de l'anéantissement intégral de l'humanité par le déluge. Sem, Cham et Japhet ne nous apparaissent point davantage comme des personnages réels, mais comme des désignations générales, globales, sous lesquelles peuvent se ranger un certain nombre de peuples, présentant des affinités sérieuses. Cham père de Canaan n'aura pas pour nous d'autre réalité que Dardanus, père d'Æolus et d'Achæus. C'est le nom collectif d'une nation, personnifiée de façon à faciliter le dressement d'un arbre généalogique. Bref le chap. X de la Genèse nous offre un essai extrêmement remarquable de grouper les nations connues des Hébreux, vers le huitième siècle peut-être avant notre ère, sous des chefs communs, que la tradition devait sans doute fournir. Ce dernier trait est d'autant plus probable que les noms de Sem, Cham et Japhet n'ont trouvé jusqu'à présent aucune explication pleinement satisfaisante. C'étaient, il semble, des désignations un peu vagues, à moitié géographiques, à moitié ethnographiques, dont le sens avait dû se perdre à mesure qu'on y voyait de vrais fils de Noé, ayant eu chacun sa destinée personnelle. A Japhet l'auteur du chap. X rattache Gomer (les Cimmériens?), Magog (les Scythes?), Madaï (les Mèdes), Yavan (Ioniens, Grecs), Thoubal (Asie Mineure, N. E), Mésech (idem) et Thiras (Trace ?). Sous ce vocable, l'ethnographe comprend donc des peuples situés au Nord et à l'Ouest. Les fils de Cham sont Kouch (Ethiopie), Mitsraïm (Egypte), Phout (Arabie Méridionale), Canaan (Palestine). Rappelons que la position des Cananéens parmi les descendants de Cham a donné lieu à de vifs débats. L'auteur rattache les Philistins à l'Egypte et les tribus phéniciennes à Canaan. — Sem est le père d'Elam, d'Assur (Assyrie), d'Arpakchad (Haute Mésopotamie), de Loud (Lydie?), et d'Aram (Syrie). L'auteur y rattache des tribus arabes. L'on voit donc que Cham désigne les peuples de l'extrême Sud et du Sud-Ouest, Sem embrassant toute la région centrale, Syrie, bassins du Tigre et de l'Euphrate et une grande partie de l'Arabie. — Est-il besoin de dire que la linguistique n'a point à se renseigner auprès de la tradition hébraïque. La légende de la tour de Babel n'est pas un fait historique, et la science du langage n'en est plus à rechercher quelle était la langue primitive et unique parlée dans le jardin d'Eden et conservée jusqu'aux plaines de Sinéar, ce qui, par parenthèse, ne serait guère d'accord avec la division tentée des langues en sémitiques, japhétiques et chamitiques. Le temps est venu de prendre les choses pour ce qu'elles sont et ce qu'elles valent, de cesser de discréditer les études bibliques aux yeux des savants laïques en en faisant l'asile et le fort de toutes les imaginations bizarres, et de témoigner enfin au début de la Genèse le respect que méritent ces pages précieuses en leur appliquant les règles de la recherche historique, en fixant avec toute la précision possible leur provenance, leur date, leur sens et leur portée.

MAURICE VERNES.

HISTOIRE DE L'ÉGLISE. — I. *Définition et principes.* L'histoire de l'Eglise occupe une place considérable dans l'ensemble des sciences théologiques. C'est la branche la plus importante de la théologie historique, et elle forme la transition naturelle entre la théologie exégétique d'une part et la théologie systématique et pratique de l'autre. Elle raconte d'une manière scientifique la fondation de l'Eglise chrétienne, ses développements et ses vicissitudes à travers les siècles. L'Eglise chrétienne, en effet, n'est pas seulement l'assemblée idéale des saints, elle est une société visible, qui, comme toutes les sociétés, a son histoire. Il va de soi que l'idée que l'on se fait de l'histoire de l'Eglise dépend de celle qu'on se fait de l'Eglise elle-même. Il est donc nécessaire de rappeler, en peu de mots, ce qu'est l'Eglise, je veux dire l'Eglise visible, la seule qui ait une histoire ici-bas. L'Eglise est à la fois une institution divine et une association humaine. — Et d'abord, disons-nous, elle est une institution divine, une école de salut fondée par Dieu dans le monde pour amener tous les hommes à la vie éternelle ; elle continue l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ et travaille à faire naître la vie nouvelle dans les âmes ou à la développer chez ceux qui ont déjà commencé à en vivre. Ses principaux moyens d'action sont la prédication de l'Evangile et les sacrements. Jésus-Christ est le fondateur de cette école de salut qui s'appelle l'Eglise, puisqu'il a institué le ministère de la parole et les sacrements. Il a été lui-même cette Eglise pendant les jours de son ministère terrestre, car il a été le premier prédicateur de l'Evangile : il s'est rendu à lui-même le témoignage que l'Eglise doit lui rendre jusqu'à la fin des siècles. Il a dit aux hommes : « Venez à moi pour avoir la vie. Je suis le chemin, la vérité et la vie ; nul ne vient au Père que par moi. » A la veille de sa mort, lorsqu'il mangeait pour la dernière fois la Pâque avec ses disciples, il a institué la sainte cène. Et au moment de quitter ses disciples pour remonter vers son Père, il leur a laissé comme un adieu cet ordre suprême : « Allez, instruisez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. » Il y a donc eu un ministère de la parole, une prédication du salut avant qu'il y eût des croyants formant au sein de l'humanité une société particulière. On peut dire qu'à ce point de vue l'Eglise précède les chrétiens, qu'elle est, selon l'expression de Calvin, « la mère des croyants, » qui, après les avoir « enfantés, » les nourrit de son lait et les élève pour le royaume des cieux. C'est là la part de vérité que renferme l'opinion catholique. L'adage célèbre : « Hors de l'Eglise pas de salut, » est vrai, en ce sens que l'Eglise est l'instrument naturel et ordinaire dont Dieu se sert pour amener les hommes à la connaissance de la vérité qui sauve. Pour être sauvé, il faut invoquer le nom du Sauveur ; mais comment invoquer ce nom sans le connaître ? et comment le connaître, si ce nom n'est pas annoncé et prêché ? Or c'est dans l'Eglise et par l'Eglise que le nom de Jésus est annoncé ; c'est elle qui envoie ceux qui le prêchent, c'est dans son sein que se déploient les énergies spirituelles qui procèdent de Jésus-Christ et que se réalise la vie nouvelle dont il est

l'auteur; c'est là enfin que se trouvent réunis tous les moyens de grâce institués par le Seigneur pour servir d'appui et d'aliment à notre foi. C'est donc par l'intermédiaire de l'Eglise, ainsi que l'a fait remarquer avec raison Schleiermacher, que nous entrons en contact avec Jésus-Christ. Mais ce rôle de l'Eglise est un rôle tout historique; il n'y a rien là qui ressemble au pouvoir mystique et divin que s'arroge l'Eglise catholique. Et ce rôle historique lui-même n'est pas nécessaire d'une manière absolue : il a plu à Dieu de se servir de l'Eglise pour amener les hommes à la connaissance du salut. Mais Dieu peut se passer, quand il lui plaît, de l'intermédiaire de l'Eglise, et se faire connaître directement à qui il veut. Il n'est pas l'esclave des lois qu'il a faites; il peut s'en affranchir quand il le juge bon et se passer des moyens qu'il lui a plu d'établir. — En même temps qu'elle est une école de salut, l'Eglise est aussi une société de croyants, la société des chrétiens, de ceux qui vivent de la vie chrétienne, ou qui du moins font profession d'en vivre et se réclament du nom de Jésus-Christ. C'est à des hommes qui avaient cru en lui que Jésus a confié la mission de prêcher son Evangile. Ce sont les hommes qui ont cru à la parole de ces premiers prédicateurs du salut qui ont continué leur œuvre après eux. Et ces hommes se sont réunis pour s'édifier ensemble, pour se soutenir mutuellement dans le bon combat de la foi et travailler en commun à répandre l'Evangile dans le monde. Ils ont ainsi formé une société particulière ayant un caractère et un but nettement déterminés. Cette société a commencé à exister dès que l'Evangile a été prêché. Les quelques disciples réunis autour du Sauveur et qui le suivaient partout quand il parcourait la Galilée et la Judée, formaient déjà une sorte de société qui pouvait s'appeler une Eglise. Cette société s'est affermie et agrandie après le départ du Maître, à mesure que la prédication des apôtres a gagné de nouveaux disciples à Jésus-Christ. C'est ainsi que l'Eglise, école de salut, et l'Eglise, société de croyants, nous apparaissent dans l'histoire comme contemporaines. La première a donné aussitôt naissance à la seconde, et, depuis lors, ces deux éléments constitutifs de l'Eglise demeurent inséparables : point de croyants sans prédication de la foi, point de chrétiens sans Eglise; mais aussi point de prédication de la foi sans croyants, point d'Eglise sans chrétiens. S'il est vrai de dire que c'est l'Eglise qui fait les chrétiens, il n'est pas moins vrai de dire que ce sont les chrétiens qui font l'Eglise. Il y a donc dans l'Eglise deux éléments distincts, quoique inséparables, et également nécessaires l'un et l'autre : un élément divin et un élément humain. Comme institution divine, l'Eglise a reçu de son fondateur certains caractères sans lesquels elle ne pourrait remplir sa mission, et qu'elle doit conserver toujours, sous peine de ne plus mériter le nom d'Eglise. — Comme association humaine, elle se donne à elle-même son organisation, son culte, sa discipline, toutes choses qui varient nécessairement selon les temps et les lieux. Cette association repose, comme toute autre société, sur un contrat délibéré ou tout au moins consenti par ses membres et

qui peut être résilié ou modifié par la volonté des contractants. Mais ce contrat doit respecter les conditions essentielles et fondamentales sans lesquelles l'Eglise ne pourrait accomplir la mission qui lui a été assignée par son divin fondateur. Il peut y avoir, et il y a, en effet, plusieurs sociétés de chrétiens, séparées par des différences d'organisation et de discipline : aucune ne peut prétendre au monopole de la vérité qui sauve, et se dire la véritable Eglise, à l'exclusion de toutes les autres ; mais chacune n'est véritablement une Eglise que si elle conserve les caractères qui font de l'Eglise une école de salut, je veux dire la prédication fidèle de l'Evangile et l'administration des sacrements institués par le Seigneur. C'est là l'élément fixe et invariable qui doit se retrouver dans toute Eglise digne de ce nom. Tout le reste, sans être indifférent, est secondaire et peut varier sans péril. Ainsi une Eglise peut à son choix, et selon les circonstances, être épiscopale ou presbytérienne, congrégationaliste ou synodale, concordataire ou indépendante, baptiste ou pédobaptiste; mais elle ne peut pas, à son choix et selon les circonstances, prêcher ou ne pas prêcher l'Evangile, baptiser ou ne pas baptiser, célébrer ou ne pas célébrer la sainte cène. Partout et toujours elle doit rendre à Jésus-Christ un fidèle témoignage et prêcher le pur Evangile, l'Evangile du Fils de Dieu crucifié et ressuscité, le seul qui soit puissant pour convertir et sanctifier les âmes. Partout et toujours elle doit distribuer les sacrements que le Seigneur a choisis comme moyens de grâce. On peut appliquer à l'Eglise la distinction que l'on fait dans le dogme entre le fait ou la vérité révélée, qui en est le fond religieux, le contenu immuable et divin, et la formule scientifique qui est l'expression imparfaite et variable de ce fait ou de cette vérité. Il y a de même dans l'Eglise, à côté des caractères fondamentaux et invariables qu'elle a reçus de Dieu et qui en font une école de salut, des formes variables d'organisation, de culte et de discipline qu'elle tient des hommes et qu'ils peuvent modifier à leur gré, selon les circonstances. — Nous retrouvons dans le ministère ecclésiastique le double caractère que nous offre l'Eglise elle-même. Les ministres de l'Eglise sont à la fois les délégués, les élus des fidèles et les ambassadeurs de Jésus-Christ. Du reste, ministres ou simples fidèles, les hommes dont se compose l'association qui s'appelle l'Eglise, sont des hommes comme les autres, sujets comme les autres à l'erreur et au péché. Tous n'ont pas été pénétrés au même degré par l'influence sanctifiante de l'Evangile ; quelques-uns même sont complètement étrangers à la vie de la foi, car, ici-bas, selon la parole prophétique du Maître, l'ivraie est toujours mêlée au bon grain. Aucune Eglise ne possède le privilège de l'infaillibilité ou de la sainteté parfaite. Il peut y avoir des Eglises infidèles qui laissent s'éteindre au milieu d'elles le flambeau de la Parole de Dieu, et qui, par là, se condamnent à périr. Mais Dieu ne se laisse jamais sans témoignage au milieu des hommes, et il ne permet pas que la défection devienne générale. S'il y a pour l'Eglise des époques de déchéance et d'obscurcissement, il y a aussi des heures de relèvement et de résurrection spirituelle. La

volonté de Dieu est que tous les hommes soient sauvés : il faut donc que tous arrivent à la connaissance de l'Evangile. Aussi l'Eglise est-elle appelée à embrasser un jour l'humanité tout entière. Elle est le grain de sénevé auquel Jésus compare le royaume des cieux : quoi qu'il soit la plus petite de toutes les semences, il n'en devient pas moins un grand arbre qui étend au loin son ombre, et les oiseaux du ciel viennent faire leurs nids dans ses branches. L'Evangile est appelé à pénétrer de son influence la vie humaine dans ses manifestations les plus diverses. C'est le levain qui fait lever la pâte et la transforme tout entière en sa propre substance. Mais le monde, qui est plongé dans le mal, oppose à l'Evangile une vive résistance. Aussi est-ce à travers bien des contradictions et bien des luttes, luttes contre les ennemis du dehors et contre la corruption du dedans, que l'Eglise peut grandir et se développer ici-bas. C'est l'histoire de ce développement laborieux, de ces victoires disputées, de ces progrès mêlés de défaillances et de chutes que raconte l'historien de l'Eglise.

II. *Méthode.* Il ne peut le faire d'une manière scientifique qu'à la condition de ne jamais perdre de vue les vrais caractères de l'objet de son étude, les deux éléments constitutifs de l'Eglise, que nous avons signalés plus haut. Méconnaître l'élément divin c'est s'exposer à défigurer les faits et compromettre les résultats de l'histoire. C'est ce qui ne saurait manquer d'arriver à l'historien catholique qui voit dans l'Eglise une institution toute divine dont l'organisation, jusque dans ses moindres détails, est l'œuvre même de Dieu, et qui possède le privilège de l'infaillibilité en vertu d'une inspiration continuelle du Saint-Esprit. Il sera contraint de tout approuver, et d'affirmer dans les institutions comme dans les doctrines, une immutabilité ou un progrès ininterrompu qui sont également démentis par les faits. Le point de vue de certains écrivains protestants n'est pas moins contraire à la véritable intelligence de l'histoire. L'Eglise apostolique étant pour eux le modèle achevé, le type absolu de l'Eglise, tout développement ultérieur des institutions ecclésiastiques leur paraît illégitime, faux et dangereux. Ils sont conduits par là à condamner en bloc tout ce développement et à ne voir dans l'histoire de l'Eglise, depuis les apôtres, qu'une longue décadence que la réformation du seizième siècle vient seule arrêter en ramenant l'Eglise au type apostolique et primitif. Le point de vue rationaliste n'est pas plus scientifique. Tantôt on veut tout expliquer par des causes extérieures et accidentelles (influences de race et de climat, intrigues de partis, ambitions et rivalités personnelles) et l'on méconnaît les grands côtés de l'histoire que l'on réduit aux proportions d'un vulgaire roman. Tantôt on prétend retrouver dans le développement de l'Eglise les lois d'une logique inflexible et l'évolution dialectique d'une idée. Dans les deux cas, l'on ne voit dans le christianisme et dans l'Eglise qu'un fait purement humain, et l'on défigure l'histoire pour la plier aux exigences d'un système. La véritable méthode consiste à emprunter à ces divers points de vue ce que chacun a de vrai, et à tenir compte de tous les faits sans en méconnaître ou en exa-

gérer aucun. Au point de vue catholique, il faut emprunter l'idée d'un développement providentiel de l'Eglise n'excluant ni les erreurs ni les chutes, et dans lequel il faut savoir faire à la fois la part du bien et celle du mal. A l'orthodoxie protestante il faut emprunter ce principe, que les saintes Ecritures demeurent dans les questions d'Eglise comme dans celle de doctrine l'autorité décisive et souveraine, et que le développement ultérieur des institutions ecclésiastiques, quelque légitime et nécessaire qu'il soit, ne doit jamais se trouver en contradiction avec les principes posés et mis en pratique par les apôtres. Avec les deux écoles rationalistes il faut tenir compte des diverses influences extérieures et des grandes lois de l'esprit humain dont l'action se fait sentir dans l'histoire de l'Eglise comme partout ailleurs, sans méconnaître pour cela l'élément providentiel et divin qui fait à cette histoire une place à part dans l'histoire de l'humanité. C'est à ce prix seulement que l'historien pourra comprendre le développement de l'Eglise et le juger, saisir l'enchaînement organique des faits et les apprécier à la lumière des principes. — Bien d'autres conditions encore sont nécessaires pour que l'historien de l'Eglise soit à la hauteur de sa tâche. Il doit avant tout rechercher l'exactitude. Pour l'obtenir, il faut qu'il procède selon les lois d'une critique sévère, qu'il remonte autant que possible aux sources, c'est-à-dire aux documents originaux, qu'il en discute l'authenticité et en établisse l'autorité. Ces documents sont de diverse nature : écrits ou non écrits, publics ou privés, de première ou de seconde main. Parmi les documents écrits, citons au premier rang les pièces officielles, telles que canons des conciles, décrétales des papes, chartes octroyées par les princes, règles monastiques, confessions de foi, liturgies et chants d'Eglise. Puis viennent les documents d'un caractère privé, tels que lettres des papes, des évêques ou des princes, chroniques locales, vies des saints, légendes, chants populaires, œuvres des poètes et des historiens contemporains. Parmi les documents non écrits, nous citerons les édifices religieux, les tableaux, les statues, les monnaies ou médailles, etc. Lorsque ces documents primitifs ont été perdus ou détruits, l'historien est obligé de consulter des sources moins sûres : récits rédigés longtemps après les événements, traditions d'origine diverse, etc. Il doit alors redoubler de précautions et de scrupules, et distinguer avec soin ce qui est certain de ce qui est vraisemblable ou douteux. Mais il ne suffit pas de constater les faits avec une rigueur vraiment scientifique, il faut encore savoir les exposer et en rendre compte, en expliquer les causes, en montrer l'enchaînement organique et en reproduire le mouvement dans un récit vivant et animé. Tout cela n'est possible que si l'historien est un homme religieux, connaissant par expérience, au moins dans une certaine mesure, les choses de la vie chrétienne. Comme il faut être philosophe pour écrire l'histoire de la philosophie, comme il faut être artiste pour faire l'histoire de l'art, il faut être chrétien pour raconter l'histoire de l'Eglise chrétienne. Un croyant peut seul comprendre les choses de la foi. Mais la foi de

l'historien ne doit pas être une foi crédule et superstitieuse; ce doit être une foi virile, réfléchie, qui sache se rendre compte d'elle-même et de son objet. Au sens profond des choses religieuses, l'historien de l'Eglise doit joindre un esprit large, ouvert, sympathique à toutes les manifestations de la vie chrétienne, exempt de tout préjugé de secte ou de parti. Sans renoncer à ses opinions et à ses préférences personnelles, il doit savoir rendre justice au bien et au vrai partout où il les rencontre, et signaler le mal sans chercher à l'atténuer ou à l'excuser. Impartialité et sympathie, fermeté et largeur, voilà quelle doit être sa devise. Ajoutons que la connaissance de l'histoire générale est indispensable à l'historien de l'Eglise. Le christianisme est l'un des événements les plus considérables de l'histoire; il s'est profondément mêlé à la vie des peuples et il a subi à son tour l'influence des milieux historiques dans lesquels il s'est développé. L'histoire générale et celle de l'Eglise ont entre elles de nombreux points de contact, et se pénètrent intimement l'une l'autre. Il est même certaines époques, le moyen âge, par exemple, où ces deux histoires se confondent. Toutefois, l'historien de l'Eglise doit ne jamais perdre de vue l'objet spécial de son étude, et ne raconter l'histoire générale que dans la mesure où cela est strictement nécessaire. L'histoire des religions, celle de la philosophie, des arts et des littératures peuvent aussi prêter un utile secours à l'histoire ecclésiastique. On peut en dire autant de toutes les sciences qui sont les auxiliaires obligés de l'histoire générale, telles que la géographie, la chronologie, la philologie, la numismatique, etc. — Le cadre de l'histoire ecclésiastique est aussi vaste que la sphère d'action du christianisme. Bien des sujets divers y rentrent à la fois. C'est d'abord l'histoire des missions ou de la propagation de la foi et de l'extension extérieure de l'Eglise. L'Eglise est missionnaire en vertu de sa nature même; elle l'a été dès le jour de sa fondation et elle le sera jusqu'à la fin des siècles, aussi longtemps qu'il restera une créature humaine qui n'ait pas encore entendu la prédication de l'Evangile. C'est ensuite l'histoire des persécutions, intimement liée à celle des missions, car le christianisme a rencontré de tout temps dans le monde d'ardents adversaires. Les disciples du Crucifié ont été persécutés comme leur maître; l'Eglise, à toutes les époques où elle s'est montrée fidèle, a eu ses martyrs en même temps que ses missionnaires. A mesure que l'Eglise se développe et s'étend, elle se constitue en société régulière, elle se donne une organisation, un gouvernement, une discipline; elle devient ainsi une institution puissante ayant avec l'Etat de fréquents rapports et jouant parfois un rôle politique considérable. L'histoire de la constitution de l'Eglise et de ses rapports avec l'Etat est l'un des chapitres les plus importants de l'histoire ecclésiastique. L'histoire du culte et de l'art chrétien, celle de la vie chrétienne et des œuvres charitables qu'elle a produites ne doivent pas non plus être négligées. Mentionnons enfin l'histoire de la doctrine ou des dogmes qui rentre, elle aussi, dans le champ de l'histoire ecclésiastique, mais qui mérite, à cause de l'importance exceptionnelle de son objet, d'être

traitée à part (voir l'article *Histoires des Dogmes*). — Deux méthodes peuvent être adoptées pour la disposition de ces matériaux si divers : on peut suivre l'ordre chronologique ou l'ordre des matières. Chacune de ces méthodes, quand elle est employée d'une manière exclusive, offre de graves inconvénients. Si l'on suit, par exemple, l'ordre des matières, si l'on raconte séparément l'histoire des missions et des persécutions, celle de la constitution, du culte, de la discipline, etc., depuis l'origine de l'Eglise jusqu'au temps présent, on brise l'unité organique de l'histoire, en méconnaît le lien profond qui unit entre elles les diverses manifestations de la vie de l'Eglise, et il devient impossible de marquer, en un tableau d'ensemble, les phases successives de son développement. On a une suite de monographies histoques, mais on n'a pas une histoire de l'Eglise. On s'expose d'ailleurs à de fatigantes répétitions ; car tout se tient dans la vie de l'Eglise, et il est impossible de parler de la vie chrétienne sans parler de la discipline et du culte, ou des rapports de l'Eglise avec l'Etat sans parler de la constitution et de la hiérarchie. On évite ces inconvénients en suivant la méthode chronologique pour étudier le développement de la vie de l'Eglise prise dans son ensemble. Mais cette méthode ne peut être utilement employée qu'à de certaines conditions. Suivre l'ordre chronologique année par année, ainsi que cela se faisait au moyen âge, c'est réduire l'histoire aux proportions d'une simple chronique ; c'est se condamner à enregistrer les faits sans en expliquer les causes et les conséquences, c'est rompre à chaque instant le fil du développement historique. La division par siècles est assurément meilleure que la division par années, mais on peut lui reprocher d'être trop extérieure, trop artificielle et souvent arbitraire. Les grands événements qui inaugurent des développements nouveaux dans l'histoire de l'Eglise ne coïncident pas toujours avec le commencement ou la fin d'un siècle ; souvent aussi il faut plus d'un siècle pour qu'ils aient produit toutes leurs conséquences. On ne procède d'une manière rationnelle et vraiment scientifique que si l'on divise l'histoire en grandes périodes qui correspondent aux phases successives du développement de l'Eglise, en ayant soin de ne choisir pour en marquer le commencement et le terme que des événements considérables inaugurant pour l'Eglise des conditions nouvelles d'existence et de développement. Il faut éviter aussi les périodes trop multipliées, qui donneraient au récit quelque chose de coupé et de fragmentaire ; il suffit d'un petit nombre de périodes formant chacune un ensemble organique, une vivante unité, et à travers lesquelles il soit facile de suivre le développement continu de l'histoire. Il faut enfin, en étudiant chacune de ces périodes, et après en avoir donné, dans une sorte d'introduction, la caractéristique générale, revenir à l'ordre logique des matières, pour étudier tour à tour et avec détail, la situation extérieure de l'Eglise, ses conquêtes et ses revers, puis son organisation intérieure, son culte, sa discipline, et au lieu d'adopter pour toutes les périodes une classification uniforme, il faut avoir soin de placer, au premier rang dans chaque période, ce qui tient la pr

mière place dans la vie de l'Eglise, et de grouper tous les éléments du tableau autour de ce point choisi comme centre. On unira ainsi les avantages des deux méthodes en évitant leurs inconvénients, et l'on obtiendra une exposition vivante et lumineuse reproduisant autant que possible le mouvement réel de l'histoire. — Quant à la détermination et au nombre des périodes, c'est un point sur lequel on ne saurait donner des règles précises. On s'accorde généralement à diviser l'histoire de l'Eglise en trois périodes principales : 1° l'*Histoire ancienne*, comprenant les six ou huit premiers siècles, depuis les origines de l'Eglise jusqu'au pontificat de Grégoire le Grand (590) ou jusqu'au couronnement de Charlemagne comme empereur d'Occident (800). L'Eglise, fondée par les apôtres, s'étend rapidement dans le bassin tout entier de la Méditerranée, au milieu du monde gréco-romain dont elle fait la conquête, et sous l'influence de la civilisation antique qu'elle pénètre à son tour en la transformant. Puis, après l'effondrement de l'empire romain, elle se fait l'institutrice des peuples barbares qui se partagent ses dépouilles et les prépare à de nouvelles destinées. —2° L'*Histoire du Moyen Age*, depuis le septième ou le neuvième siècle jusqu'à la Réformation. C'est l'époque de la formation et de l'achèvement du catholicisme et de la théocratie romaine. Le centre du mouvement de l'histoire se déplace. Tandis que l'Eglise grecque se sépare de l'Eglise latine et s'isole toujours plus dans une sorte de demi-sommeil, la vie se concentre dans l'Eglise d'Occident qui achève la conversion des peuples germaniques et aspire à l'hégémonie de l'Europe chrétienne. La papauté s'affermit et réalise peu à peu l'idéal théocratique qui fait de l'évêque de Rome un monarque universel régnant à la fois sur l'Eglise et sur l'Etat.—3° L'*Histoire moderne*, depuis la Réformation jusqu'à nos jours. Le grand mouvement religieux du seizième siècle ouvre pour l'Eglise une ère nouvelle. L'Evangile obscurci par les erreurs et les superstitions humaines, est remis en lumière, et l'on revient aux vrais principes ecclésiastiques en même temps qu'à la vraie foi. De nouvelles Eglises se fondent qui se disent à bon droit les héritières des Eglises apostoliques; elles engagent la lutte contre l'Eglise romaine qui essaie de se rajeunir elle-même par une sorte de contre-réformation. — Ces grandes périodes sont divisées à leur tour en sous-périodes. Mais les historiens de l'Eglise ne s'accordent entre eux ni sur le nombre de ces subdivisions ni sur les dates qui servent à les établir. Il est superflu, après ce qui précède, d'insister sur l'intérêt et sur l'utilité de l'histoire ecclésiastique. S'il est vrai que la religion est ce qui tient la première place dans la vie des peuples, et si le christianisme est la religion vraie appelée à devenir la religion universelle et définitive de l'humanité, quel haut et puissant intérêt n'offrira pas l'histoire de la religion et de l'Eglise chrétienne ! Quel jour lumineux ne jettera-t-elle pas sur l'histoire universelle ! A ce titre, elle mérite l'attention de tous les esprits sérieux. Mais elle a pour le théologien et pour le chrétien un intérêt plus direct encore. L'histoire de l'Eglise est l'une des meilleures apologies du christianisme ; c'est une démonstration vivante

de la vérité et de la divinité de l'Evangile ; le doigt de Dieu s'y révèle à chaque page et la foi y puise de précieux encouragements. Ceux qui sont appelés à prendre part à la direction de l'Eglise sont tenus d'en bien connaître l'histoire, afin d'en bien comprendre la situation actuelle, et de profiter pour le présent et pour l'avenir des leçons du passé. Quant aux simples fidèles, ils trouveront dans l'histoire de l'Eglise un trésor inépuisable d'édification, d'enseignements utiles et de salutaires exemples.

III. *Histoire et littérature.* Si nous voulions remonter jusqu'aux plus anciens monuments de l'histoire de l'Eglise, il faudrait citer, avec les Evangiles qui racontent la vie de son fondateur, les *Actes des Apôtres* qui nous font assister à sa fondation et à ses premières conquêtes. Mais ce sont là des livres canoniques dont nous n'avons pas à nous occuper ici. Le premier historien de l'Eglise, après l'auteur du livre des Actes, paraît avoir été Hégésippe, Juif converti, qui vivait dans l'âge immédiatement postérieur à celui des apôtres, et qui écrivit une histoire de l'Eglise de son temps (συγγράμματα ou ἀπομνήματα en cinq livres). L'ouvrage d'Hégésippe est malheureusement perdu ; nous n'en connaissons que quelques fragments cités par Eusèbe. Eusèbe, évêque de Césarée en Palestine (mort en 340) est le premier historien ecclésiastique dont les ouvrages soient parvenus jusqu'à nous. Il trouva dans la bibliothèque de son ami Pamphile et dans celle de l'évêque Alexandre de Jérusalem une foule de documents et d'écrits précieux, aujourd'hui perdus, qu'il sut mettre habilement en œuvre, et qui donnent à son *Histoire Ecclésiastique* une grande valeur. Cet ouvrage, qui se divise en dix livres, raconte l'histoire de l'Eglise depuis la naissance de Jésus-Christ jusqu'en l'année 324. Eusèbe, ainsi qu'il le dit lui-même dans sa préface, est le premier qui ait entrepris de raconter d'une manière suivie et complète l'histoire de l'Eglise ; aussi peut-il être appelé le Père de l'histoire ecclésiastique, comme Hérodote a été appelé le Père de l'histoire profane. La lutte de l'Eglise contre le monde, qui n'est autre chose que la lutte entre Dieu et Satan, entre Jésus et l'antéchrist, est pour lui le centre du drame de l'histoire. Il s'attache à faire ressortir la fidélité de l'Eglise à travers cette longue lutte soutenue à la fois contre les persécuteurs et contre les hérétiques ; les martyrs et les défenseurs de la vraie doctrine sont de sa part l'objet d'une égale admiration, et il exalte Constantin comme le nouveau David, le héros choisi de Dieu pour assurer le triomphe de l'Eglise, pour faire cesser la persécution et terrasser l'hérésie. Son admiration pour Constantin se donne pleine carrière dans sa *Vita Constantini*, qui tient plus du panégyrique que de l'histoire. Eusèbe écrivit aussi une *Chronique* (Chronicon) racontant à grands traits l'histoire du monde depuis ses origines jusqu'à Constantin. On peut reprocher à Eusèbe de manquer d'esprit critique, d'admettre quelquefois comme authentiques des documents évidemment apocryphes et d'accueillir avec trop de complaisance les légendes miraculeuses qui avaient cours de son temps. Eusèbe eut pour successeurs Socrate, Sozomène et Théodoret. Le premier,

savant jurisconsulte de Constantinople, écrivit en sept livres l'histoire de l'Eglise depuis l'avènement de Constantin à l'empire jusqu'en 437. Le second raconta, en neuf livres, l'histoire de la même période (depuis 323 jusqu'en 423) ; le dernier écrivit à son tour une *Histoire de l'Eglise* en cinq livres, depuis le concile de Nicée (325) jusqu'en 427. On retrouve chez ces historiens le point de vue et l'esprit d'Eusèbe. La lutte contre l'hérésie tient dans leur récit la première place, ils exaltent les héros de l'ascétisne comme Eusèbe avait exalté les martyrs. Sozomène se distingue entre tous par l'enthousiasme avec lequel il parle de la vie solitaire. Ils s'accordent du reste à glorifier l'alliance de l'Eglise et de l'empire, et Constantin est leur héros de prédilection. Tandis que Socrate, Sozomène et Théodoret racontent l'histoire du quatrième siècle du point de vue orthodoxe, Philostorge la raconte du point de vue arien. Des douze livres de son *Histoire* nous ne connaissons que quelques fragments conservés dans la Bibliothèque de Photius. Théodore de Constantinople et Evagre d'Antioche écrivirent l'histoire du cinquième et du sixième siècles ; le premier la conduisit jusqu'en 518, le second, jusqu'en 596. Tous deux, selon le témoignage de Photius qui nous fait connaître leurs écrits, doivent être rangés parmi les écrivains orthodoxes. Du reste, tous ces anciens historiens se ressemblent entre eux comme ils ressemblent à Eusèbe, leur maître commun. Point de vues originales ; point de coup d'œil d'ensemble jeté sur le développement de l'histoire ; ils se contentent de prendre le récit au point où l'ont laissé leurs prédécesseurs, et ils le continuent dans le même esprit et d'après la même méthode. L'Eglise grecque produisit encore quelques siècles plus tard un historien de l'Eglise dont le nom doit être mentionné ici : Nicéphore Calliste, moine de Constantinople, qui vivait au quatorzième siècle, et qui écrivit un ouvrage en vingt-trois livres, dans lequel l'histoire de l'Église est conduite jusqu'au commencement du dixième siècle (911). Nous ne connaissons de cet ouvrage que les dix-huit premiers livres qui mènent le récit jusqu'à la mort de l'empereur Phocas (610). Ce qui fait l'originalité et le mérite de Nicéphore Calliste, c'est qu'avant de continuer le récit de ses devanciers, il commence par résumer rapidemment l'histoire de l'Eglise depuis ses origines, afin de mettre en lumière l'unité et la continuité de son développement. — Les historiens de l'Eglise latine ne sont guère que les imitateurs ou les traducteurs des historiens grecs dont nous venons de parler ; mais ils n'ont pas su leur emprunter cet art de l'exposition et ces qualités littéraires du style que les historiens orientaux devaient à leur culture classique. Rufin, prêtre d'Aquilée († 410), traduisit, en l'abrégeant un peu, l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe ; il y ajouta deux nouveaux livres qui conduisaient le récit jusqu'à la mort de Théodose le Grand (395). Jérôme († 419) écrivit une *Chronique* qui n'est guère que la reproduction des ouvrages d'Eusèbe et de Rufin. On a également de lui un recueil précieux par les renseignements qu'il renferme sur les grands personnages de l'ancienne Eglise (*Viri illustres s. scriptores*

ecclesiastici, continué depuis par le prêtre Gennadius et par Isidore de Séville). Sulpice Sévère, prêtre gaulois († 420), est le premier historien latin qui ait écrit un ouvrage original. Son *Historia sacra*, qui raconte à grands traits l'histoire universelle depuis la création et conduit celle de l'Eglise jusqu'à la fin du quatrième siècle, se recommande par certaines qualités de style, mais la méthode et la critique lui font absolument défaut. On peut en dire autant de Paul Orose, et de son *Histoire contre les païens*. Le moine Cassiodore († 562) se servit des écrits de Socrate, de Sozomène et de Théodoret, pour composer son *Historia tripartita*, sorte de manuel qui demeura classique pendant tout le moyen âge. Le moyen âge ne produisit aucune histoire générale de l'Eglise. Les *Historiæ ecclesiasticæ* de l'évêque Haymon d'Halberstadt († 853) ne sont que la reproduction abrégée de la traduction latine d'Eusèbe. Mais nous avons de cette époque une foule de chroniques locales, histoires d'Eglises ou d'abbayes, biographies d'hommes illustres (princes, évêques, moines, fondateurs d'ordres saints populaires, etc.). Citons comme les plus importantes, les *Chroniques* de Grégoire de Tours († 593) qui, après avoir rappelé sommairement les événements principaux de l'histoire sacrée et de l'histoire profane depuis l'origine du monde, racontent avec détail l'histoire politique et ecclésiastique des Gaules jusqu'en 591; l'*Histoire ecclésiastique* de Bède le Vénérable, († 735) qui raconte l'histoire du christianisme et de l'Eglise dans la Grande-Bretagne depuis la conquête de Jules César jusqu'en 731. La *Chronique* (en quatre livres) du chanoine Adam de Brême, comprenant une période de trois siècles environ, depuis le règne de Charlemagne jusqu'en 1078, et fort utile à consulter pour tout ce qui concerne la propagation du christianisme dans les pays saxons et scandinaves. Mentionnons encore Alcuin, Paul Warnefried (Paul Diacre), Walafrid Strabo, aux huitième et neuvième siècles. Lambert d'Aschaffenbourg, Glaber Radulphus, Oderic Vital, etc., aux onzième et douzième siècles. Ces écrivains sont presque tous des moines, dont les idées sont aussi étroites que l'horizon; ils manquent complètement de sens historique, et prêtent naïvement au passé les couleurs du présent. Leurs écrits n'en sont pas moins précieux à consulter à titre de documents. Avec la Renaissance du quinzième siècle le sens critique et historique commence à s'éveiller: preuve en soit le curieux écrit de Laurent Valla († 1457) sur la fausseté de la donation de Constantin (*De falso credita et ementita Constantini donatione declamatio*).— La Réformation du seizième siècle, en ébranlant le dogme jusque-là incontesté de l'infaillibilité de l'Eglise, ouvrit des voies nouvelles à l'histoire ecclésiastique. Les nécessités de la défense et de l'attaque appelaient d'ailleurs les réformateurs sur le terrain historique. Pour justifier le schisme qu'ils venaient d'accomplir, il leur fallait démontrer par l'histoire que l'Eglise dont ils s'étaient séparés était une Eglise dégénérée et déchue, dont la doctrine, la constitution, la discipline et le culte s'étaient également éloignés du modèle apostolique. Ils avaient aussi intérêt à montrer qu'il s'était trouvé de tout temps des hommes pour protester au nom des principes de l'Evangile et de la tra-

dition des apôtres contre tout ce qui était venu altérer la primitive pureté de l'Eglise. C'est pour montrer cette chaîne continue de « témoins de la vérité », se déroulant de siècle en siècle et rattachant les réformateurs aux apôtres, que Mattheus Flacius, l'un des théologiens les plus distingués de l'école de Wittemberg, écrivit en 1556 son célèbre ouvrage intitulé : *Catalogus testium veritatis*. C'est lui encore qui entreprit avec le concours de quelques théologiens luthériens (Wigand, Judex, Faber, Corvinus, Holzhuter, etc.) le grand ouvrage historique connu sous le nom de *Centuries de Magdebourg*. Les *Centuries*, dont la publication avait été décidée et la préparation organisée à Magdebourg en 1552, parurent à Bâle de 1560 à 1574, en 13 vol. in-f°., formant chacun une *centurie* (c'est-à-dire embrassant une période d'un siècle) depuis le premier siècle jusqu'au treizième; chaque volume se divise en seize chapitres, se succédant dans un ordre toujours le même et traitant tour à tour de l'état général de l'Eglise, des progrès du christianisme, des persécutions, de la doctrine, des hérésies, du culte, de la constitution, etc. Le cadre adopté par les centuriateurs de Magdebourg est extrêmement vaste : aucun des objets qui, de près ou de loin, touchent à l'histoire de l'Eglise n'est laissé à l'écart. Mais la division des matières est défectueuse ; les rubriques y sont trop multipliées, trop uniformes, et ce qui est uni par la nature même des choses y est souvent séparé d'une manière arbitraire. Le point de vue des centuriateurs rappelle celui des anciens historiens de l'Eglise. Pour eux aussi, c'est la lutte entre l'Eglise et le monde, entre Christ et Bélial, qui est le centre de l'histoire. Mais cette lutte leur apparaît sous un autre aspect. Satan a fait de bonne heure son œuvre dans l'Eglise, et l'a entraînée dans les voies de la superstition et de l'erreur. La papauté est l'œuvre propre de l'Antéchrist; c'est le « mystère d'iniquité » qui se prépare déjà au troisième siècle, et se poursuit depuis lors jusqu'à ce qu'il soit entièrement consommé au moyen âge. Les centuriateurs font preuve d'une grande sagacité historique lorsqu'il s'agit de démontrer la fausseté des prétendus documents sur lesquels s'appuie la théocratie romaine ; mais leur sens critique est quelquefois en défaut ; leurs préoccupations polémiques les empêchent d'être toujours justes et de faire la part du bien à côté de celle du mal dans le développement de l'Eglise depuis les apôtres. Les catholiques ne pouvaient laisser sans réponse un livre tel que les *Centuries de Magdebourg*. Le cardinal Baronius entreprit, sous le nom d'*Annales ecclésiastiques* (*Annales ecclesiastici*), un ouvrage historique du même genre, dans lequel il raconte à son tour et du point de vue catholique l'histoire générale de l'Eglise. Bibliothécaire du Vatican, Baronius sut mettre à profit les archives pontificales et les inappréciables trésors historiques qu'elles renferment. Malgré l'esprit de parti qui dicte la plupart des jugements de l'auteur, les *Annales* conservent une réelle valeur historique et méritent, aujourd'hui encore, d'être consultées. Elles parurent à Rome, de 1588 à 1593, en douze vol. in-f° qui conduisaient l'histoire jusqu'en 1198. Rééditées plusieurs fois (en

particulier par Mansi à Lucques, en 1738, avec le commentaire critique d'Ant. Pagi), elles ont été continuées successivement par Oderico Raynaldi († 1671) jusqu'en 1565, par Jacques Laderchi jusqu'en 1571, et tout récemment par le P. Theiner jusqu'en 1590. Les *Centuries de Magdebourg* furent aussi continuées au dix-septième siècle. Le Suisse J.-H. Hottinger († 1667) ajouta aux treize vol. déjà publiés neuf vol. nouveaux qui conduisaient l'histoire jusqu'à la fin du seizième siècle. Le Hollandais F. Spanheim reproduisit l'œuvre des centuriateurs, avec quelques abréviations, en la continuant jusqu'au seizième siècle, et en prenant soin de réfuter au passage les *Annales* de Baronius. Du reste, le véritable sens historique manquait également aux écrivains protestants et aux écrivains catholiques. Les uns et les autres cherchaient dans l'histoire des arguments de controverse plutôt que la vérité objective des faits. — Un souffle nouveau passa sur l'Allemagne protestante au commencement du dix-huitième siècle. L'autorité de l'orthodoxie confessionnelle fut ébranlée et l'esprit critique s'éveilla. Le livre de Gottfried Arnold (*Unparteische Kirchen und Ketzergeschichte*, 1714) marque à ce point de vue une date importante. Piétiste ardent et convaincu, Arnold plaçait la vie intérieure bien au-dessus de l'orthodoxie dogmatique. Il déplorait que la Réformation, qui tout d'abord avait été un réveil de la vie religieuse, eût si tôt abandonné ses propres voies pour s'engager en de stériles discussions théologiques. C'est du même point de vue qu'il jugeait le passé. Autrefois, comme au dix-septième siècle, le dogmatisme aride et intolérant a été le mauvais génie de l'Eglise. Ceux qui ont protesté contre cet esprit et que l'Eglise a condamnés comme rebelles à l'autorité de son dogme et de sa hiérarchie sont, à ses yeux, les représentants du véritable christianisme. Aussi éprouve-t-il une secrète sympathie pour tous les hérétiques et prend-il volontiers leur parti contre l'Eglise. On le voit, malgré ses prétentions à l'impartialité, Arnold n'est pas moins exempt de parti pris que ses prédécesseurs. Mais son indépendance à l'égard de l'orthodoxie confessionnelle lui permet de s'affranchir de certains préjugés historiques et de rétablir en mainte occasion la vérité des faits. Le livre d'Arnold provoqua en Allemagne de vives controverses qui contribuèrent puissamment au progrès des sciences historiques. L'ouvrage de Ch. E. Weismann, théologien de Tubingue, intitulé *Introductio in memorabilia ecclesiasticæ hist. sacræ*, est un premier indice de ce progrès. L'histoire y est étudiée pour elle-même et sans préoccupation de parti. Les violences de la polémique ont fait place à l'exposition calme et raisonnée des faits. Le ton a la gravité et la modération qui conviennent à l'histoire; l'auteur sait se montrer équitable et impartial. Nous retrouvons quelque chose de cet esprit nouveau dans les travaux historiques de Daillé, de Blondel, des Basnage. Mosheim, Semler et Walch marchèrent dans les mêmes voies. Mosheim possède la plupart des qualités qui font l'historien; à l'érudition qui constate avec exactitude la réalité des faits, il joint le don d'en saisir l'enchaînement et d'exprimer d'une manière vivante le mouvement intérieur de l'histoire.

Ses *Institutiones historiæ ecclesiasticæ*, publiées de 1726 à 1755, et ses *Commentarii de rebus christianis ante Const. Max.* (Helmstædt, 1753) sont des ouvrages remarquables. Quoiqu'il n'ait pas su s'affranchir de la division par siècles et des rubriques un peu artificielles en usage de son temps, Mosheim a tracé de la vie de l'Eglise un tableau vivant et animé. Il a la clarté de l'exposition et la limpidité du style. On peut lui reprocher de s'être fait de l'Eglise une idée trop extérieure : il ne voit guère en elle qu'une société analogue à la société politique qui s'appelle l'Etat. De là, dans ses appréciations, quelque chose de superficiel qui fait pressentir le *pragmatisme* de l'école rationaliste, à laquelle Mosheim a préparé les voies. — Les travaux critiques de Semler ont rendu de grands services à l'histoire ecclésiastique. Ses deux principaux ouvrages (*Historiæ ecclesiasticæ selecta capita*, 1767-1769 ; *Commentarii historici de antiquo Christianorum statu*, 1771-1772) révèlent une érudition très vaste et une profonde connaissance des sources. Mais sa critique est trop subjective et ne laisse presque rien subsister des documents sur lesquels doit s'appuyer l'histoire. Il ne sait pas non plus apercevoir, à travers les transformations successives de l'Eglise, l'élément permanent et divin qui fait l'unité de son développement historique. L'ouvrage de Walch sur les *Hérésies, les schismes et les controverses jusqu'à la Réformation* (*Geschichte der Ketzereien, Spaltungen und Religionsstreitigkeiten bis auf die Zeiten der Reformation*, 1742) mérite d'être mentionné ici. Il se recommande par l'étendue et la consciencieuse exactitude des recherches. L'auteur y entreprend, au sujet de chacun des hérétiques dont il raconte l'histoire, une véritable enquête judiciaire ; il instruit le procès selon les formes et prononce magistralement la sentence. Walch se sépare de Semler en ce qu'il professe une rigide orthodoxie ; mais il lui ressemble par le pragmatisme de sa méthode, et aussi par la sécheresse de son style. Le sens esthétique et littéraire lui fait absolument défaut. Semler a été le père de l'ancienne école rationaliste, qui eut pour principaux représentants, dans le domaine de l'histoire ecclésiastique, Schrœckh, Spittler, Planck et Henke. Leur méthode est la méthode *pragmatique*, qui consiste, selon Schrœckh, à mettre en lumière l'enchaînement naturel des effets et des causes, et à rendre compte des événements au lieu de se contenter de les enregistrer dans l'ordre de leur succession. C'est là assurément une méthode excellente ; le tout est de bien l'appliquer. Il faut savoir remonter des causes secondaires aux causes profondes et faire à Dieu sa place dans l'histoire. Or, c'est là ce que les historiens rationalistes ne savent pas faire. Ils ne voient que l'homme dans l'histoire de l'Eglise, l'homme avec ses intérêts, ses passions, ses erreurs, ses caprices. Schrœckh est de tous celui qui professe le rationalisme le plus modéré. Son *Histoire de l'Eglise* (*Christliche Kirchengeschichte*) est un véritable monument. Trente-cinq vol. parurent d'abord, de 1768 à 1802, renfermant l'histoire de l'Eglise depuis ses origines jusqu'à la Réformation. De 1804 à 1808 parurent huit nouveaux vol. consacrés à l'histoire de la Réformation, et auxquels Tzschirner ajouta deux derniers vol. de 1810 à

1812. Schrœckh a eu le mérite de s'affranchir de la division par siècles, que Mosheim avait encore suivie. Il divise l'histoire en quatre grandes périodes correspondant aux phases principales du développement de l'Eglise. Mais la division des matières, qu'il suit de période en période, est arbitraire et défectueuse : il s'attarde et s'embarrasse dans les détails et néglige les vues d'ensemble. Spittler, au contraire, s'en tient aux grandes lignes, aux événements principaux, et il prétend donner, dans son *Grundriss der Geschichte der christlichen Kirche* (2 vol., 1782), un tableau d'ensemble et un résumé substantiel de l'histoire. Le rationalisme de Spittler est beaucoup plus accentué que celui de Schrœckh : son point de vue rappelle celui des célèbres *Fragments* de Wolfenbüttel. Planck est le représentant le plus remarquable et comme la personnification vivante de l'école qui nous occupe. Nous avons mentionné ailleurs son grand ouvrage sur la dogmatique protestante depuis la Réformation jusqu'à la Formule de concorde, et nous en avons signalé les mérites et les défauts. Nous citerons ici son *Histoire de l'Eglise chrétienne* (*Geschichte der christl. kirchlichen Gesellschaftsverfassung*, 5 vol., 1803-1809). L'auteur, comme l'indique le titre qu'il donne à son livre, étudie tout spécialement la constitution et le gouvernement ecclésiastiques, c'est-à-dire ce qu'il y a dans l'Eglise de plus extérieur, ce qui la fait le plus ressembler à toute autre société humaine : aussi les défauts de la méthode rationaliste sont-ils moins choquants, tandis que ses qualités paraissent davantage. Grâce à sa merveilleuse connaissance des sources et à son rare talent d'observation et d'analyse, Planck met en lumière les plus secrets ressorts de la politique des Grégoire VII, des Innocent III, des Boniface VIII ; et l'on admire moins l'habileté consommée de ces grands papes que la sagacité de l'historien qui sait si bien lire dans leurs âmes. L'*Histoire générale* de Henke (*Allgemeine Geschichte der christl. Kirche nach der Zeitfolge*, 6 vol., 1788-1804) n'a point la même valeur. Mais le pragmatisme de l'auteur est moins étroit : il sait faire une place à la Providence dans le développement de l'histoire. — L'influence de Hegel et de Schleiermacher se fit profondément sentir dans le domaine de l'histoire ecclésiastique. Auguste Neander, disciple de Schleiermacher, appliqua à l'histoire les principes de la théologie du sentiment. Nul plus que lui ne sut unir l'esprit scientifique et l'esprit religieux. La religion chrétienne est, à ses yeux, une vie nouvelle apportée par Jésus-Christ dans le monde, et dont Jésus lui-même est la source. Cette vie divine a été déposée au sein de l'humanité, comme le levain dans la pâte, afin de la transformer peu à peu tout entière. L'histoire de l'Eglise n'est que l'histoire de cette transformation lente et progressive. Les premiers travaux historiques de Neander furent des biographies (*Julien l'Apostat*, 1812 ; *Saint Bernard*, 1812 ; *Tertullien*, 1813). Elles se firent remarquer par l'étude attentive et minutieuse des sources, et par la manière vivante et attrayante dont ces sources sont mises en œuvre. On y sent aussi un esprit largement sympathique à tout ce qui est grand et beau ; une âme indulgente et tendre, mystique et contemplative, sachant aimer

et comprendre la piété chrétienne sous toutes les formes qu'elle a revêtues à travers les siècles. On retrouve les mêmes qualités dans son *Histoire générale de l'Eglise* (*Allgemeine Geschichte der christl. Religion und Kirche*, 11 vol., 1825-1832, conduisant l'histoire jusqu'au concile de Bâle, 1430). L'élément biographique y tient une grande place; c'est une galerie de portraits ou plutôt une suite d'études psychologiques d'une remarquable finesse; mais le développement continu et organique de l'histoire n'est pas assez mis en lumière, et certains sujets importants sont à peine indiqués. On peut reprocher aussi à Neander d'avoir poussé trop loin son bienveillant éclectisme, et d'avoir trop prêté aux personnages qu'il met en scène les traits de sa propre nature. Baur fut disciple de Hegel comme Neander l'avait été de Schleiermacher. Appliquant à l'histoire ecclésiastique les formules de la dialectique hégelienne il prétendit expliquer les origines du christianisme et les développements ultérieurs de l'Eglise par l'évolution naturelle et continue de l'esprit humain. Le christianisme n'est pour lui qu'une idée, et cette idée n'est pas nouvelle. Elle est la résultante de tous les développements antérieurs de la pensée et de l'histoire. Jésus l'a exprimée et l'a rendue populaire, en la rattachant à l'attente messianique des Juifs. Les Douze et les premiers disciples s'attachèrent à cette forme judaïque et méconnurent l'idée chrétienne dont elle était l'enveloppe. Paul, l'apôtre des gentils, dégagea le premier l'idée chrétienne du moule juif où elle était comme emprisonnée; il en mit en lumière la spiritualité féconde et la portée universelle. De là une lutte ardente entre deux conceptions contraires du christianisme, lutte qui remplit les deux premiers siècles, et qui aboutit par une série de concessions mutuelles à la constitution de l'Eglise catholique. C'est dans le premier volume de son histoire (*Das Christenthum und die Kirche der drei ersten Jahrhunderten*, 1853, réédité en 1860) que Baur a tracé les grandes lignes de son système et donné toute sa pensée sur la nature et les origines du christianisme. Les autres volumes ont été publiés après sa mort; *Die christliche Kirche vom 4ten bis zum 6ten Jahrhundert*, 1860; *Die christl. Kirche des Mittelalters*, 1861; *Die christl. Kirche der neuern Zeit*, 1863; *Die christl. Kirche des 19ten Jahrhunderts*, 1862. On y retrouve les mêmes vues et la même méthode. Ce qui intéresse l'auteur ce ne sont ni les faits, ni les hommes, c'est l'idée et son évolution logique. L'idée chrétienne cherche d'abord à se réaliser d'une manière extérieure, dans la constitution, dans la hiérarchie, dans la papauté, dans l'unité et l'universalité du catholicisme autoritaire et théocratique. La théocratie catholique atteint son plein développement au milieu du moyen âge. Puis elle se dissout. Avec la Réformation se produit une puissante réaction de la *subjectivité* religieuse; la conscience chrétienne, brisant les formes extérieures qui la tenaient captive, affirme énergiquement sa communion directe avec Dieu; et elle commence une évolution nouvelle dont les phases successives rappellent celles de la première. L'évolution catholique et l'évolution protestante aboutissent ensemble à la dissolution du dogme chrétien dans la philoso-

phie de l'absolu. Tandis que pour Neander l'histoire de l'Eglise n'est que l'histoire de la piété et de la vie chrétienne, elle n'est pour Baur qu'une histoire du dogme, aussi a-t-il beaucoup écrit sur l'histoire du dogme (voir l'art. *Histoire du dogme*). Une érudition immense mise au service d'une merveilleuse puissance dialectique, des vues originales et hardies, un rare talent d'exposition et une clarté parfaite de style, voilà les qualités qui font de Baur un maître. Mais les principes philosophiques qui lui servent de point de départ le conduisent à une critique souvent arbitraire qui fait violence aux faits pour les faire entrer dans les cadres d'un système. — Diverses écoles se formèrent sous l'influence, directe ou indirecte, de Hegel et de Schleiermacher. Toutes ces écoles ont eu leurs historiens de l'Eglise ; les uns plus ou moins engagés dans les voies du rationalisme ; les autres plus ou moins fidèles au christianisme positif et à l'orthodoxie. Ceux qui représentent la nouvelle école évangélique se distinguent entre tous par le caractère vraiment scientifique de leur méthode et par la valeur du résultat obtenu. Nous ne pouvons songer à énumérer ici tous les ouvrages d'histoire ecclésiastique parus en Allemagne depuis ceux de Neander et de Baur. Nous en citerons seulement quelques-uns parmi les principaux. Nommons en première ligne le grand ouvrage de Gieseler : *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, Bonn, 1824-1857. Au lieu de faire entrer les sources qu'il emploie dans la trame même du récit, l'auteur les cite textuellement au bas de la page. Ces notes, où l'on retrouve une masse énorme de documents reproduits dans leur langue originale, donnent à l'ouvrage de Gieseler une grande valeur et le rendent singulièrement précieux à consulter. Mais l'auteur efface trop sa personnalité : il ne donne qu'un récit très sommaire des faits, avec quelques vues générales et quelques appréciations à peine motivées. L'ouvrage de Hase (*Lehrbuch der Kirchengeschichte*, paru en 1834 et plusieurs fois réédité depuis) a conquis en Allemagne une réputation méritée. Hase joint à une exacte connaissance des sources de rares qualités d'exposition et de style. Il excelle à rendre d'une manière vivante la physionomie des différentes époques de l'histoire. Il a écrit sur l'histoire de l'art chrétien des pages vraiment remarquables. Mais il multiplie avec excès les divisions et les paragraphes, ce qui brise d'une manière fâcheuse le fil du récit. Son point de vue rationaliste donne une certaine sécheresse à sa manière d'écrire et l'empêche de comprendre le premier âge de l'Eglise comme il a compris les périodes suivantes, le moyen âge en particulier. Citons encore les histoires ecclésiastiques de Gfrœrer : *Allgemeine K. gesch. für die deutsche Nation*, 3 vol., 1841-1844; Niedner, *Gesch. der christl. K.*, 1846 ; Guericke, *Handbuch der allg. K. Gesch.*, Halle, 1833-1835 et 1842 ; Lindner, *Lehrbuch der K. Gesch.*, Leipzig, 1847-1854 ; J. H. Kurtz, *Handbuch der allgem. K. Gesch.*, Leipzig, 1850-1858 ; *Lehrbuch der K. Gesch.*, Mittau, 1860 ; réédité et complété en 1874 ; Philippe Schaff, *Gesch. der alten Kirche*, 3 vol., 1869 ; Hagenbach, *Die K. Gesch. in einer Reihe von Vorlesungen*, Leipzig, 1855-1857 ; Ebrard, *Handbuch der christl. K. und Dogmen Gesch.*, 4 vol., Erl., 1865-1866 ; R. Rothe, *Vorlesungen über K. Gesch.*, 2 vol., Heidelberg, 1875 ; Her-

zog, *Abriss der gesammten Kirchengesch.*, 1er vol., Erl., 1876. — En Angleterre, la littérature historique est moins riche qu'en Allemagne. Elle a produit cependant des ouvrages considérables, parmi lesquels nous citerons : Joseph Milner, *The History of the church of Christ*, 5 vol., 1790. réédité et corrigé par Isaac Milner en 1826. J. Milner se rattache à l'école piétiste représentée par Arnold, mais il est plus équitable dans ses jugements et plus populaire par le style. Mentionnons encore parmi les contemporains Robertson, Hardwick, Milman, auteurs d'ouvrages historiques justement estimés. En France il faut citer les travaux historiques des Lenfant et des Basnage, et, dans notre temps, l'*Histoire des trois premiers siècles de l'Eglise chrétienne*, par Ed. de Pressensé, 6 vol., Paris, 1858-1877, et *Le Christianisme dans les six premiers siècles, au moyen âge, dans l'âge moderne, au dix-neuvième siècle*, par Et. Chastel, Paris et Genève, 1859-1874, 4 vol. Signalons aussi la traduction du *Manuel* de Hase par A. Flobert, Paris, 1860, et les ouvrages populaires de M. Vuilliet et de M. Bonnefon. Parmi les catholiques nous citerons l'abbé Claude Fleury, auteur d'une *Histoire ecclésiastique* en 20 vol., Paris, 1691, ouvrage fécond en renseignements et qui se recommande par les qualités du style, mais qui laisse fort à désirer au point de vue de la critique ; Sebast. le Nain de Tillemont, *Mémoire pour servir à l'histoire des six premiers siècles de l'Eglise, justifié par les citations des auteurs originaux*, 16 vol., Paris, 1693-1713 ; c'est, comme le titre l'indique, un recueil de documents plutôt qu'une histoire proprement dite, recueil précieux à consulter d'ailleurs, quoique les récents progrès des sciences historiques lui aient fait perdre une partie de sa valeur ; Ellies Dupin, *Nouvelle bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, 4 vol., Paris, 1786 ; Gaspard Sacharetti, *Historia ecclesiastica*, 25 vol., Rome, 1772-1795 ; Léopold von Stolberg, *Geschichte der Religion Jesu Christi*, Hambourg, 1805, 15 vol., continuée plus tard par Kerz et Brischar ; Rohrbacher, *Histoire universelle de l'Eglise catholique*, 29 vol., Paris, 1842-1848 : c'est l'ouvrage le plus complet et le plus remarquable publié jusqu'ici parmi les catholiques. L'auteur a mis à profit sur certains points les travaux historiques de l'Allemagne ; mais son point de vue, qui est celui de l'ultramontanisme, le rend partial. Citons enfin les manuels historiques de Dœllinger (1843), d'Alzoq (1859) et de Ritter (1862). — Consulter pour de plus amples renseignements sur la littérature du sujet : Sæudlin, *Geschichte der Litteratur der K. Gesch.*, Hanovre, 1827 : Engelhardt, *Uebersicht der K. geschichtl. Litteratur vom Jahre 1825 bis 1850* (*Zeitschrift für hist. Theologie*, 1851 ss.) ; F. C. Baur, *Die Epochen der christl. Geschichtschreibung*, Tubingue, 1852 ; Ph. Schaff, *Gesch. der apost. Kirche*, Leipzig, 1854, p. 52-138. F. Bonifas.

HITA (Juan-Ruiz, archiprêtre de) vécut en Castille, sous le règne d'Alonso IX, à Guadalaxara et à Hita. Ses poèmes, composés en grande partie pendant une captivité que lui infligea le célèbre cardinal Gil Carillo de Albornoz, archevêque de Tolède de 1338 à 1350, lui assurent un rang distingué dans l'histoire de la littérature espagnole. Ils se composent de récits poétiques, formant un ensemble de sept mille

vers qui, malgré la diversité des tableaux, est dominé par l'unité du sujet. L'auteur conte ses aventures amoureuses, mais il a soin d'avertir le lecteur de ne pas s'en tenir à la forme extérieure, mais de rechercher partout le sens intime de ses écrits, qu'il dit être pur et à l'abri de tout reproche. Le mélange curieux de mysticisme et d'ironie, d'immoralité et de piété naïve, de traits empruntés à Ovide, aux contes orientaux et aux fabliaux du moyen âge, et d'idées puisées dans les légendes de l'Église et dans l'histoire des saints fait des œuvres de l'archiprêtre de Hita un tableau de mœurs digne des études de l'historien. On a porté sur ce poète les jugements les plus contradictoires. Les uns lui reprochent la trivialité lascive de ses vers et la rudesse inculte de son style (voyez Fr. Bouterweck, *Geschichte der spanischen Literatur*, 1804). D'autres n'hésitent pas à placer ses compositions littéraires à côté des productions les plus distinguées du génie espagnol (voyez L. Clarus, *Darstellung der spanischen Literatur im Mittelalter*, 2 vol., May., 1846, vol. I. p. 398 ss., et Ferd. Wolf, *Jahrbücher der Literatur*, Vienne, 1832, vol. LVIII°, p. 220). Il est certain que l'archiprêtre de Hita se distingue par sa féconde imagination et sa verve satirique, mais il est difficile de dire si les éléments sérieux et religieux dont il enlace ses écrits ne sont qu'un masque hypocrite, ou si, trop indulgent pour les penchants de sa nature, il a fait dans ses allégories la part trop grande au désir de plaire à une génération peu scrupuleuse à l'endroit des mœurs. — Voyez ses œuvres dans : Dom Tomas Antonio Sanchez, *Biblioteca de Autores españoles : Poetas Castellanos anteriores al siglo XV*, nouv. éd. par Fl. Janer, Madrid, 1864, p. 225 ; *Libro de Cantares* de Joan Roiz arcipreste de Fita ; cf. G. Ticknor, *Geschichte der schönen Literatur in Spanien*, trad. allem. de N. H. Julius, 2 vol., Leipzig, 1867, I, 67 ss. EUG. STERN.

HITZIG (Ferdinand) exégète distingué, naquit le 23 juin 1807 à Hauingen (près Lörrach, grand-duché de Bade), où son père exerçait le ministère évangélique dans l'esprit du rationalisme du dix-huitième siècle, étudia la théologie à Heidelberg et surtout à Halle, où l'influence de Gesenius dirigea son activité vers l'Ancien Testament ; d'abord privat-docent à Heidelberg (1829), il fut appelé en 1833 comme professeur de théologie à la jeune université de Zurich, au développement de laquelle il porta un intérêt très actif, si ce n'est toujours assez réfléchi ; il y fut l'instigateur principal de la nomination de Strauss en 1839, dont on connaît l'issue (cf. Hausrath, *Strauss*, I, 341, et append., 15 et 25) ; successeur d'Umbreit à Heidelberg en 1861, il mourut dans cette dernière ville le 22 janvier 1875. — Hitzig, qui s'est occupé en passant du Nouveau Testament (*Ueber Johannes Markus u. seine Schriften*, 1843, où il cherche à prouver que Jean surnommé Marc, l'auteur du second et plus ancien Evangile, est aussi celui de l'Apocalypse ; *Zur Kritik Paulinischer Briefe*, 1870), a consacré aux études orientales (*Erfindung des Alphabets*, 1840 ; *Urgeschichte u. Mythologie der Philistæer*, 1845 ; *Grabschrift des Darius zu Nakschirustam*, 1846 ; *Grabschrift des Eschmunazar*, 1855 : *Inschrift des Mesha*, 1871 ; *Sprache u. Sprachen Assyriens*, 1871, etc.), et spé-

cialement à la critique et à l'exégèse de l'Ancien Testament ses solides connaissances philologiques et archéologiques, sa sagacité pénétrante, mais aussi son goût prononcé pour des combinaisons plus subtiles que solides auxquelles il attribuait facilement une portée que ses lecteurs étonnés et entraînés au premier abord, ne pouvaient toujours ratifier après une étude plus réfléchie. Disciple de Gesenius, il a contribué puissamment au développement de l'exégèse historique et philologique de l'Ancien Testament et à l'amélioration scientifique de son texte, et sera toujours consulté avec fruit pour les questions de détail; mais il lui a manqué une compréhension plus profonde du sens religieux de l'Ancien Testament et de la mission du peuple d'Israël. Dans les questions de critique, où il se mouvait avec une grande liberté et avec une trop grande assurance, il a cherché, à la suite d'Ewald mais avec moins de retenue, à substituer aux résultats essentiellement négatifs de de Wette des conclusions positives très précises mais souvent aventureuses *Begriff der Kritik am A. T. praktisch erörtert*, 1831); pour les Psaumes en particulier il a cru démontrer la composition très tardive de la plupart d'entre eux qu'il place à l'époque des Macchabées. — Hitzig fut un des principaux collaborateurs, avec Knobel, Bertheau, Thenius, Hirzel, Olzhausen, du *Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum A. T.*, (Leipz., 1838, etc., 17 vol.), manuel exégétique dans lequel, sous une forme concise, la grammaire et la philologie, l'histoire et la critique ont été habilement et savamment mises à profit pour l'interprétation biblique, tandis que la partie proprement théologique de l'exégèse y est mise à l'arrière-plan; il a fourni à cette collection les commentaires sur les *Petits prophètes* (1838; 3e éd., 1863), *Jérémie* (1841, 2e éd., 1866), *Ezéchiel* (1847), *Daniel* (1850), *Ecclésiaste* (1847), *Cantique des cantiques* (1855), et y a joint comme supplément individuel sa traduction de tous les prophètes (*Die prophetischen Bücher des A. T. übersetzt*, 1854), qui ne rentrait pas dans le plan du manuel; par contre les commentaires qu'il a publiés isolément contiennent tous une traduction : *Des Propheten Jonas Orakel üb. Moab* (1831), qui n'est qu'un avant-coureur de son commentaire sur *Esaïe* (1833); *Psaumes* (1835-36, 2 vol. retravaillés en un ouvrage nouveau, 1863-65, 2 vol.); *Proverbes* (1858); *Job* (1874). Hitzig a ainsi commenté tous les livres prophétiques et les hagiographes. Son Histoire d'Israël (*Geschichte d. Volkes Israël*, 1869, 2 vol.) résume les résultats généraux de la critique historique de Hitzig. Les *Theolog. Studien u. Kritiken*, les *Theolog. Jahrbücher* de Zeller, la *Zeitschrift f. wissenschaftliche Theologie* de Hilgenfeld, la *Zeitschrift d. Deutschen Morgenl. Gesellschaft*, d'autres revues encore, contiennent un grand nombre d'articles sur des sujets spéciaux, ainsi que le *Bibel-Lexicon* de Schenkel. — Sources : Kneucker, dans la *Protest. Kirchenzeitung* (Berlin, 20 févr. 1875) et dans les *Badische Biographien*, publiées par F. v. Weech (Heidelb., 1875, I, 377-80); Diestel, *Gesch. des A. T. in der christl. Kirche*, Iéna, 1869, *passim*.

A. Bernus.

HOADLY (Benjamin), célèbre évêque anglais, né en 1676 à Westerham, dans le comté de Kent, se montra un partisan résolu de la séparation du temporel et du spirituel. Elevé en 1715 à l'évêché de Bangor, il prononça sur ce texte : *Mon royaume n'est pas de ce monde*, un sermon fameux qui donna lieu à la controverse dite *bangorienne*. Selon l'évêque de Bangor, le clergé ne pouvait avoir aucune juridiction temporelle. En 1735, Hoadly publia son *Exposé du sacrement de la Cène* ; il ne voyait dans ce sacrement qu'une cérémonie et une formule. Tour à tour évêque de Hereford en 1721, de Salisbury en 1723, et de Winchester en 1734, il mourut en 1761 à l'âge de quatre-vingt-cinq ans. — Son fils cadet, John Hoadly, a publié sa vie et une édition complète de ses ouvrages théologiques en trois volumes.

HOBBES (Thomas), né en 1588 à Malmesbury, comté de Wilt, étudia à Oxford ; puis, accompagnant le jeune comte de Devonshire dans ses voyages, il eut occasion de conférer avec Gassendi, Mersenne, Galilée. Il habita Paris de 1640 à 1653. Ce fut là que, pour combattre les idées démocratiques au nom de la philosophie, il publia le *De Cive*, 1642 (trad. en fr. par Sorbière, 1649) et le *Leviathan, sive de materia, forma et potestate civitatis civilis et ecclesiasticæ*, 1651. Devenu suspect aux royalistes qui croyaient ce dernier ouvrage favorable au despotisme de Cromwell, il vécut dans l'isolement; mais lors de la restauration (1660), il rentra en grâce auprès de Charles II, et passa dans une retraite champêtre les cinq dernières années de sa vie, 1674-1679. Auparavant il avait publié en Hollande, une édition complète de ses œuvres, 1668, parmi lesquelles il convient de mentionner la *Logique*, le *De natura humana* (trad. en fr. par d'Holbach, 1772); le *De corpore* ou philosophie de la nature, et le *De homine* ou Ethique. Comme Bacon avec lequel il se lia, il éprouvait une vive antipathie pour la scolastique aristotelicienne, et les développements que reçut la doctrine de Descartes augmentèrent sa répulsion pour l'idéalisme. La base de son système est le sensualisme : toutes nos connaissances procèdent des sens ; nos concepts sont des sensations conservées par la mémoire. Aussi la philosophie n'a pour objet que les corps ; philosopher, c'est compter, additionner, soustraire les concepts ou images intérieures. Celles-ci ne sont que des phénomènes subjectifs et ne nous apprennent pas ce que sont les objets extérieurs. Tous les accidents et qualités que nos sens nous montrent comme existant dans le monde, n'y sont point réellement, mais ne doivent être regardés que comme des apparences ; il n'y a réellement dans ce monde que les mouvements par lesquels ces apparences sont produites, *De natura hum.* La vérité n'est pour nous que dans ces mots : Hobbes est nominaliste : *Veritas in dicto, non in re consistit*, (*Logique*). C'était continuer l'alliance du sensualisme et du septicisme qu'avait professée la philosophie de la renaissance en Italie. Mais la sensation n'engendre pas seulement une image ; elle est favorable ou contraire à l'action de la vie, et comme telle, source de plaisir ou de douleur, dès lors aussi de désir ou d'aversion. Tant que la répulsion et l'appétit se balancent, il y a délibération ; la volonté est la prédominance de l'un

de ces deux mouvements ; elle entraîne l'action. Tous nos sentiments ont donc pour principe l'égoïsme ; l'homme n'est pas né sociable ; il est naturellement l'ennemi de l'homme : *homo homini lupus*, et le seul droit primordial est le droit du plus fort. Hobbes est un précurseur de Darwin en démontrant la grande loi de la lutte pour la vie. Mais la guerre constitue un péril incessant, un état contraire à l'intérêt des hommes ; il leur est plus avantageux d'établir la paix au moyen de contrats, et pour éviter que les contrats soient violés par des retours à l'état primordial, il faut établir, par un contrat qui prime tous les autres, un pouvoir assez fort pour discipliner tous ces égoïsmes associés : c'est le pouvoir absolu, un despotisme qui n'admet aucune réserve, aucune limite ; tout ce qu'il ordonne est juste ; il dispose des biens, de la vie, de la conscience des citoyens ; par cette puissance, irrésistible dans l'ordre ecclésiastique comme dans l'ordre politique, l'État constitue un corps *artificiel* semblable aux corps physiques et mérite d'être appelé un Léviathan (Job XL, 20). Il ne saurait être question, dans un tel système, d'une morale dans le vrai sens de ce mot, pas plus que d'une existence distincte de l'âme, ni d'une vie future : le premier des biens, c'est la vie présente, et la mort, surtout si elle est accompagnée de souffrances, le plus grand des maux. Dans une doctrine si catégoriquement matérialiste, il n'y a pas non plus de place pour Dieu. Toutefois, Hobbes recommande de croire en un Dieu éternel, bon, juste, de l'honorer et de le servir ; mais on sait ce que signifient de pareilles concessions. Ce serait faire injure à la philosophie anglaise de prétendre que Hobbes en fut le père ; il faut cependant reconnaître que chez Locke, Hume et leurs successeurs contemporains, on retrouve non seulement bien des pensées du philosophe de Malmesbury, mais sa tendance générale, et à ce titre Hobbes mérite d'être considéré comme le représentant extrême d'un des côté de l'esprit anglais. Edition complète de ses œuvres par Will. Molesworth, *Opera latina*, 5 vol. in-8°, 1839-45, et *English Works now first collected*, 1839, 4 vol. in-8°.—Voyez: Rich. Blackbour, *Vita Hobbesii*, Carolopol, 1681 ; G. B. Lechler, *Das religiös-politische System von Hobbes*, Tubing, Zeitschr., 1840, I ; Ch. de Rémusat, *Hist. de la philosophie en Angleterre depuis Bacon jusqu'à Locke*, 1875. A. MATTER.

HOCHSTRATEN. Voyez *Hoogstraten*.

HOCHWART (Laurent) [1493-1570], prédicateur et historien catholique du seizième siècle. Il occupa des postes importants en Bavière, notamment à Ratisbonne et à Passau, fut promu au grade de magister de la théologie par le cardinal Laurent Campège et assista à divers synodes où il se fit remarquer par son érudition et sa sagacité. Son *Catalogus Ratisponensium episcoporum libr. III* est une chronique riche en renseignements que l'on regarde comme assez exacts, de l'évêché de Ratisbonne ; il a été publié par Æfele, bibliothécaire de l'électeur de Bavière, en 1773, dans le t. Ier des *Scriptores rerum Boïcarum*. Ses autres écrits n'ont pas été imprimés : *Sermones varii*, *Monothessaron in quatuor Evangelia* ; *Chronicon ingens mundi* ; etc., etc.

HODY (Humphrey) [1659-1706], professeur d'Oxford et archidiacre

dans l'Eglise anglicane, helléniste distingué. On a de lui, entre beaucoup d'autres écrits, un traité *de Bibliorum textibus originalibus*, etc., Oxf,, 1705, in-f°., qui lui assigne un rang éminent parmi les historiens du texte sacré. — Voyez Jebb, *Notitia de vita et scriptis H. Hody*, 1787.

HOE DE HOHENEGG (Matthias), né à Vienne en 1580, d'une ancienne famille noble de l'Autriche, convertie au protestantisme, étudia la théologie et le droit à Wittemberg, et accepta la place de troisième prédicateur de la cour de l'électeur de Saxe, Christian II, qu'il échangea successivement contre celle de surintendant de Plauen, de directeur des Eglises allemandes de la Bohême, enfin, en 1612, de premier prédicateur de la cour de Dresde. En cette qualité, Hoë exerça une grande influence sur l'électeur Jean-George Ier, faible d'esprit et adonné à la bière, et l'employa à affranchir l'Eglise luthérienne de Saxe de la domination trop grande de l'Etat, comme aussi à lutter contre les progrès du calvinisme pendant la période orageuse de la guerre de Trente ans. Sincèrement dévoué aux intérêts spirituels de ses concitoyens, Hoë déplorait que le malheur des temps ne lui permettait pas de réaliser les réformes qu'il avait projetées. On doit regretter la haine aveugle dont Hoë était animé à l'égard du calvinisme; elle s'explique, en grande partie, par la rivalité qui régnait entre la maison électorale de Saxe et celle de Brandebourg, qui avait embrassé en 1613 la confession réformée. Lorsque l'électeur palatin Frédéric V fut élu roi de Bohême, Hoë écrivit au comte de Schlick : « Quel malheur, quel immense malheur, que tant et de si nobles contrées tombent dans la gueule du calvinisme ! C'est un maigre avantage de s'être affranchi de l'antechrist-occidental (le papisme) pour en prendre un oriental (le calvinisme, qu'il assimile au mahométisme, à cause du dogme fataliste de la prédestination). Votre seigneurie n'a jamais pu tolérer le joug papiste ; en vérité, le joug calviniste est plus insupportable ! » Sur les conseils de Hoë, la Saxe prit le parti de l'empereur Ferdinand II contre la Bohême, car, disait le fanatique prédicateur de la cour : « Nous autres luthériens, nous ne pouvons en bonne conscience concourir à obtenir, pour les calvinistes, le libre exercice de la religion. Quiconque a une conscience et un cœur chrétiens doit élever la voix, car il est clair comme le soleil qui luit en plein midi, que la doctrine calviniste fourmille des plus abominables blasphèmes ; elle est, tant dans ses fondements que dans d'autres articles, diamétralement contraire à la Parole de Dieu. » Pourtant les résultats menaçants de la politique des jésuites, non moins que les succès de l'armée de Gustave-Adolphe modifièrent quelque peu les idées de Hoë. Lui qui, en 1626 encore, avait cherché à démontrer « que les calvinistes s'accordent en 99 points avec les ariens et les Turcs, » consentit, en 1634, à signer un traité d'union avec les « ennemis héréditaires de la saine doctrine. » Mais ce n'était là qu'une concession arrachée par la nécessité. Hoë joua un rôle important dans les négociations qui précédèrent la paix de Prague, si funeste pour la cause du protes-

tantisme, parce qu'elle livrait à l'arbitraire de l'empereur les destinées des protestants de l'Autriche, de la Bohême et du Palatinat. L'historien suédois Pufendorf prétend que le conseiller de l'électeur de Saxe avait touché la somme de 10,000 florins des mains de Ferdinand II. On doit à la vérité de dire que des plaintes et des protestations sévères s'élevèrent du sein même du camp luthérien contre cette déplorable conduite. Enrichi par de nombreuses donations, comblé de faveurs par l'empereur et d'éloges par les jésuites, dur vis-à-vis de ses subordonnés, l'ambitieux prédicateur de la cour mourut en 1645, laissant une immense fortune et une médiocre renommée parmi ses coreligionnaires. Les écrits sortis de la plume de Hoë ne sont que des traités de controverse dirigés soit contre les catholiques, soit contre les réformés. Nous citerons parmi eux : 1° Un *Commentaire sur l'Apocalypse*, Leipz., 1610-40, 2 vol. ; 2e édit. 1671, d'un caractère polémique plutôt qu'exégétique, destiné à combattre le pape dans lequel l'auteur voit l'Antéchrist ; 2° *Manuel évangélique contre le papisme*, qui a eu de nombreuses éditions ; 3° *Apologia libri concordiæ contra Bellarminum* ; 4° *Solida detestatio Papæ et Calvinistarum* ; 5° *Calvinistarum vera, viva, ac genuina descriptio;* 6° *Avertissement cordial adressé à tous les luthériens zélés qui résident à Berlin ou dans la marche de Brandebourg, pour les empêcher, au nom de leur salut, de se laisser surprendre par la passion des calvinistes et d'embrasser leur confession*, 1614. — Voyez Gleich, *Annales ecclesiastici*, II ; K. A. Müller, *Kurfürst Joh. Georg* I ; *Fortgesetzte Sammlung von alten u. neuen Sachen*, 1734, dont Gieseler, *Kirchengesch.*, III, 420, a publié des extraits intéressants ; les ouvrages de Tholuk sur *le Luthéranisme au dix-septième siècle* et son article dans la *Real-Encykl.* de Herzog, VI, 165.ss.

HŒFLING (Jean-Guillaume-Frédéric) [1802-1853], théologien luthérien, professeur à Erlangen et membre du consistoire supérieur de Munich, s'est occupé avec prédilection et talent de travaux relatifs à l'organisation et au culte de l'Eglise. Nous citerons parmi ses ouvrages : 1° *De Symbolorum natura, necessitate, autoritate et usu*, 1835 ; 2e éd., 1841 ; 2° *Du sacrement du baptême au point de vue dogmatique, historique et liturgique*, 1846-48, 2 vol. ; 3° *Des principes de l'organisation des Eglises évangéliques-luthériennes*, 1850 ; 3e éd., 1853, dirigé contre les tendances épiscopales qui se firent jour au sein du protestantisme, lors de la réaction qui suivit la révolution de 1848 ; 4° *Recueil de documents liturgiques*, publié en 1854, par Thomasius et Harnack.

HOFACKER (Louis) [1798-1828], l'un des prédicateurs les plus populaires de l'Allemagne. Originaire de Wildbad, dans le Wurtemberg, il assista d'abord, en qualité de vicaire, son père à Stuttgard ; puis, après sa mort, il fut nommé pasteur à Rielingshausen, mais, déjà malade, il ne put desservir cette cure que pendant deux ans. Ses *Sermons* se distinguent par une grande puissance d'édification qui réside dans la simplicité du plan et de la conception, le caractère biblique de la forme et la chaleur communicative qui les anime. Ils

eurent un grand nombre d'éditions et furent traduits dans beaucoup de langues. — Guillaume Hofacker [1806-1848], pasteur à Stuttgard depuis 1836, acquit par ses sermons une célébrité presqu'égale à celle de son frère aîné. — Voyez Knapp, *Leben von L. Hofacker*, Heidelb., 1853; 3e éd., 1862; Kapff, *Mittheilungen über das Leben von W. Hofacker*, Stutt., 1853.

HOFFMANN (Melchior), célèbre anabaptiste du seizième siècle, originaire de Hall en Souabe, pelletier de son métier, fut gagné aux idées de la Réforme pendant un voyage qu'il fit en Livonie. De Dorpat, où il avait pris part au pillage des églises et des couvents, Hoffmann se rendit à Wittemberg (1525) où il chercha à gagner l'appui de Luther et des réformateurs saxons. Arrêté à Magdebourg, après de nouvelles tentatives tumultueuses à Réval et à Stockholm, l'ardent apôtre se vit expulsé de la Saxe et obligé de mener une vie errante. Après un séjour de deux ans à Kiel, sous la protection du roi de Danemark Frédéric, Hoffmann fut de nouveau condamné à l'exil, à cause de sa manière mystique d'interpréter la doctrine luthérienne de la sainte cène. Accueilli avec bienveillance par Bucer à Strasbourg, il se laissa décider par Carlstadt à porter le théâtre de son activité à Emden en Frise, où il rencontra Melchior Rinck, un confrère en pelleterie, qui le gagna à ses vues anabaptistes. De retour à Strasbourg en 1530, Hoffmann publia une série d'écrits d'un caractère apocalyptique dans lesquels il annonça la prochaine parousie du Christ et émit certaines hérésies dogmatiques, notamment sur la « chair non pécheresse » dont le Verbe se serait revêtu dans le sein de Marie. Ses attaques véhémentes contre Luther et contre les prédicateurs strasbourgeois, qu'il désignait comme les serviteurs de Satan, déterminèrent le magistrat à ordonner son emprisonnement. Le 11 juin 1533 il soutint contre Bucer une dispute publique qui ne l'ébranla pas dans ses croyances. Dans de nouveaux pamphlets, il se donna pour le prophète Elie qui précède le terrible jour du Seigneur, et encouragea ses partisans à ne pas se laisser troubler par les persécutions qui pourront fondre sur eux. Il mourut vers 1542.— Voyez Krohn, *Melch. Hoffmann*, Leipz, 1758; Rœhrich, *Gesch. der Reform. im Elsass*, II; Herrmann, *Essai sur la vie et les écrits de M. Hoffmann*, Strasb., 1852; Hauth, *Les anabaptistes à Strasbourg*, Strasb., 1860.

HOFFMANN (Daniel), théologien luthérien, né en 1540 à Halle, mort à Wolfenbüttel en 1611. Il professa la philosophie et la théologie à l'université de Helmstædt et lutta, en cette qualité, contre les progrès du philippisme et de l'humanisme qui tendaient à détrôner la vieille orthodoxie luthérienne. Il combattit de même la doctrine de l'ubiquité, défendue par quelques théologiens wurtembergeois, soutenant qu'il était dangereux de vouloir expliquer le mode de la présence réelle du Christ dans le sacrement de la cène. D'humeur essentiellement batailleuse, Hoffmann s'éleva contre les opinions plus libérales d'un certain nombre de ses collègues de Helmstædt, polémisant avec la dernière violence non seulement contre les abus possibles de la philosophie, mais contre son usage même, *verum*

usum, verum, veriorem, verissimum ; *philosophia, quando in officio est, in recto usu, contraria est theologiæ.* » Il soutint que les païens mentaient s'ils disaient qu'il y a un Dieu, croire en Dieu, en l'immortalité de l'âme, en une rémunération future étant l'affaire de la foi et non de la raison. Toute philosophie est nécessairement pélagienne ; on doit donc se garder d'en recommander l'étude, en particulier aux théologiens. Déjà, dans l'ardeur de la dispute, l'un des disciples de Hoffmann, Werdenhagen, se sert du mot de *rationistæ* et *ratiocinistæ* pour désigner ceux qui prônent l'usage de la raison en matière théologique. Parmi les nombreux écrits que cette querelle provoqua, nous ne citerons que les deux principaux traités de Hoffmann : *Pro duplici veritate Lutheri a philosophis impugnata et ad pudendorum locum ablegata* et *Super quæstiones num syllogismus rationis locum habeat in regno fidei*, Magdeb., 1600, in-4°. Sa correspondance avec Caselius est imprimée dans le même volume. — Voyez *Malleus impietatis Hoffmannianæ sive enodatio status controversiæ, quam Dr. Dan. Hoffmannus philosophiæ professoribus et studiosis liberalium artium movit indigne*, Francf., 1604; Thomasius, *De controversia Hofmanniana*, Erl., 1844 ; Henke, *G. Calixtus*, I, 99 ss., 247 ss. et son article dans la *Real-Encykl.*, de Herzog, VI, 185 ss.

HOFFMANN (André-Gottlieb) [1796-1864], professeur en théologie à l'université d'Iéna. Philologue distingué, il s'occupa avec prédilection de l'étude des langues orientales et de l'archéologie juive. Sa *Grammatica syriaca*, Halle, 1827, deux fois traduite en anglais, est un chef-d'œuvre d'érudition exacte et fait encore aujourd'hui autorité en la matière. Son *Esquisse des antiquités hébraïques*, Weimar, 1832, jouit de la même réputation. Citons encore le *Livre d'Hénoch*, Iéna 1833 et 1838, 2 vol., traduit de l'anglais et de l'éthiopien, avec introduction et commentaire historique et critique, une *Histoire de la littérature syriaque*, dans le *Journal critique* de Berthold, vol. XIV, divers articles dans l'*Encyclopédie* d'Ersch et Gruber. etc., etc.

HOFFMANN (Louis-Frédéric-Guillaume) [1806-1873], surintendant général, né à Léonberg, près Stuttgard, d'une famille pieuse du Wurtemberg. Son père était le fondateur de la communauté de Kornthal qui joua un rôle considérable dans le réveil religieux de la Souabe ; son frère Christophe, sectaire mystique, se mit à la tête de la nouvelle société des Templiers qui, en attendant de pouvoir construire le nouveau temple, prédit par Ezéchiel (ch. XL), à Jérusalem, s'applique à édifier, dans l'Allemagne politiquement et socialement régénérée, le temple spirituel qui est destiné à en être le symbole. Tous les membres de cette famille possèdent, avec un fonds très riche de piété et une imagination ardente, un esprit fécond en ressources, une volonté énergique, le talent d'organiser, le don de la cure d'âmes. Hoffmann étudia au séminaire de Schœnthal où il se lia avec Blumhardt, le futur médecin spirituel des bains de Boll. A l'université de Tubingue, il se sentit surtout attiré par la philosophie de la nature de Schelling et d'Oken. Il débuta comme pasteur à Winennden en

1834 et échangea, cinq ans après, cette modeste cure de campagne contre le poste de directeur de la maison des missions à Bâle. Dans l'intervalle il s'était fait connaître par une *Réfutation de la Vie de Jésus de Strauss*, écrite d'après le point de vue de l'ancienne apologétique (1836), et par une *Interprétation des grands Prophètes d'après les écrits des Réformateurs* (1839). Hoffmann déploya dans ses nouvelles fonctions un zèle et des aptitudes des plus appréciés : les nombreux écrits sur les missions, les discours et les sermons qui datent de cette époque dénotent les connaissances les plus variées, l'art d'éblouir par des rapprochements ingénieux et un enthousiasme communicatif pour les grands intérêts du royaume de Dieu. La révolution de 1848, avec ses conséquences politiques et religieuses, acheva de mûrir son talent d'apologiste facile et brillant. Appelé en 1850 à la direction du séminaire de Tubingue et, deux ans après, aux fonctions de prédicateur de la cour et de surintendant général de la province de Brandebourg à Berlin, Hoffmann fut l'un des principaux conseillers du roi de Prusse, Frédéric-Guillaume IV, et l'un des instruments les plus actifs de la réaction ecclésiastique qui marqua ce règne. Caractère souple à la fois et ambitieux, humble vis-à-vis des grands et plein de hauteur à l'égard de ses subordonnés, homme d'église plutôt que théologien, défenseur de l'Union positive et de l'Alliance évangélique, administrateur habile et infatigable, orateur abondant, imagé et véhément plutôt que profond et original. Hoffmann était l'homme prédestiné pour diriger la conscience hésitante et timorée d'un souverain dont il flattait les goûts romantiques et sous l'inspiration duquel il rédigeait les mandements destinés à exhorter la nation à la pénitence. De temps en temps, dans des discours, des articles ou des livres à sensation, il lançait quelques oracles sur les hommes ou les événements du jour, mêlant le langage onctueux du chapelain de la cour au ton acerbe du journaliste. Lié avec Ch. Ritter et avec A. de Humboldt, Hoffmann s'occupait beaucoup des récentes découvertes géographiques (*La géographie à la lumière du royaume de Dieu*, Berl., 1860). Ses vues d'ensemble, il les a résumées dans deux ouvrages intitulés : *Le passé et le présent de l'Allemagne à la lumière du royaume de Dieu*, 1868 ; *L'Allemagne et l'Europe à la lumière de l'histoire du monde*, 1868, pêle-mêle bizarre d'élucubrations politiques et religieuses, pleines d'amers regrets et de sombres prophéties, plaidoyer passionné pour l'orthodoxie défaillante et la royauté du droit divin ébranlée dans ses fondements. Les glorieux événements de 1870-71 ne donnèrent qu'un démenti apparent à ces prédictions, et bien que Hoffmann, après avoir salué le nouvel empereur d'Allemagne avec une ferveur reconnaissante qui rappelait, moins la grandeur, les compliments que Bossuet adressa à Louis XIV, crût pouvoir entonner le *Nunc dimittis servum tuum*, il eut encore le temps, avant de fermer les yeux, de voir les premiers symptômes de l'écroulement lamentable dont l'Allemagne impériale a été témoin depuis. — La biographie de

Hoffmann a été écrite par son fils sous le titre de *Hofman's Leben u. Wirken*, Berl., 1877-78, 2 vol. F. LICHTENBERGER.

HOFMANN (Jean-Chrétien-Conrad de) naquit à Nuremberg, le 21 décembre 1810. Il suivit les classes du gymnase et du lycée de cette ville et dès sa première jeunesse il déploya une puissance de travail extraordinaire, et recueillit une grande quantité d'extraits, fruits de ses lectures. Grâce à la tendance positive de son esprit, il n'eut jamais à traverser les doutes de la critique. A dix-sept ans (1827) il alla à l'université d'Erlangen où, dès le premier semestre, il suivit chez le professeur réformé Kraft, le cours de dogmatique que les étudiants allemands réservent d'ordinaire pour la fin de leurs études; il attribue son réveil religieux à ce même Kraft, dont les prédications, disait-il, l'amenèrent à une foi vivante. A Erlangen déjà, il montra une prédilection marquée pour l'étude de l'histoire. Aussi, étant allé à Berlin en 1829, il y continua ses études historiques, sous la direction de Ranke et de Raumer, sans cependant négliger ses cours de théologie. Hengstenberg l'attirait peu; il n'aimait pas sa manière dogmatique de traiter l'Ancien Testament. L'exégèse de Schleiermacher lui répugnait entièrement; il le trouvait trop rationaliste, comme exégète et comme critique; par contre Schleiermacher lui plaisait pour sa dialectique et sa méthode d'enseignement. Hofmann disait encore dans les dernières années de sa vie : « Ma méthode, je la tiens de Schleiermacher. » En 1831 il publia une *Histoire de la guerre des Cévennes*, pour laquelle un ami séjournant en Hollande, lui traduisit les documents hollandais. Il avait formé de vastes plans d'études et de publications historiques, mais ses études théologiques l'entravaient, car il devait préparer ses examens. « Les cours de Ranke, écrit-il a un ami (1831), me procurent chaque jour une grande jouissance; mais mes rapports avec lui ne pourront devenir plus suivis que l'année prochaine, si toutefois je puis rester à Berlin quand j'aurai fini ma corvée (*Taglöhnerarbeit*) théologique. Raumer de même m'aide de ses conseils avec la plus grande amabilité. » En ce temps-là le travail de Hofmann fut prodigieux. Il était précepteur d'un jeune comte de Bulow, plus jeune que lui d'un an seulement; il suivait tous les cours obligatoires de théologie et apportait tout son zèle à ses études théologiques; en outre il suivait les cours de Ranke et de Raumer et se livrait à des études historiques personnelles; il parlait le français et l'anglais, et connaissait Shakespeare aussi bien que la Bible; et à côté de tous ces travaux, il trouvait encore moyen de cultiver ses relations de société. Dans ces relations il se montrait toujours prudent et réservé, ce qui lui valut le surnom de « Talleyrand »; on trouvait du reste qu'il ressemblait aussi de figure à ce diplomate. Revenu en Bavière, il devint en 1833 professeur de religion, d'histoire et d'hébreu au gymnase d'Erlangen, et en 1835 *repetent* à l'université; comme tel il était appelé à remplacer parfois le prédicateur de l'université. Ayant été chargé, comme professeur du gymnase, d'un travail sur le mysticisme, il étudia Jacob Bœhme et

Œtinger; le premier l'impressionna fortement et il parlait de lui avec un grand enthousiasme; aussi a-t-on voulu, quoique bien à tort, découvrir dans son enseignement des traces de l'influence de Bœhme. En 1835, il obtint la *licentia docendi* à la faculté de philosophie, en traitant *De bellis ab Antiocho Epiphane adversus Ptolemæos gestis* et en 1838, à la faculté de théologie, par un travail *De argumento Psalmi centesimi decimi*. Ces travaux étaient chaque fois suivis de thèses qui montrent qu'alors déjà ses principes étaient arrêtés et qu'il avait des idées claires et précises, même sur les points de doctrine secondaires. En 1841, à trente ans, il publia le premier volume de son ouvrage: *Weissagung u. Erfüllung* (Prophétie et accomplissement), où il se montre dans toute son originalité, et développe et applique le système d'herméneutique auquel il a dû son influence et sa célébrité. En 1842, il fut appelé comme professeur à l'université de Rostock, où il passa quelques-unes des années les plus heureuses de sa vie. Il y exerça une grande influence, non seulement sur les étudiants, mais encore sur le clergé mecklembourgeois, car à côté de son enseignement universitaire, il publiait avec Krabbe et Karsten le *Mecklenburgische Kirchenblatt* et prenait une part active aux conférences pastorales et aux réunions des Missions; encore aujourd'hui on garde de lui un souvenir reconnaissant dans le Mecklembourg. Il revint à Erlangen en 1845, comme professeur ordinaire de la faculté de théologie, et, pendant trente ans, il fut une des gloires de cette université; il ne voulut plus la quitter et refusa, en 1855, un appel bien tentant de l'université de Leipzig; le gouvernement bavarois reconnut ses services en lui accordant l'Ordre pour le mérite civil, et les titres de noblesse. Les années 1850-1860 furent les plus brillantes de sa carrière académique. Des centaines d'auditeurs se pressaient autour de sa chaire, venus, non seulement des divers pays allemands, mais aussi de l'étranger; bientôt aucune salle de l'édifice universitaire ne fut plus assez grande, et il fallut prendre des mesures extraordinaires pour les placer tous. Cet auditoire diminua quand, en 1863, Hofmann se fit élire à la Chambre des députés, car il était obligé d'interrompre souvent son cours pendant plusieurs mois; il se releva cependant lorsque, après six ans, Hofmann déclina une nouvelle élection, sans pourtant redevenir aussi nombreux qu'auparavant; il est vrai qu'alors les préoccupations politiques nuisaient aux études théologiques, de sorte que le nombre des étudiants en théologie avait considérablement diminué à Erlangen. La manière d'enseigner de Hofmann était particulière. Quand on l'entendait pour la première fois, on éprouvait une vraie déception; il était sec et monotone; sa parole manquait de souplesse et de grâce. Il ne cherchait pas à établir entre lui et son auditoire ce courant électrique qui fait sentir au maître qu'il a été compris, que sa pensée a pénétré dans l'esprit des élèves. Il s'absorbait entièrement dans le sujet qu'il traitait, et parlait comme s'il était seul, sans jamais élever la voix ni trahir d'émotion, ne soulignant rien, ne mettant rien en relief, donnant à tout la même importance, au détail le plus secondaire comme

aux points fondamentaux ; il pensait tout haut, et c'était moins un cours qu'un monologue tenu en présence de plusieurs centaines de jeunes gens. Mais il obligeait ainsi ses auditeurs à un sérieux travail de l'esprit, et peu de professeurs ont su comme lui former des penseurs indépendants ; on ne pouvait recevoir passivement son enseignement, car il ne présentait pas des idées toutes faites ; il travaillait en présence de ses auditeurs et les obligeait de s'associer à son travail. Beaucoup de pasteurs bavarois affirment que s'ils possèdent quelque science théologique, c'est à Hofmann qu'ils la doivent. Il continuait du reste à exercer son action sur eux en collaborant à la *Zeitschrift für Protestantismus u. Kirche*, et en se chargeant fréquemment de rapports importants pour le synode général de l'Eglise luthérienne de Bavière. — Il nous reste à exposer maintenant, dans ses traits principaux, le système théologique de Hofmann. Hofmann est avant tout historien ; mais on reconnaît aussi l'influence de Schleiermacher à son intellectualisme abstrait ; dans ses travaux historico-exégétiques, on retrouve toujours le *systématiseur*. Dans son premier ouvrage : *Weissagung u. Erfüllung.*, 2 vol., Nördl., 1841-1844, il considère l'histoire sainte et la Bible, qui en est le monument, comme un tout organique et vivant, depuis le protévangile jusqu'à l'Apocalypse. Pour lui, la prophétie n'est pas tout d'abord la parole prophétique, la parole qui prédit l'avenir ; c'est l'histoire elle-même, l'histoire racontée par la parole et contenant à chaque période de son développement le germe de l'avenir. Le même Esprit de Dieu, conjointement avec l'esprit humain qu'il a pénétré, a produit d'abord les faits de l'histoire sainte, puis l'énoncé de leur contenu prophétique et ensuite l'accomplissement. De là, l'unité de l'histoire et de la prophétie, comme aussi de la prophétie et de l'accomplissement. Ainsi Hofmann coupe court au procédé arbitraire des théologiens qui forcent le sens des mots, pour trouver partout dans l'Ecriture des prédictions de l'avenir. Or, la loi de la prophétie, c'est que chaque phase de l'histoire sainte renferme virtuellement et fait connaître l'avenir ; on ne saurait donc pas séparer la prophétie de l'histoire. Quoiqu'il soit souvent allé trop loin dans l'application de son principe, on ne saurait méconnaître que Hofmann a rendu un service incontestable à l'étude de la Bible. De 1852 à 1856, Hofmann publia son ouvrage capital : *Schriftbeweiss*, 2 vol. ; 2e édition, Nördl., 1857-1860. Il ne veut pas que l'on considère l'Ecriture comme une collection de *dicta probantia*, ni qu'on se serve de divers passages scripturaires pour prouver divers points de l'Ecriture. Il expose sa méthode en posant ces trois questions : « 1° Qu'est-ce qu'il s'agit de prouver ? 2° Par quoi faut-il prouver ? 3° Quand la preuve est-elle faite ? » C'est le christianisme qu'il s'agit de prouver ; or le christianisme n'est pas une doctrine, mais un fait. Il est « la communion personnelle de Dieu avec l'humanité, par la médiation de Jésus-Christ » (*Die in Jesu Christo vermittelte persönliche Gemeinschaft Gottes u. der Menschheit*). Mais l'expérience prouve que l'Ecriture n'est claire que pour ceux qui désirent ou espèrent le salut. Connaître

et formuler le christianisme, ce sera donc se connaître et se formuler soi-même, et la théologie systématique ne sera que l'exposé de ce qui fait que le chrétien est un chrétien, de ce qui distingue le chrétien de ceux qui ne sont pas chrétiens, de sorte que « moi chrétien, je suis pour moi théologien, l'objet propre de ma science » (*Dass ich der Christ mir dem Theologen eigenster Stoff meiner Wissenschaft bin*). La preuve devra être faite d'abord par l'*histoire;* je ne reconnaîtrai la justesse de mon système que si le fait qui m'a rendu chrétien et dont la connaissance scientifique m'a fait théologien, se retrouve chez d'autres, c'est-à-dire dans l'Eglise ; ensuite par l'*Ecriture*, qui est le monument de cette histoire, et à laquelle l'Eglise en appelle comme à un ensemble achevé. Quels sont les livres qui en font partie? C'est ce que l'histoire seule nous apprendra. Or l'ensemble des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament est une œuvre et un monument du peuple d'Israël, et c'est en Israël que Jésus est apparu et que l'Eglise chrétienne a pris naissance ; c'est le même Esprit qui a créé l'Ecriture et l'Eglise chrétienne, et nous devons considérer l'Ecriture dans son ensemble comme inspirée par cet Esprit, comme la Parole de Dieu ; et si elle est la Parole de Dieu dans son ensemble, toutes ses parties auront une égale force probante. Seulement il ne faut pas méconnaître son caractère historique et ne jamais se servir d'une déclaration de l'Ecriture, si ce n'est en la laissant à la place historique qu'elle occupe. Mais cette histoire est l'histoire sainte, c'est-à-dire l'histoire du rapport de Dieu avec l'humanité par la médiation de Jésus-Christ, aux divers degrés de son développement; il faut donc que nous suivions tout fait à prouver à travers ces diverses phases, pour reconnaître qu'il a pour lui, non pas un passage isolé, mais tout l'ensemble de l'Ecriture. Si un fait ne se trouvait dans l'Ecriture qu'une fois ou l'autre, sans être constaté par l'ensemble, il aurait pour lui *une* parole de l'Ecriture, mais non *la* parole de l'Ecriture. La preuve sera donc faite, quand les faits qui constituent un système auront pour eux toute l'Ecriture, quand l'ensemble du système et l'ensemble de l'Ecriture correspondront parfaitement. Aussi Hofmann fait-il précéder son livre d'un exposé systématique du christianisme, embrassant la dogmatique et la morale, et auquel il applique sa méthode, son *Schriftbeiweiss*. C'est en 1862 qu'il commença la publication de son dernier grand ouvrage : *Die h. Schrift neuen Testamentes zusamenhængend untersucht*, Nördl., 1862 ss. Il entreprend un commentaire du Nouveau Testament pris dans son ensemble, et s'applique à démontrer scientifiquement l'inspiration de l'Ecriture et l'intégrité du canon. Vouloir faire cette preuve par l'Ecriture elle-même, c'est commettre une pétition de principes ; la faire par l'expérience chrétienne, c'est fournir une preuve toute personnelle. A moins de renoncer à prouver, il faut trouver des preuves ayant une valeur objective, non pas sans doute pour celui qui nie le christianisme, mais pour tous ceux qui en acceptent la vérité. Il examine donc tout d'abord un livre dont l'authenticité n'est point contestée, l'épître aux Galates, et il part de là pour reconquérir sur

la critique, l'un après l'autre, tous les livres contestés. La mort l'a malheureusement empêché d'achever cette œuvre remarquable; il n'a pu finir que les épîtres (sauf celles de Saint-Jean). Mais si la méthode historique de Hofmann a eu ses avantages, elle a eu aussi ses inconvénients. Il y a dans l'Ecriture des éléments métaphysiques et divins qui ne se laissent point enfermer dans le cadre de l'histoire, et que Hofmann a dû omettre, en pliant et réduisant tout à son système historique. Il s'est borné à examiner l'action historique de Dieu, ce que Dieu est dans sa révélation, dans l'histoire; le côté spéculatif lui a fait défaut. Aussi a-t-il amoindri plus d'un point de doctrine, notamment la doctrine de la rédemption. Ses collègues même, Thomasius, Harnack et Delitzsch se crurent obligés de faire leurs réserves, et Hofmann dut se défendre, ce qu'il fit dans son écrit : *Neue Weise, alte Wahrheit zu lehren* (1856). Hofmann a été sans contredit le théologien de notre siècle qui, après Schleiermacher, a exercé l'influence la plus grande sur la science théologique et sur les théologiens. Il est mort à Erlangen, le 20 décembre 1877. — Voyez : Leonhard Stæhlin, *J. Chr. K. v. Hofmann*, dans la *Allgem. luth. Kirchenzeitung*, 1878. CH. PFENDER.

HOGUE (Louis-Gilles de La), naquit à Paris le 16 janvier 1740 et mourut le 9 mai 1827. Il fut placé sous la direction des prêtres de Saint-Sulpice, de Laon, pour faire ses études ecclésiastiques, devint ensuite licencié en Sorbonne, et fut élevé au sacerdoce en 1764. Nommé en 1767 à la chaire d'Ecriture sainte de la Sorbonne, il y remplit avec succès sa charge de professeur pendant vingt ans. Il fut aussi censeur royal pour l'examen des ouvrages nouveaux. L'abbé de la Hogue s'adonna spécialement à l'apologétique; ses travaux sur l'Ecriture sainte, et notamment sur la Genèse, ont pour objet de réfuter les objections des écrivains incrédules de son temps sur les questions bibliques. Ennemi de la Révolution, il la combattit par la parole et par la plume, et se vit contraint d'émigrer à l'époque de la Terreur. Réfugié en Angleterre auprès de l'évêque de Saint-Pol de Léon, il remplit auprès de ce prélat une mission de confiance pendant quelque temps. En 1798, il fut nommé professeur de dogme au fameux séminaire de Maynooth, en Irlande, charge dans laquelle son amour de l'étude, son érudition et ses lumières lui attirèrent la considération générale. L'abbé de la Hogue a publié un certain nombre d'ouvrages parmi lesquels nous citerons les suivants : *Exposé des motifs qui ont déterminé le clergé de France à se retirer en pays étrangers; Sanctus Cyprianus ad martyres et confessores, ad usum confessorum Ecclesiæ Gallicanæ*, Londres, 1794, in-12. Il en publia une traduction française sous ce titre : *Saint Cyprien consolant les fidèles persécutés de l'Eglise de France, convaincant de schisme l'Eglise constitutionnelle, et traçant, à ceux qui sont tombés, des règles de pénitence*, Londres, 1797; une édition revue et corrigée de *l'Imitation de Jésus-Christ traduite par le sieur de Beuil* (Le Maistre de Sacy); une édition de la *Journée du Chrétien* à laquelle il a joint un *Abrégé de la doctrine chrétienne* qu'on retrouve dans presque toutes les autres

éditions de ce livre, ainsi que dans plusieurs manuels de ce genre; cet *abrégé* est de l'abbé de la Hogue; *Traités de la Religion et de l'Eglise*, Paris, 1815-1816. A. MAULVAULT.

HOHENLOHE (Alexandre-Léopold-François-Emmerich, prince de H. Waldenbourg Schillingsfürst), membre d'une des plus anciennes familles nobles de l'Allemagne, souveraine avant l'acte de médiation de 1802, dix-huitième enfant issu du mariage du prince Charles Albert avec la fille d'un gentilhomme Hongrois, Judith, baronne de Raviczy, né le 17 août 1794, à Kupferzell près de Waldenbourg en Silésie. Il n'avait qu'une année lorsqu'il perdit son père, trop faible d'intelligence au reste pour administrer ses vastes possessions; sa mère, toute dévouée aux prêtres, l'avait consacré dès sa naissance à la Vierge et au sacerdoce. Un ex-jésuite, le P. Riehl, commença son éducation qui se poursuivit au Theresianum (1804), au séminaire archiépiscopal de Vienne (1810), aux séminaires de Tyrnau en Hongrie et d'Ellwangen en Souabe (1814). Ordonné prêtre en 1815, le jeune prince qui pendant tout le cours de ses études s'était fait remarquer par l'ardeur de sa dévotion, se rendit à Rome, entra dans l'association jésuitique du Cœur-de-Jésus et s'enrôla dans la croisade entreprise dans toute l'Europe contre les institutions modernes au lendemain de la chute de Napoléon. Prêtre à Munich et chanoine à Bamberg, il parcourut toute la Bavière en missionnaire, dépeignant les misères actuelles comme une vengeance du ciel, juste châtiment des crimes de la Révolution, ne montrant à des populations surexcitées d'autre chance de salut qu'une soumission absolue au clergé et un complet rétablissement de l'Eglise dans ses anciens privilèges. Si le fanatisme de M. de Hohenlohe et ses tendances obscurantistes effrayaient quelque peu la bourgeoisie, les masses se sentaient attirées vers lui par l'austérité de ses mœurs et sa pathétique éloquence. A la parole le prince prétendit ajouter l'action. Sa vocation de thaumaturge lui fut révélée en 1820 par un paysan visionnaire, Martin Michel, qui opérait lui-même des guérisons miraculeuses dans la petite station thermale d'Unterwillighausen, sur la frontière de Bade et du diocèse de Würzbourg. La première personne qui ressentit l'efficace de leurs prières, la princesse de Schwarzemberg, malade de la moëlle épinière, se souleva sur ses béquilles et fit quelques pas lorsque Michel le lui eut ordonné « au nom de Jésus et de la très sainte Trinité » mais ne tarda pas à retomber sur son lit de douleurs. Encouragé par ce succès, M. de Hohenlohe se mit à opérer aux bains de Bruckenau, dans les hôpitaux de Bamberg et de Würzbourg, à bénir et à exorciser les foules énormes qu'attiraient moins l'efficacité de ses guérisons que sa qualité de prince et l'abondance de ses aumônes; de son propre aveu il ne pouvait réussir qu'auprès des patients qui ajoutaient à son pouvoir surnaturel une foi implicite. Les déceptions se multiplièrent bientôt sur ses pas; le bourgmestre de Würzbourg, M. de Hornthal, lui interdit l'entrée des hôpitaux et réclama l'intervention de la police; la cour de Rome se refusa, malgré sa demande expresse, à confirmer ses miracles. M. de Hohenlohe irrité se rendit à

Vienne, puis en Hongrie ; il jugea désormais plus prudent d'opérer à distance et prévint par des billets ses malades de l'heure exacte où il intercéderait en leur faveur auprès de la Vierge et où s'accomplirait leur guérison. Nommé en 1829 abbé de Grosswardein, en 1844 évêque *in partibus* de Sardique, Mgr de Hohenlohe, dont la fougue paraît s'être amortie avec les années, mourut dans la retraite à Vöslau, près de Vienne, le 13 novembre 1849. Parmi ses très nombreux ouvrages mystiques et apologétiques nous citerons comme les plus importants : *Le chrétien priant dans l'esprit de l'Eglise catholique*, Bamberg, 1819 ; *Quel est l'esprit du siècle ?* Bamberg, 1821, une brochure adressée aux empereurs François et Alexandre pour la restauration de l'Eglise romaine ; *Le pèlerinage de l'âme qui cherche Dieu dans une vallée de larmes*, Vienne, 1830 ; *Expériences faites dans le monde et dans le sacerdoce*, Ratisbonne, 1836. Ses écrits posthumes ont été recueillis par Brunner, Ratisbonne, 1851. M. de Hohenlohe, le prélat thaumaturge, est le grand-oncle du prince Clovis de Hohenlohe, actuellement ambassadeur d'Allemagne à Paris, l'un des chefs du *Kulturkampf*, et du cardinal Gustave de Hohenlohe, si connu après la proclamation de l'infaillibilité papale par ses démêlés avec la curie romaine. E. STRŒHLIN.

HOLBACH (Paul-Théry, baron d') naquit en 1723 à Heidelsheim, Palatinat. Fixé à Paris, où il mourut en 1789, et possesseur d'une grande fortune, il réunissait dans son salon les gens de lettres et le monde brillant qui acclamait les idées philosophiques. Après avoir traduit de l'allemand des ouvrages de sciences naturelles et fourni sur les mêmes sujets des articles à *l'Encyclopédie* il fit paraître, la plupart du temps sous le voile de l'anonyme ou du pseudonyme, un grand nombre d'écrits qui professaient l'athéisme : *Le christianisme dévoilé ou examen des principes et des effets de la religion chrétienne*, 1767, sous le nom de Boulanger, qui était mort en 1759, (Laharpe attribue cet ouvrage à Damilaville) ; *Lettres à Eugénie ou préservatif contre les préjugés*, 1768 ; *Théologie portative ou Dictionnaire abrégé de la religion chrétienne*, 1768, sous le nom de l'abbé Bernier ; *Bon sens ou idées naturelles opposées aux idées surnaturelles*, 1772 ; *Système social*, 1773. Les plus fameux de ces écrits, le *Système de la nature ou des lois du monde physique et moral*, 1770, sous le nom de Mirabaud (mort en 1760, secrétaire perpétuel de l'Académie française) prêchait le matérialisme avec une prolixe emphase, qui provoqua des réfutations de Voltaire (*Dictionnaire philos.*, art. *Dieu*) et de Frédéric II (*Examen critique du livre intitulé : Syst. d. l. nat.*). Il est avéré que, pour ce livre comme pour la plupart de ses publications, d'Holbach eut plusieurs collaborateurs : Lagrange, Grimm, Naigeon. Il fit aussi paraître des traductions d'ouvrages anglais, entre autres de Hobbes, *De la nature humaine*, 1772. — Voyez, outre les mémoires du temps, Schlosser, *Gesch. des achzehnt. Jahrh.*, I et II ; Damiron, *Mémoire lu à l'acad. des sciences m. et pol.*, t. IX du *Compte rendu des séances*.

HOLBEIN (Hans), illustre peintre et dessinateur, né à Augsbourg

en 1498, fils et petit-fils de peintres distingués, neveu de Sigismond Holbein, peintre et graveur, qui habitait Bâle. Le jeune Hans montra un talent précoce, passa deux années à Lucerne, et s'établit en 1519 à Bâle où il travailla avec une ardeur infatigable pour les imprimeurs, illustrant leurs ouvrages, décorant de peintures, aujourd'hui disparues, les monuments et les maisons des particuliers de la Suisse. Sur l'invitation d'Erasme, Holbein alla se fixer en 1526 en Angleterre, comblé de faveurs par Henri VIII et par les grands seigneurs de ce pays. Il mourut de la peste à Londres en 1554. Holbein se distingue par un vif sentiment de la nature, un dessin large, un coloris chaud et vigoureux, des formes nobles et pleines. Il unit l'idéalisme souabe au réalisme flamand. Nul peintre du Nord n'avait encore comme lui reproduit l'homme dans toute sa vérité et toute sa beauté, avec une fraîcheur et une puissance de touche, un arrangement simple et sobre des détails et des accessoires, un style à la fois libre et sévère, d'un effet irrésistible. On suppose généralement, bien que sans preuves, que Holbein, dans sa jeunesse, visita l'Italie et subit l'influence des grands maîtres lombards et romains. Il avait quatorze ans lorsqu'il composa son premier tableau, qui se trouve à la galerie d'Augsbourg, et qui représente la *Vierge et sainte Anne avec l'enfant Jésus* (1512); puis viennent, par ordre chronologique, *le martyre de saint Sébastien*, en plusieurs tableaux dont les principaux se trouvent à la Pinacothèque de Münich (1516); un *Ecce homo* à Bâle (1521); une *Nativité et une Adoration des Mages*, dans la cathédrale de Fribourg; les huit tableaux de *la Passion*, dans la galerie de Bâle, dont l'effet dramatique est des plus saisissants et qui reproduisent avec une vigueur incomparable l'intensité des souffrances à la fois physiques et morales du Christ (1520-25); une *Madone*, dans la galerie de Dresde, plongée dans l'adoration, avec cette expression de ferveur recueillie qui est particulière à la piété allemande. La période anglaise de l'activité de Holbein a été consacrée surtout au portrait. La majeure partie de ces œuvres orne le château de Windsor et celui de Longford, près de Salisbury. Nous citerons parmi les portraits ceux *d'Erasme* et de *Thomas Morus* au Louvre, de *Henri VIII*, de la *Famille royale* à Kensington-Palace, de l'orfèvre *Morett* à la galerie de Dresde, du négociant *Gyzen* au musée de Berlin, d'*Anne de Clèves* au Louvre. Parmi les chefs-d'œuvre de Holbein, il faut mentionner encore la *Danse macabre*, non pas celle qui est peinte à fresque sur les murs du cimetière des dominicains de Bâle, qui fut exécutée vers 1440, par suite de la peste de 1439, sur l'ordre des Pères du concile qui se tenait dans cette ville à cette époque, et qui fut réparée en 1568 par Klauber; mais celle que Holbein a dessinée ou gravée sur bois, d'abord sans texte en 1530, puis, en 1538, dans les *Simulachres de la Mort et historiées faces de la Mort*, livre publié à Lyon. Les dessins, primitivement au nombre de 41, furent portés à 53 dans l'édition de 1545; ils étaient accompagnés de sentences latines et de quatrains moraux français, qui ont été successivement traduits dans beaucoup d'autres langues.

Cette œuvre, où l'humour le plus piquant se mêle au sérieux le plus tragique, exprime avec une vérité poignante le constraste entre la vie et la mort et l'émotion causée par le brusque passage de l'une à l'autre, sans souci de l'âge, du rang, de la fortune. Cette éloquente prédication du néant des choses humaines eut un immense succès. Il en fut de même d'une autre peinture symbolique, *la Richesse et la Pauvreté*, de grand style, qui ornait les murs de la Hansa à Londres, mais dont quelques fragments seulement sont parvenus jusqu'à nous. — La collection des portraits de Holbein a été gravée par Bartolozzi, 1792-1800, 2 vol. gr. in-f°. On trouve sa *Vie* avec la liste de ses ouvrages dans l'*Encomium Moriæ* d'Erasme. Voyez aussi Ch. de Mechel, *Œuvres de J. Holbein*, Bâle, 1780, in-f°; U. Hegner, *H. Holbein der jüngere*, Berlin, 1827; Fortoul, *la Danse des morts de Holbein*, Paris, 1842; Lœdel, *Alphabet avec danse des morts du peintre Holbein*, Gœtt., 1849; Paul Mantz, *H. Holbein*, Paris, 1878, avec dessins et gravures.

HOLLANDE (Histoire religieuse). Voyez *Pays-Bas*.

HOLLANDE (Statistique ecclésiastique). Voyez *Pays-Bas*.

HOLLAZ (David) [1648-1713], théologien luthérien, pasteur à Stargard et à Colberg en Poméranie, est surtout connu par son manuel de dogmatique, intitulé : *Examen theologicum acroamaticum universam theologiam thetico-polemicam complectens*, 1707, in-4°, qui eut de nombreuses éditions. Il se distingue moins par l'originalité ou la profondeur scientifique que par la netteté et la précision des définitions de chacun des articles, la manière heureuse de les grouper, et un esprit plus libre, plus conciliant, à la fois plus religieux et plus scripturaire que celui dont sont animés les manuels en usage au dix-septième siècle. Il est d'ailleurs d'une orthodoxie irréprochable.

HOLOCAUSTES. Voyez *Sacrifices*.

HOLOFERNE, Ὀλοφέρνης, d'après la relation apocryphe du livre de Judith, lieutenant-général du roi d'Assyrie Nabuchodonosor. Il fut tué par Judith pendant qu'il assiégeait Béthulie. Le nom se trouve dans l'histoire d'Assyrie (Appien, 47; Diodore de Sicile, II, 588), bien qu'il s'écrive Oropherne (Polybe, 33, 12; Athénagore, 10,440) et soit vraisemblablement d'origine persane, comme Datapherne, Artapherne, Tisapherne, etc.

HOLSTEIN. Voyez *Schleswig-Holstein*.

HOLZHAUSER (Barthélemy), fondateur de la congrégation des barthélemites ou bartholomites, né à Langnau, en Souabe, en 1613, mort à Bingen en 1658. Désireux de procurer aux ecclésiastiques les avantages de la vie en commun, il fonda une maison à Tittmoningen et ouvrit à Salzbourg un séminaire préparatoire d'où sortirent un certain nombre de prêtres instruits et dévoués. Holzhauser a laissé beaucoup d'écrits parmi lesquels nous ne signalerons que : 1° *Constitutiones cum exercitiis clericorum sæcularium in communi viventium*, Cologne, 1662, souvent réimprimé depuis; 2° *De humilitate*, Mayence, 1663, également réimprimé; 3° *Opusculum visionum variarum*. On

trouvera l'énumération des ouvrages de Holzhauser dans la *Biographia venerabilis servi dei B. H., vitæ communis clericorum sæcularium restauratoris*, Bamb., 1784, et dans le livre récent de l'abbé Gaduel, *Ve du vénérable serviteur de Dieu B. H.*, avec une *Etude sur l'Institut des clercs séculiers vivant en communauté*, Orléans, 1861. — Voyez l'article *Bartholomites*.

HOMEL (Isaac), le premier pasteur martyr au dix-septième siècle, était fils d'un avocat au parlement de Grenoble et naquit à Valence en 1612. Après avoir exercé, jusqu'en 1644, le ministère dans une petite Eglise, il fut donné à la paroisse de Soyon dont Valence faisait partie. Animé d'un zèle ardent, d'une piété profonde, il était fort considéré. Il fit partie de la commission chargée par le synode de Loudun de corriger les fautes de la Bible et des autres livres liturgiques. On ne pouvait lui reprocher qu'un peu de promptitude et d'emportement, qui le jetait parfois dans les démarches les plus regrettables, témoin les mémoires successifs qu'il adressa au secrétaire d'Etat Châteauneuf, pour obtenir la destitution du consistoire d'Annonay, rebelle à une décision synodale (1670). Il n'en fut pas moins élu président du synode tenu à Vals en 1673. Bien qu'il eût empêché ses coreligionnaires de grossir les rangs de l'insurrection provoquée, en 1670, par le comte de Roure, il résolut de prendre part au mouvement qui tendait à détourner le roi de la révocation de l'Edit de Nantes, en lui montrant que les Eglises sauraient souffrir plutôt que d'abandonner leur foi. Conformément à la résolution, prise à Toulouse (1683) chez Brousson, de rouvrir le même jour tous les temples fermés et de s'assembler sans armes, pour la célébration du culte, sur les ruines de ceux qu'on avait démolis, Homel convoqua les représentants des Eglises du voisinage à Chalançon, et dit à sa femme en partant : Console-toi, je vais au martyre. Il y allait, en effet. Bientôt fatigués de se laisser tuer sans défense, les protestants du Vivarais s'armèrent pour se rendre aux assemblées, et attendirent l'ennemi de pied ferme. Ils furent écrasés sur la montagne de L'Herbasse : six cents d'entre eux restèrent sur le carreau. Moins heureux que son collègue Brunier, frappé à mort dans le combat, Homel s'enfuit vers les Cévennes, et trahi par le jeune ministre Audoyer, qui racheta sa vie par une série d'infamies, il fut arrêté, conduit à Tournon, condamné, et roué vif le 20 octobre 1683. Le bourreau, qu'on avait enivré, le frappa de plus de quarante coups de barre de fer, sans lui donner le coup de grâce. Il ne poussa qu'un cri, au premier coup, qui lui fracassa le bras et fit jaillir le sang. Il récita ensuite le psaume LI, et exhorta ses ouailles à persévérer à tout prix dans la religion qu'il leur avait prêchée. Son corps fut exposé à Beauchastel pendant six semaines, et sa tête à Chalançon en un lieu d'où on ne put jamais l'enlever. La légende s'empara aussitôt de la mort héroïque du pasteur septuagénaire, et le supplice du *grand Homel*, durant lequel plusieurs personnes avaient cru entendre les anges chanter des psaumes dans le ciel, encouragea les persécutés à demeurer fidèles jusqu'à la mort. — Voir *la France prot.*; le *Bullet. de*

l'hist. du prot., IX, 134, 312 ; E. Benoit, *Hist. de l'édit de Nantes*, V, 667 ; Peyrat, *Hist. des past. du Désert.* O. Douen.

HOMÉLIES CLÉMENTINES. — Bien que Clément de Rome ait déjà été l'objet d'une étude dans ce recueil (voy. III, 205 ss.), nous croyons devoir, en raison de l'importance de la matière, reprendre le sujet tout entier à propos du livre qui porte le titre inscrit en tête de cet article. L'apôtre Paul nomme (Phil. IV, 1) parmi ses collaborateurs un *Clément* qui fut vraisemblement un membre de l'Eglise de Philippes. A partir du milieu du second siècle, les Pères catholiques (Hégésippe, Denys de Corinthe, Irénée, Clément d'Alexandrie) mentionnent une lettre adressée par l'Eglise de Rome à celle de Corinthe sous le règne de Domitien, et rédigée par le troisième évêque de Rome après Pierre. Clément, disciple à la fois de Pierre et de Paul, et leurs successeurs depuis Origène, font une seule et même personne du collaborateur de l'apôtre Paul et de l'évêque auteur de la lettre aux Corinthiens. Clément serait ainsi une des plus anciennes autorités du catholicisme. D'autres écrivains au contraire le rattachent exclusivement à Pierre, le lui font succéder immédiatement dans l'épiscopat, et son nom figure en tête des ouvrages du judéo-christianisme le plus avancé. Les deux traditions étant contradictoires, il convient, avant de rien affirmer sur la personne de Clément, de passer en revue les écrits soit catholiques soit ébionitiques, qui nous sont parvenus sous son nom. Au nombre des premiers il faut ranger, outre les *Constitutions apostoliques*, *deux lettres aux Corinthiens*, comprises dans les collections des Pères apostoliques. Fréquemment citées par les Pères, elles furent publiées une première fois par Junius, 1633, et depuis avec une exactitude croissante par Wolton, 1718, Jacobson, 1838, et plus récemment par MM. Tischendorf, Laurent, Lightfoot et Hilgenfeld. Toutes ces éditions ne fournissent qu'un texte tronqué comme l'unique manuscrit le *Codex Alexandrinus* du Nouveau Testament qui leur sert de base. Le texte complet fut publié seulement en 1875 par le métropolitain Philothéos Bryennios d'après un manuscrit qu'il venait de découvrir dans une bibliothèque de Constantinople. Il se trouve inséré dans l'édition critique des Pères apostoliques, entreprise par MM. Gebhardt, Harnack et Zahn, théologiens de Leipzig, 1876. — L'écrit que les Pères appellent la *première lettre de Clément aux Corinthiens*, est en réalité une œuvre collective sans nom d'auteur, une lettre que les conducteurs de l'Eglise de Rome se crurent en devoir d'adresser à l'Eglise de Corinthe, pour lui recommander l'union et la concorde, dans un moment où des dissensions y avaient éclaté et où l'autorité de ses chefs légitimes était gravement méconnue. A cet effet, le rédacteur dans une partie générale, invoque l'exemple d'humilité et de soumission donné par Jésus-Christ et par les hommes pieux de l'Ancien Testament (1-22); il montre ensuite que le chrétien devient digne de la félicité éternelle qui lui est promise alors seulement que sa foi en Christ se manifeste par la pratique de ses commandements (23-36). Puis, abordant plus directement son sujet, il insiste sur le devoir de chaque membre de l'Eglise de faire servir au bien de la communauté

les dons de grâce qu'il a reçus de Dieu, et de contribuer à son développement régulier, en se soumettant à l'autorité légalement instituée (37-59, 1). La lettre se termine par des prières de l'Eglise de Rome pour la prospérité de sa sœur de Corinthe, et par la recommandation de faire bon accueil à ses envoyés (59, 2-65). L'écrit, dont nous venons de donner une analyse sommaire, est un document précieux surtout pour l'histoire de l'organisation de l'Eglise. Comme le Nouveau Testament, l'auteur ne connaît encore, en fait de charges ecclésiastiques, que celles des anciens et des diacres, et confère le nom d'évêque à chacun des anciens, et non à un seul d'entre eux, supérieur en dignité à ses collègues ; mais quand il établit la légitimité de ces fonctions en se fondant sur les dispositions de la loi mosaïque touchant le sacerdoce (ch. 40 ss.), il pose déjà, contrairement à l'esprit de la nouvelle alliance, les bases d'une hiérarchie semblable à l'ancienne. La dogmatique ne figure qu'incidemment dans le cours de cette lettre, et ne se distingue par aucun trait saillant. Dans la question des conditions du salut, qui avait si profondément divisé la génération apostolique, l'auteur juxtapose sans les ramener à l'unité la thèse de Paul qui dérive la justification de la foi seule et l'idée judéo-chrétienne selon laquelle la foi, pour être justifiante, a besoin du complément des œuvres et, comme pour ne laisser aucun doute sur son dessein de concilier les tendances contraires, il affirme qu'Abraham et Rachab ont dû leur justification tout ensemble à leur foi et à leur obéissance, ces mêmes personnages qui selon Paul furent justifiés par la foi et selon Jacques par les œuvres. La lettre de Clément fournit ainsi la preuve qu'à l'époque où elle fut rédigée, la doctrine de la majorité dans l'Eglise de Rome était une sorte de juste-milieu également éloigné du paulinisme authentique et du judéo-christianisme conséquent, un jalon sur la grande voie qui des apôtres mène à Irénée. Cette date a été diversement fixée. Plusieurs la placent avant la destruction de Jérusalem. C'est sans aucun doute une erreur. L'usage fréquent que fait l'auteur de l'épître canonique aux Hébreux, la désignation de l'Eglise de Corinthe comme ancienne (ἀρχαία) 47, l'indication que cette Eglise en est à la troisième génération de ses conducteurs depuis Paul (44) induisent à penser qu'elle a été rédigée à la fin du premier siècle, comme le veulent déjà Hégésippe et Irénée. L'écrit connu depuis Eusèbe sous le nom de *Deuxième lettre de Clément aux Corinthiens*, est une homélie qui n'a pas même la forme d'une lettre. L'auteur, païen converti lui-même, y exhorte ses lecteurs appelés par la grâce divine des ténèbres du paganisme à la lumière de l'Evangile, à se montrer dignes de leur vocation et à mériter la vie éternelle par une vie conforme aux prescriptions de Jésus-Christ. Cette homélie, qui expose des idées catholiques sans nuance de parti, n'a sûrement pas le même auteur que la première lettre. Elle est écrite à une époque où le christianisme avait déjà été en butte à des persécutions réglées, dont la première eut lieu sous Trajan. D'autre part, son origine n'est pas trop récente ; l'usage qu'elle fait d'évangiles apocryphes, entre autres de celui des Egyptiens, ne permet

guère de placer sa rédaction au delà de 150. Un troisième écrit catholique, dont la rédaction est attribuée à Clément, est le livre intitulé : *Constitutions apostoliques* (voyez cet article). Le nom de Clément de Rome figure ensuite en tête de plusieurs ouvrages de tendance ébionitique. Ce sont : 1° *Les Recognitiones Clementis* en dix livres, ouvrage originairement rédigé en grec sous le nom de ἀναγνώσεις ou ἀναγνωρισμός, et parvenu jusqu'à nous dans une traduction latine de Rufin, prêtre d'Aquilée au commencement du cinquième siècle. Le texte en a été publié par Coutelier dans son édition des Pères apostoliques, et en dernier lieu par Gersdorf, Leipz. 1838, in-8°; 2° *Les Homélies Clémentines*, ou *Clémentines* tout court, intitulées : Κλήμεντος τῶν Πέτρου ἐπιδημίων κηρυγμάτων ἐπιτομή, vingt entretiens sur des sujets théologiques. Le texte publié par Coutelier d'après un manuscrit parisien en 1672, s'arrêtait au milieu de la 19e homélie; il a pu être complété de notre temps d'après un manuscrit du Vatican par M. Dressel, Gœtt., 1858, in-8°; 3° Sous le même titre, le livre communément appelé *Epitome* (également dans Coutelier) et qui n'est qu'un extrait expurgé du précédent. — Les deux premiers, les seuls dont nous nous occuperons ici, racontent les voyages de l'apôtre Pierre dans les contrées païennes, à Césarée de Straton, en Phénicie, à Laodicée et à Antioche. Le récit lui-même a la forme d'un rapport adressé à Jacques, le frère du Seigneur, par le compagnon de l'apôtre Clément de Rome, qui a soin d'y intercaler sa propre histoire et celle de sa famille. Ce recit sert de cadre à la reproduction de nombreux discours dans lesquels Pierre expose sa doctrine ou défend ses principes soit contre des philosophes païens, soit contre de faux docteurs au sein de l'Eglise. L'élément doctrinal, de beaucoup la partie la plus intéressante de ces ouvrages, nous fait connaître les tendances diverses de la première Eglise bien plus nettement que les maigres notices des Pères catholiques sur les âges précédents. En tête des Homélies, on lit aujourd'hui : 1° une *Lettre de Pierre* recommandant à Jacques de ne communiquer à personne sans une épreuve préalable les livres de ses prédications (τῶν ἐμῶν κηρυγμάτων ἃς ἔπεμψά σοι βίβλους); 2° un rapport sur les mesures prises par Jacques pour se conformer au désir de Pierre (Διαμαρτορία, Contestatio); 3° une lettre de Clément. Il y instruit Jacques que Pierre l'a appelé à l'épiscopat de Rome et l'a chargé de faire pour son collègue de Jérusalem un résumé de l'histoire de sa vie et de ses discours. Il termine en disant que Pierre avait déjà rédigé lui-même ses discours et en avait fait l'envoi à Jacques(20). La seconde de ces pièces fait évidemment suite à la première. Celle-ci, la lettre de Pierre, ne fait pas seulement double emploi avec la lettre de Clément, mais semble introduire un ouvrage rédigé par Pierre; Clément, à son tour, prétend donner un résumé des discours de Pierre déjà écrits par l'apôtre lui-même. Ce double renvoi à une rédaction faite par Pierre a décidé plusieurs critiques à admettre l'existence d'un livre plus ancien (Κηρύγματα Πέτρου) dont la table des matières serait consignée, *Reconnaissances*, III, 75, et dont la substance se trouverait reproduite dans les trois premiers livres des *Re-*

connaissances. Ce livre perdu serait d'après eux la souche commune de nos deux recensions des *Clémentines* (voyez Hilgenfeld, *Die Clementinischen Recognitionen und Homilien*, Iéna, 1848). En tout cas, la parenté de ces dernières est si grande dans l'ensemble et dans les détails, que leur dérivation de la même source ou la dépendance mutuelle peut seule l'expliquer. Tous les savants sont d'accord sur ce point général, mais ils diffèrent entre eux quant à l'ordre chronologique de ces livres. Les uns, pensant que les *Prédications* de Pierre sont un livre fictif allégué seulement pour recommander la doctrine des Homélies, admettent la priorité de ces dernières et considèrent les *Reconnaissances* comme la reproduction accommodée à la croyance orthodoxe de leur contenu historique, et doctrinal (Schliemann, *Die clementinen und der Ebionitismus*, Hamb., 1844, Baur; *Die christliche Gnosis* et *Geschichte des Christenthums der drei ersten Jahrhunderte; uhlhorn, Die Homelien und die Recognitionen*, Gœtt., 1854). D'autres théologiens au contraire estiment que l'existence des prédications de Pierre est suffisamment attestée, et rangeant les trois livres suivant l'ordre chronologique des hérésies qu'ils combattent, placent vers 120 la rédaction des prédications de Pierre opposées au système Basilidès, vers 140 les *Reconnaissances* qui renferment une critique du système de Valentin, vers 160 les Homélies qui s'attachent à réfuter Marcion (Hilgenfeld, ouvrage cité; Ritschl, *Die Entstehung der altkatholischen Kirche*, 1850). Enfin une dernière opinion a surgi (Lehmann, *Die Clementinischen Schriften*, 1869), d'après laquelle les trois premiers livres des *Reconnaissances* seraient un extrait des *Prédications* de Pierre, les *Homélies* un développement de ces trois livres dirigé contre Marcion et le reste des *Reconnaissances* une reproduction abrégée de ces dernières. Nous tenons cette dernière opinion pour la plus plausible, en renvoyant pour les arguments à l'ouvrage de M. Lehmann. — Nous avons dit que la doctrine forme la partie essentielle des *Clémentines*, le motif réel de la rédaction de ces livres. Il convient d'en indiquer les points principaux. Les idées antipathiques aux auteurs sont mises dans la bouche de Simon le Magicien, qui est ici un personnage fort complexe, à la fois le père et le représentant de toutes les hérésies. Sous le nom de Simon ils combattent d'abord l'apôtre Paul et sa doctrine. Ainsi Pierre écrit à Jacques (2) : « Quelques-uns d'entre les païens ont rejeté ma prédication conforme à la loi (τὸ δὶ ἐμοῦ νόμιμον κήρυγμα) pour suivre une doctrine absurde et contraire à la loi, celle de l'ennemi (τοῦ ἐχθροῦ ἀνθρώπου). Quelques-uns, même de mon vivant, ont entrepris de défigurer mon enseignement par de fausses interprétations, en vue de renverser la loi, insinuant que moi-même je suis de leur avis, mais que je prêche sans franchise. » Dans la 17e homélie (13 ss.), Simon s'étant donné pour l'interprète le plus fidèle de la pensée de Jésus, et motivant cette prérogative par l'apparition dont le Seigneur l'avait jugé digne, Pierre s'élève contre cette prétention : « Les visions, dit-il, peuvent provenir des démons aussi bien que de Dieu; même venant de lui, elles ne sont pas toujours un signe de sa faveur. Quand il veut faire des révélations, il ne procède pas par voie

d'apparition, mais il allume le flambeau de la vérité dans l'âme de celui qu'il en juge digne. Si les visions avaient la vertu de former quelqu'un à l'apostolat, pourquoi le Seigneur eût-il passé un an à instruire des gens éveillés? Comment te croirons-nous même, que le Christ te soit apparu? Cela est-il possible, quand tes enseignements sont contraires à sa doctrine? Que s'il t'a vu et instruit seulement durant une heure, et que tu sois ainsi devenu son apôtre, prêche ses paroles, enseigne ses préceptes, aime ses apôtres, et cesse de me combattre, moi qui ai vécu dans sa société. C'est contre moi, le rocher solide, le fondement de l'Eglise que tu t'ériges! Si tu n'étais un adversaire de la vérité, tu ne me calomnierais pas, tu ne blâmerais pas ma prédication, tu n'insinuerais pas qu'en prêchant ce que j'ai appris moi-même du Seigneur je ne mérite aucune confiance, comme si j'étais un homme condamnable. Lorsque donc tu m'appelles *répréhensible* (κατεγνωσμένον), tu blâmes Dieu qui m'a révélé le Christ, tu attaques le Christ qui m'a nommé bienheureux. » — On reconnaît sans peine dans ces passages les vieilles discussions entre les partisans de Paul et ceux de Pierre, la question du caractère obligatoire ou non obligatoire de la loi, et celle des titres à la dignité apostolique. Celui qui par une vision se sentait désigné pour l'apostolat, qui revendiquait son indépendance des Douze, qui imputa à Pierre une conduite et un langage contraire à ses convictions, et l'appela répréhensible, l'ennemi en un mot n'est autre que l'apôtre Paul (1 Cor. IX, 1; Gal. I, 2 et surt. II ss.). Le judeo-christianisme, par l'organe des rédacteurs des *Clémentines*, conteste le caractère chrétien du paulinisme et lui demande d'abjurer ses principes propres et de se soumettre à l'enseignement authentique des apôtres de Jérusalem. Simon n'est pas seulement le masque de Paul, il représente aussi divers systèmes gnostiques. Il enseigne d'une part un Dieu suprême; ineffable, inconnu à Moïse et à Jésus, au-dessous de lui soixante-dix dieux entre lesquels il a réparti le gouvernement des peuples (*Recog.*, II, 38, 39, 49; *Hom.*, 18, 4. 5. 11). Ces propositions rappellent le système de Basilidès qui enseignait en effet un Jésus sujet à l'erreur et au péché jusqu'à son baptême et le partage du monde entre soixante-dix dieux ou anges. (Clém. Alex., *Strom.*, IV, 12. 85; Theodoret, *Fab. hær.*, I, 1). D'autre part l'histoire entièrement fabuleuse de Simon (*Recogn.*, II, 2; *Hom.*, II, 25) n'est qu'une caricature du système de Valentin, avec ses couples d'Eons, et la Sophia Achamot qui, pour avoir voulu connaître les profondeurs de l'Absolu, se trouve lancée hors de la sphère des Eons et devient ensuite la mère du Démiurge créateur du monde. Dans les *Homélies*, seules, enfin, il donne au Dieu des Juifs pour attribut la justice, au Dieu suprême celui de la bonté; il enseigne qu'il faut aimer Dieu et non le craindre, que le Démiurge dieu des Juifs est faible, imprévoyant, imparfait, et il démontre cette assertion en alléguant des passages de l'Ancien Testament. Il se constitue ainsi le défenseur des idées les plus caractéristiques de Marcion. Ce gnostique a enseigné à Rome au milieu du second siècle. Paul et les gnostiques se trouvent ainsi confondus dans une réprobation com-

mune ; la doctrine de l'apôtre est représentée comme la source des égarements des gnostiques. Ce n'est pas lui qui est l'apôtre des Gentils, mais Pierre. Et la doctrine de celui-ci est le pur judéo-christianisme. Ce n'est plus toutefois, dans les *Homélies* surtout, le judéo-christianisme purement pratique tel que nous le font connaître les écrits du Nouveau Testament. C'est un judéo-christianisme spéculatif qui, dans la lutte avec les partis contraires, s'est développé et saturé d'éléments du gnosticisme, qu'il n'a pas cessé de combattre. L'idée fondamentale de la théologie des *Homélies* est celle de l'identité du christianisme avec le judaïsme, à tel point que les chrétiens s'appellent juifs et que, selon l'auteur, il est indifférent d'être sectateur de Moïse ou de Jésus, pourvu qu'on pratique les commandements de l'un ou de l'autre. Le mosaïsme lui-même n'est pas une institution nouvelle, mais la religion primordiale de l'humanité. Adam, Moïse et Jésus sont tous les trois des incarnations du prophète de la vérité ; c'est à eux qu'il faut recourir pour apprendre à connaître la vraie religion. Il s'ensuit que les idées particulières au christianisme, la rédemption par Christ par exemple, se trouvent ici reléguées à l'arrière-plan. La doctrine révélée par le vrai prophète comprend essentiellement l'unité de Dieu et son action créatrice, la liberté de l'homme et une juste rémunération dans la vie future. Mais l'auteur ne se borne pas à affirmer ces principes de judéo-christianisme, il s'attache particulièrement à concilier la liberté humaine avec l'absoluité de Dieu, l'existence du mal avec sa sainteté. Son système est un mélange de panthéisme et de dualisme. Dieu, selon lui, a fait émaner à la fois la substance matérielle et la substance spirituelle ; il a créé la vérité dans Adam, l'erreur et le péché dans Eve. L'homme réunit en son être les principes contraires, et il est appelé à se décider librement pour l'un ou pour l'autre. Mais les principes du bien et du mal, de la vérité et de l'erreur, primordialement concentrés dans Adam et Eve, ne sollicitent pas seulement la volonté de l'individu, ils manifestent à des degrés divers leur puissance dans l'humanité. Le paganisme dérive d'Eve, le christianisme d'Adam. Le judaïsme historique est né de l'action des deux principes, car il est une déviation du mosaïsme authentique et vrai. Pour retrouver ce dernier, il faut recourir au Pentateuque seul, et comme ce livre lui-même n'est pas sans mélange d'erreurs, savoir en dégager les vérités qu'il renferme. Le critère consiste dans une saine idée de Dieu et dans les déclarations de Jésus. Guidé par ces principes, l'auteur aboutit à condamner les sacrifices et à recommander les coutumes esséniennes, les ablutions, l'abstinence de la viande et du vin, la pauvreté volontaire. Il proclame le baptême comme indispensable pour acquérir la vie éternelle et dispense les païens de la circoncision. A voir les différences notables qui, soit dans la doctrine, soit dans la pratique, distinguent ce judéo-christianisme du catholicisme du second siècle, on pourrait croire que les *Homélies* sont un manifeste de quelque secte hérétique. Il n'en est rien cependant, les idées de l'auteur sur l'organisation de l'Eglise le prouvent surabondamment. L'évêque est à ses

yeux le vicaire de Jésus-Christ revêtu de l'omnipotence dogmatique et disciplinaire, et chaque membre de la communauté lui doit obéissance au risque de perdre son salut. La monarchie épiscopale est pour lui un dogme aussi bien que celle de Dieu; il la représente comme l'unique frein à opposer à la dissolution de l'Eglise, et le séparatisme lui semble criminel au premier chef. Ce n'est certes pas là le langage d'un sectaire, et il en ressort avec évidence qu'à l'époque où l'auteur a écrit, c'est-à-dire vers 160, le judéo-christianisme n'était nullement inquiété à Rome par les évêques de cette Eglise (voir. outre les ouvrages déjà cités, les articles de Baur et de Hilgenfeld dans les *Tubing. Jahrb.*, 1844, III; 1850, I; 1854, IV; dans la *Zeitschrift* de Hilgenfeld; 1858, III; 1868, II; 1869, IV; Kayser, *Revue de théol.*, III, 1851, et Heimpel, *Etude sur les Homélies clémentines*. Mont., 1861). — La différence entre les deux séries d'écrits qui nous sont parvenus sous le nom de Clément de Rome est manifeste. Les uns sont pauliniens ou catholiques, les autres d'un judéo-christianisme si tranché qu'ils contestent même la légitimité de l'apostolat de Paul. La personne de Clément présente en général dans la tradition cette double face. La plupart des auteurs catholiques (Irén., *Adv. hær.*, III, 3; Orig., *De prin.*, II, 3-6; *Comm. in Joh.*, V, 36; Philoc., 22; Euseb., *Hist.*, IV, 16.37.38; Hieron., *De vir. ill.*, 15) disent qu'il fut disciple de Pierre et de Paul, troisième évêque de Rome, de la douzième année de Domitien à la troisième de Trajan, 92-100, et rédacteur ou inspirateur de la lettre de l'Eglise de Rome aux Corinthiens. Selon les ébionites, au contraire, Clément serait un membre de la famille impériale, converti au christianisme déjà du temps de Tibère par l'apôtre Pierre, et resté son collaborateur jusqu'au moment où cet apôtre l'institua son successeur dans l'épiscopat de Rome. Cette tradition, qui confond Clément le successeur de Pierre avec Flavius Clément, condamné à mort par Domitien pour cause de christianisme en 96, et qui fait remonter les voyages de Pierre à une époque où certainement il n'avait pas quitté la Palestine, ne mérite aucune confiance dans sa partie matérielle, dans les questions de date et de personne, et l'on peut être tenté de n'en tenir aucun compte également pour la tendance dogmatique de Clément. Cependant déjà le judéo-chrétien Hermas mentionne un Clément (*Vis.*, II, 11) occupant un poste éminent dans l'Eglise de Rome et spécialement chargé de la correspondance avec les autres Eglises; Tertullien, qui ne connaît pas les *Clémentines*, parle de l'ordination de Clément par l'apôtre Pierre (*Præsc. hær.*, 32), et les *Constitutions apostoliques*, VII, 31, répètent le même fait. Il en résulte que la tradition sur Clément même dans l'Eglise catholique est discordante, les uns faisant de lui un disciple de Pierre, les autres de Paul. Ces derniers auraient certainement raison si la première lettre de Clément était d'une authenticité incontestable; mais la lettre elle-même se donne comme un écrit émanant de l'Eglise de Rome sans indiquer le nom du rédacteur, et les premiers écrivains qui la mentionnent (Denys de Corinthe, Hégésippe et Irénée) savent seulement qu'elle fut rédigée du temps

de Clément. Il reste donc des doutes sur sa personne, et tout ce qu'on peut affirmer avec certitude, c'est le fait suivant : A la fin du premier siècle, l'Eglise de Rome n'était pas judéo-chrétienne en majorité; sa tendance dogmatique était un paulinisme mitigé. Elle peut avoir eu parmi ses chefs un Clément. Ce Clément pourrait être le rédacteur de la première lettre connue sous ce nom; mais n'a certainement pas écrit les autres livres que l'antiquité lui a attribués. Un demi-siècle après, les ébionites de Rome ont essayé, en faussant la tradition de leur Eglise, de faire de Clément un de leurs chefs. A. KAYSER.

HOMÉRITES ou Hamjarites, descendants de Hamjar, « fils d'Éber, fils de Saba, petit-fils de Joktan » (Gen. X), peuples qui habitaient la côte méridionale de l'Arabie heureuse. Les anciens géographes les ont désignés sous le nom de Sabéens; les Grecs et les Romains sous celui d'Indiens. Ce pays est nommé aujourd'hui l'Yémen ou la principauté d'Aden. Les Homérites, dont le dialecte ressemble plutôt au syriaque qu'à l'arabe moderne, pénétrèrent de l'intérieur du pays vers la côte occidentale, et y fondèrent un royaume qui dura plus de cinq siècles, dont la capitale s'appelait Saphor ou Thaphar (auj. Dhafar). Vers l'an 100 avant Jésus-Christ les rois du pays adoptèrent la religion juive. La légende rapporte que l'apôtre Barthélemy annonça l'Evangile parmi ces populations, et que Pantænus, le fondateur de l'école des catéchètes d'Alexandrie, y rétablit la foi que la persécution avait affaiblie. L'empereur Constance, dans l'intérêt des relations commerciales qui existaient entre l'empire romain et l'Arabie, envoya une ambassade au roi des Homérites. L'un de ses membres, Théophile de Diu, obtint d'élever une église chrétienne pour les marchands romains aux frais de l'empereur. Le roi se convertit lui-même, et le grand nombre de juifs établis dans le pays l'empêcha seul de suivre l'exemple du souverain. Le christianisme prospéra jusqu'à l'époque où, sous la pression des juifs, le roi Dunaam s'empara de Nagra et fit périr Aréthas, qui en était le prince, ainsi que tous les habitants chrétiens de cette ville. Elesbaam, roi d'Ethiopie, ayant résolu de venger ce crime, détrôna Dunaam, et le remplaça par un prince chrétien du nom d'Abraham. Il demanda à Alexandrie un évêque. On envoya un nommé Jean, qui établit son siège à Thaphar. Dunaam ayant ressaisi le pouvoir ordonna une persécution générale des chrétiens, dans laquelle plus de quatre mille personnes périrent. Elesbaam intervint une seconde fois, et mit fin au royaume des Homérites en instituant un gouvernement décidément favorable aux chrétiens. Il régna jusqu'à ce que le pays tomba entre les mains des Perses et plus tard des Turcs. Sous la domination persane, les nestoriens pénétrèrent dans l'Yémen et s'y substituèrent aux catholiques. Les musulmans y détruisirent les derniers vestiges du christianisme. Les voyageurs modernes n'y ont point trouvé de chrétiens indigènes, mais bien des juifs, au nombre de près de cinq mille familles.

HOMILÉTIQUE. Voyez *Prédication* (Théorie de la).

HOMILIAIRE, recueil d'homélies ou de sermons pour toute l'année

ecclésiastique, tirés des Pères de l'Eglise et destinés à être lus du haut de la chaire, afin de suppléer à l'incapacité du prédicateur. Le plus connu de ces recueils, qui écarta d'autres plus anciens mais moins pratiqués, est l'homiliaire de Charlemagne (*Homiliarius Karoli*, composé vers 776-784. La tradition et le titre l'attribuent à Alcuin (*Homiliæ seu mavis sermones sive conciones ad populum, præstantissimorum ecclesiæ doctorum, Hieronymi, Augustini, Ambrosii, Gregorii, Origenis, Chrysostomi, Bedæ, etc. in hunc ordinem digestæ per Alchuinum levitam, idque injungente ei Carolo M. Rom. Imp. cui a secretis fuit*); mais d'après d'autres données, plus exactes, c'est Paul Diacre qui en fut l'auteur; et, en thèse générale, on peut dire que les choix qu'il a faits, dans le champ si riche de l'ancienne littérature homilétique, sont heureux. Charlemagne ordonna de faire de ce recueil une traduction en langue allemande et romane, à l'usage du peuple (*Capitul.* de Francfort de 794, 52; de Tours de 813, 14 et 17). Ce recueil devint la norme pour tout le moyen âge, soit en ce qui concerne le choix des péricopes ou textes bibliques, soit en ce qui regarde l'interprétation exégétique et les applications homilétiques. Nous n'en possédons vraisemblablement pas le texte original, bien que plusieurs savants prétendent l'avoir vu, entre autres Mabillon au couvent de Reichenau, l'abbé Gerbert à l'abbaye de Saint-Blaise, dans la Forêt-Noire, et Ranke dans la bibliothèque grand ducale de Carlsruhe (*Stud. u. Krit.*, 1855, H. 2, p. 387 ss.). Les plus anciennes éditions, depuis celle imprimée à Spire en 1482 jusqu'à celle de Cologne, qui est la meilleure, en 1530, sont enrichies d'additions manifestement postérieures, ainsi que l'attestent par exemple les péricopes relatives aux fêtes de saints dont les noms même sont inconnus à l'époque de Charlemagne. Le texte des éditions les plus accréditées présente, avec l'ordre des péricopes suivi aujourd'hui dans l'Eglise catholique romaine, certaines divergences qu'expliquent suffisamment l'origine gallicane de l'homiliaire, ainsi que sa dépendance du *comes* de Jérôme dans la double recension de Pamélius et de Baluze (voyez l'article *Péricopes*).—L'homiliaire de Charlemagne est précédée de la lettre encyclique suivante que nous croyons devoir reproduire en entier : *Karolus, Dei fretus auxilio, rex Francorum et Longobardorum ac patricius Romanorum, religiosis lectoribus nostræ ditioni subjectis. Cum nos divina semper domi forisque clementia, sive in bellorum eventibus, sive in pacis tranquillitate custodiat, etsi rependere quidquam ejus beneficiis tenuitas humana non prævalet, tamen, quia est inæstimabilis misericordiæ Deus noster, devotas suæ servituti benigne approbat voluntates. Igitur quia curæ nobis est, ut nostrarum ecclesiarum ad meliora semper proficiat status oblitteratam pæne majorum nostrorum desidia reparare vigilante studio litterarum satagimus officinam et ad pernoscenda studia liberalium artium nostro etiam quos possumus incitamus exemplo. Inter quæ jam pridem universos veteris ac novi testamenti libros, librariorum imperitia depravatos, Deo nos in omnibus adjuvante, examussim correximus, Accensi præterea memoriæ venerandæ Pippini genitoris nostri exemplis, qui totas Galliarum ecclesias Romanæ traditionis suo studio*

cantibus decoravit, nos nihilominus solerti easdem curamus intuitu præcipuarum insignere serie lectionum. Denique quia ad nocturnale officium compilatas quo rundam casso labore licet recto intuitu, minus tamen idoneo reperimus lectiones, quippe quæ et sine auctorum suorum vocabulis essent positæ et infinitis vitiorum anfractibus scaterent, non sumus passi nostris in diebus in divinis lectionibus inter sacra officia inconsonantes perstrepere solœcismos atque earundem lectionum in melius reformare tramitem mentem intendimus. Idque opus Paulo diacono familiari clientulo nostro elimandum injunximus, scilicet ut studiose catholicorum patrum dicta percurrens, veluti e latissimis eorum pratis certos quosque flosculos legeret et in unum quæque essent utilia quasi sertum aptaret. Qui nostræ celsitudini devote parere desiderans, tractatus atque sermones diversorum catholicorum patrum perlegens et optima quæque decerpens, in duobus voluminibus per totius anni circulum congruentes cuique festivitati destincte et absque vitiis nobis obtulit lectiones. Quarum omnium textum nostra sagacitate perpendentes, nostra eadem volumina auctoritate constabilimus vestræque religioni in Christi ecclesiis tradimus ad legendum (Pertz, *Monum. German.*, 3, 44 ss.).

HOMME (Unité de l'espèce humaine). — I. *Définition de l'espèce et de la race.* Quels que soient leur accord ou leur désaccord sur divers points de l'histoire naturelle de l'homme, les anthropologistes modernes se partagent en deux grandes écoles à propos d'une question qui, placée pour ainsi dire à la base de la science, modifie et transforme toutes les autres selon le sens dans lequel on la résout. Les uns sont *monogénistes*, c'est-à-dire qu'ils regardent la diversité que l'on observe d'un groupe humain à l'autre comme due à de simples *caractères de race*. Les autres sont *polygénistes*, c'est-à-dire que, pour eux, cette même diversité tient à des *caractères d'espèce*. Par suite, les premiers ne reconnaissent qu'*une seule espèce d'homme* ayant donné naissance à un *nombre indéterminé de races humaines*; les seconds affirment qu'il existe *plusieurs espèces d'hommes*, dont l'ensemble constitue le *genre humain*. — Je crois fermement que les données nouvelles, acquises surtout depuis un demi-siècle, auraient ramené tous les bons esprits à la doctrine de l'unité, si des considérations absolument étrangères à la science n'étaient venues compliquer une question déjà difficile par elle-même. Le dogmatisme et l'antidogmatisme en sont venus aux mains sur ce terrain comme sur tant d'autres. En Amérique les slavagistes et les antislavagistes ont fait de même. Je crois ne pas avoir besoin de rappeler que dans mon enseignement comme dans tous mes écrits, je me suis soigneusement abstenu de toute considération, de toute conclusion qui ne rentrait pas strictement dans le domaine scientifique. J'agirai de même aujourd'hui dans ce court résumé de l'ensemble des faits sur lesquels repose ma conviction bien arrêtée. — Le dissentiment qui sépare des savants parfois également éminents à divers titres, roule uniquement sur ces deux mots : *espèce* et *race*. Il est donc absolument nécessaire d'en préciser la signification. Ici quelques mots d'historique seront doublement utiles en faisant comprendre plus facilement ma pensée et en répondant

d'avance à quelques-unes des objections. — Aux temps d'Aristote et de Pline, pas plus qu'au moyen âge les mots *espèce*, *genre* n'ont eu de sens précis. On les employait parfois l'un pour l'autre et tous deux n'exprimaient qu'une vague notion de ressemblance plus au moins frappante. Il en fut à peu près de même à l'époque de la Renaissance et dans les années qui lui succédèrent, alors que les naturalistes ne faisaient guère que rechercher ce que les anciens avaient recueilli de notions plus ou moins exactes sur les plantes et les animaux. Plus tard ils cherchèrent à ajouter les fruits de leurs propres recherches à ce savoir ancien. Or, à mesure que leurs acquisitions se multiplièrent, ils reconnurent la nécessité de grouper les êtres qui se ressemblaient le plus et de distinguer ceux de ces groupes qui, reparaissant de génération en génération toujours les mêmes, répondaient le mieux à la notion jusque-là restée vague de *l'espèce*. De là à rechercher quelle était au fond la nature de ces groupes, il n'y avait qu'un pas. — Jean Ray (1686) et Tournefort (1700) posèrent formellement le problème en se demandant : qu'est-ce que l'espèce ? Ils répondirent différemment à cette question. Pour Ray l'espèce se compose de toutes les plantes qui ont une origine commune ; Tournefort composa l'espèce de l'ensemble des plantes qui se distinguent des autres par quelques caractères particuliers. La définition du premier repose donc tout entière sur la *filiation* et par conséquent sur la *physiologie* ; celle du second ne tient compte que de la *ressemblance* et est exclusivement *morphologique*. Or, à mesure que la science fit de nouveaux progrès, on reconnut qu'il était nécessaire de réunir ces deux notions de ressemblance et de filiation pour donner une idée nette de ce qu'est l'espèce. — La définition à formuler devenait par cela même assez difficile et un grand nombre de naturalistes, botanistes ou zoologistes proposèrent les leurs. Je ne saurais les reproduire ici et me borne à une courte remarque. A part chez quelques rares disciples attardés de Jean Ray et de Tournefort, toutes ces définitions se ressemblent en ce que leurs auteurs ont cherché à exprimer en peu de mots la double notion indiquée plus haut. Les termes seuls varient. On a voulu voir dans ce fait la preuve d'un désaccord. C'est une erreur évidente pour qui compare les textes. Quand il s'agit de l'espèce, quelle que soit la diversité de leurs doctrines sur d'autres points, Buffon et Linné, Cuvier et de Jussieu, Blainville et Lamarck, Carl Vogt et Jean Müller sont réellement d'accord. C'est ce qu'a proclamé Isidore Geoffroy lui-même et dans la bouche du fils de l'antagoniste de Cuvier, de l'admirateur de Lamarck, ce jugement a une valeur qu'on ne peut contester. — Dans la plupart de ces définitions la *notion de ressemblance* est affirmée sans réserves. Or chacun a pu constater chez nos animaux domestiques des différences parfois très grandes entre individus universellement acceptés comme étant *de même espèce*. Il m'a paru nécessaire de tenir compte de ce fait sur lequel je reviendrai, dans la définition de ce groupe fondamental. Il m'a paru aussi utile de préciser davantage la *notion de filiation*. J'ai été ainsi conduit à formuler la définition suivante : « L'*espèce* est l'ensem-

ble des individus plus ou moins semblables entre eux, qui sont descendus, ou qui peuvent être regardés comme descendus d'une paire primitive unique par une succession ininterrompue et naturelle de familles. » — Je viens de rappeler que l'espèce varie. Blainville lui-même, qui la définissait « l'individu répété dans l'espace et dans le temps, » admettait avec tous les naturalistes des *variétés* et des *races*. Voici les définitions que j'ai données de ces deux mots, définitions qui reviennent en réalité à celles de tous mes confrères, mais que je crois un peu plus précises : « La *variété* est un individu, ou un ensemble d'individus appartenant à la même génération sexuelle, qui se distingue des autres représentants de la même espèce par un ou plusieurs caractères exceptionnels. » — « La *race* est l'ensemble des individus semblables, appartenant à une même espèce, ayant reçu et transmettant par voie de génération sexuelle les caractères d'une variété primitive. » — Ainsi, *l'espèce* est le point de départ. Au milieu des individus qui composent l'espèce apparait la *variété*. Quand les caractères qui distinguent cette variété deviennent héréditaires, il se forme une *race*. On voit que la notion de ressemblance, très atténuée dans la définition de l'espèce, est au contraire affirmée sans réserves dans celle de la race. Mais celle-ci peut varier à son tour. Au milieu de la race la plus homogène peuvent naître des individus se distinguant de leurs proches parents par quelques caractères exceptionnels. Si ces caractères deviennent héréditaires, il se forme *une nouvelle race dérivée de la première*, comme celle-ci était sortie de l'espèce typique. Ainsi ont pris naissance et se forment journellement sous nos yeux entre les mains de nos cultivateurs, de nos maraîchers, de nos éleveurs, des races primaires, secondaires, tertiaires... — Quelque multipliées et diverses que soient ces races, on voit qu'elles remontent toutes aux races primaires qui se rattachent elles-mêmes à l'espèce d'où elles sont sorties. L'espèce est donc en réalité une sorte d'unité dont les races sont les fractions. On peut aussi se figurer l'espèce comme un arbre dont le tronc représenterait le type primitif et dont les maîtresses branches, les branchages, les rameaux, les ramuscules figureraient les diverses races issues de ce type. — Si nous appliquons cette dernière comparaison au problème qui nous occupe nous pouvons poser la question dans les termes suivants : L'humanité entière est-elle représentée par un arbre unique dont les branches multiples répondent aux divers groupes caractérisés par les anthropologistes ? Ou bien doit-on se la figurer comme une forêt dans laquelle chaque arbre correspondrait à un de ces groupes ?

II. *Nature du probleme. Méthode à suivre pour le résoudre.* Lorsque nous avons sous les yeux plusieurs arbres dont les troncs largement espacés s'élèvent isolément dans les airs, ils ne peut nous rester de doute sur leur indépendance réelle. Mais il peut arriver que deux ou trois tiges prennent naissance à côté l'une de l'autre sur une même grosse souche et simulent autant de troncs. Si de nombreux détritus ou des alluvions ont recouvert la souche de manière à cacher les points d'origine, chacune de ces tiges apparaîtra comme un arbre à

part ayant son existence propre. Pour reconnaître que ces prétendus troncs ne sont en réalité que des maîtresses branches, il faudra enlever le sol qui recouvre leur mère commune. De même, nous lorsque connaissons le type primitif, animal ou végétal qui a donné naissance à un nombre quelconque de races, nous retrouvons généralement sans trop de peine les rapports existant entre les plus extrêmes de ces races et l'ensemble des individus dont les caractères premiers sont restés inaltérés. Nous rattachons ainsi toutes les formes dérivées à celle qui fut leur point de départ ; nous retrouvons la totalité de l'espèce. Mais si le type primitif nous est inconnu, si la variation des caractères a été portée jusqu'à un certain degré, l'esprit, frappé des différences existant entre les races les plus aberrantes, est naturellement enclin à les regarder comme autant d'espèces distinctes. — C'est précisément ce qui est arrivé pour l'homme. Nous ne connaissons pas son type primitif; et, selon tout apparence, ce type n'existe plus depuis bien longtemps. En constatant les différences qui caractérisent les divers groupes humains, en voyant ces différences persister dans les conditions les plus variées et les mêmes caractères se transmettre par voie de génération, un certain nombre d'hommes de science, parmi lesquels il en est d'éminents, ont admis la multiplicité des espèces humaines. Ils sont d'ailleurs fort loin de s'entendre sur le nombre de ces espèces. Virey, qui le premier combattit la doctrine de l'unité admise avant lui par Linné, Buffon, Lamarck, comme elle le fut plus tard par Cuvier, Geoffroy Saint-Hilaire, Humboldt, Müller, etc. Virey, dis-je, n'admettait que deux espèces d'hommes, le Nègre et le Blanc (1801. Plus tard Bory de Saint-Vincent porta ce nombre à quinze (1825), et Desmoulins en ajouta une de plus (1826). De nos jours les disciples du célèbre anthropologiste américain Morton sont allés bien autrement loin ; ils ont dépassé la centaine. Enfin l'illustre naturaliste Louis Agassiz, dont les *races* humaines nées isolément avec tous leurs caractères propres sont au fond de véritables *espèces*, a atteint la dernière limite en admettant que les hommes ont été créés par nations (1853). — Quel que soit d'ailleurs le nombre des espèces humaines admises par chacun d'eux, les polygénistes n'invoquent jamais que des considérations de l'ordre morphologique. Seul Agassiz a insisté sur la variété des langues. Je ne m'arrêterai pas à cette opinion, résultat d'une préoccupation inexplicable et contre laquelle protestent tous les résultats modernes de la philologie et de la linguistique comparée. Je m'occuperai seulement des arguments fondés sur les différences que présentent d'un groupe humain à l'autre la couleur, la chevelure, la configuration du crâne, les proportions du corps, etc. — Quelque forme qu'on lui donne et quelque détaillée qu'elle puisse être, l'argumentation des polygénistes peut toujours être ramenée à ces termes : Il y a trop de différence entre le Nègre et le Blanc pour qu'il soit possible de considérer ces deux êtres comme dérivés d'un type commun : les caractères qui les distinguent sont des *caractères d'espèce*. — Non, répondent les hommes illustres que j'ai nommés plus haut, dont je

partage et dont j'ai cherché à développer les doctrines, les différences qui séparent le Nègre et le Blanc ne sont que des *caractères de race :* ces deux extrêmes de l'humanité appartiennent à *la même espèce*. Comment choisir entre ces deux assertions contraires et par quel chemin arriver à la vérité ? — On me permettra de reproduire ici une comparaison qui s'est trouvée bien des fois sous ma plume et qui me semble propre à justifier aisément la marche que j'ai toujours suivie. Quand un mathématicien veut déterminer l'inconnue d'un problème, est-ce en fonction de cette x elle-même qu'il en exprime la valeur ? On sait bien que non ; on sait qu'il va chercher dans les données du problème les *quantités connues équivalentes* à la *quantité inconnue* et que c'est à l'aide de ces quantités qu'il trouve la valeur de son x. Tout anthropologiste sérieux doit agir à la manière du mathématicien. Dans la question qui nous occupe, l'homme est l'inconnue. Ce n'est donc pas lui qui peut fournir la solution du problème. Il faut recourir à des *quantites connues*, il faut interroger l'histoire d'autres êtres qui puissent lui être comparés et conclure d'eux à lui. Mais où chercher ces *quantités*, ces êtres ? N'oublions pas que le problème consiste à décider si les groupes humains sont des *races* ou des *espèces*. Or depuis bientôt deux siècles, les botanistes, les zoologistes étudient ces deux catégories d'êtres chez les végétaux, comme chez les animaux. Ils l'ont fait en dehors de toute préoccupation non scientifique ; ils sont arrivés à des résultats positifs, universellement acceptés par tous les naturalistes. C'est donc à eux qu'il faut s'adresser pour obtenir les renseignements nécessaires pour éclairer notre propre histoire. — Il est inutile d'insister longuement sur ce que cette méthode a de scientifique et de légitime. Tous les jours on comprend mieux que l'homme, en tant qu'être organisé et vivant, obéit à toutes les lois générales qui régissent l'ensemble de l'empire organique. Par son corps, il n'est rien autre chose qu'un animal et plus particulièrement un mammifère. En conséquence il subit encore toutes les nécessités, présente tous les phénomènes, obéit à toutes les lois que la science a découvertes dans ces groupes. Enfin son intelligence elle-même, pour être infiniment au-dessus de celle des animaux les mieux doués à cet égard, n'en est pas moins au fond de même nature. Seules la moralité et la religiosité lui font une place absolument à part sur cette terre et motivent l'admission du règne humain. Par conséquent, toutes les fois qu'il existe des doutes au sujet de la nature ou de la signification d'un fait ou d'un phénomène observé chez l'homme, il faut étudier chez les végétaux et chez les animaux les faits, les phénomènes correspondants ; il faut ensuite conclure d'eux à nous. La conclusion sera vraie si elle fait rentrer l'homme, pour tout ce qui n'est pas exclusivement humain, dans les lois générales communes aux autres êtres organisés et vivants. Si elle fait, ou tend à faire de l'homme une exception, à le représenter comme échappant à quelqu'une des lois reconnues chez les animaux ou les végétaux, la conclusion est fausse. — Faisons au pro-

blème actuel l'application de ces règles que j'ai constamment suivies dans toutes mes études anthropologiques.

III. *Nature des variations dans les races animales et végétales. — Application à l'homme.* Nous avons vu que l'argumentation polygéniste revient toujours à soutenir que d'un groupe humain à l'autre il y a trop de différence pour qu'on puisse les regarder comme étant de simples *races* d'une seule et même *espèce*. Pour que cet argument eût quelque valeur, il faudrait évidemment démontrer au préalable, que jamais entre races animales ou végétales on ne constate des différences comparables à celles qui séparent ces groupes. Or, une étude, même des plus rapides, permet de reconnaître d'abord que la nature des variations est exactement la même chez l'homme, chez les plantes et chez les animaux. — Je n'ai pas à insister longuement sur les variations morphologiques en ce qui touche les végétaux. Il suffit de rappeler les innombrables variétés et races que produisent nos jardiniers, nos maraîchers, nos fleuristes. Il est vrai que pour la plupart des arbres à fruits et des arbustes d'ornement, la greffe, le marcottage, etc, remplacent la production par graine. Dans les cas de ce genre, il n'y a pas *filiation*. L'opérateur ne fait pour ainsi dire que multiplier l'*individu* par un procédé généagénétique artificiel. Mais nos plantes annuelles ne peuvent être conservées que par la génération sexuelle. Ici les différences de forme qui séparent les divers représentants d'un type primitif sont bien des *différences de races*. Or qui ignore combien celles-ci sont parfois nombreuses et variées ? Le chou, par exemple, dont la souche sauvage se trouve partout non loin des côtes de France, d'Angleterre, compte à lui seul quarante-sept races principales se subdivisant chacune en plusieurs races secondaires, tertiaires, etc. Et quelle différence entre les choux pommés et les cavaliers, entre les choux-fleurs et les choux-raves, etc. — Ce ne sont pas seulement les formes qui sont altérées, ce sont aussi certains éléments, certaines fonctions. Les saveurs, les parfums, les acides, le sucre qui apparaissent dans une multitude de variétés ou de races venant de souches sauvages qui ne présentent rien d'analogue, nous apprennent que les forces vitales sont modifiées et que les modifications se transmettent des pères aux fils. L'activité du développement, la précocité ou le retard, la fertilité plus ou moins grande qui caractérisent encore tant de races végétales attestent encore mieux s'il est possible ce fait fondamental. Sur tous ces points, je crois pouvoir m'en fier à la mémoire du lecteur pour lui suggérer des exemples.—Je pourrais agir de même à propos des animaux. Personne n'ignore que chez toutes les espèces domestiques on constate de nombreuses et souvent fort curieuses variations de formes, de proportions, etc. Rappelons seulement que Darwin, après avoir montré l'unité d'origine de tous nos pigeons domestiques, après avoir reconnu qu'ils ne constituent que des *races*, porte à cent cinquante au moins le nombre de ces dernières. Or ici encore quelle distance morphologique n'y a-t-il pas du Grosse-gorge au Messager, du Pigeon

paon au Culbutant ! — Chez les animaux comme chez les végétaux nous voyons les éléments même du corps et les forces évolutives atteintes de modifications qui se transmettent par voie de génération. Nous avons des races précoces et des races tardives; nous en avons qui s'engraissent aisément, d'autres qui restent toujours maigres; nous avons doublé la fécondité naturelle chez les moutons Hong-ti; nous l'avons triplée chez la laie et septuplée chez le cochon d'Inde. Par l'éducation nous avons grandi l'intelligence et modifié les instincts. *Bon chien chasse de race* est un proverbe scientifiquement vrai. Le castor, naturellement sociable et bâtisseur, placé dans des conditions nouvelles, est devenu un animal solitaire et terrier. — Nous constatons chez l'homme de groupe à groupe des variations morphologiques, physiologiques, intellectuelles. Mais tout cela, nous venons de le rappeler, existe dans les *races* animales et végétales. La *nature des variations* ne saurait donc être invoquée comme un argument en faveur de la doctrine qui veut voir des *espèces* dans ces groupes.

IV. *Etendue des variations dans les races animales et végétales. — Application à l'homme.* Ce chapitre est un de ceux qui demanderait à être le plus développé, car il touche au cœur même de la doctrine que je combats. Si l'on peut démontrer que de *race* à *race* chez les êtres organisés autres que l'homme les limites de variation sont à peu près constamment plus étendues que chez lui, on aura évidemment sapé par la base toute l'argumentation polygéniste. C'est ce que je fais dans mes cours avec le plus grand détail en comparant fonction à fonction, organe à organe. Ici je dois me borner encore à citer quelques exemples et à faire appel aux souvenirs de mes lecteurs. — Je laisse entièrement de côté les faits que je pourrais emprunter au règne végétal. Il est par trop évident qu'il n'y a pas du Nègre au Blanc la différence qui sépare le chou pommé du chou-fleur. Sans aller aussi loin, les différences entre races d'une même espèce animale n'en sont pas moins souvent des plus accusées. J'ai rappelé plus haut ce qui existe chez les pigeons. Certes, encore ici, à prendre l'ensemble du corps, à comparer les proportions, personne ne prétendra qu'il y a du Blanc au Nègre la même distance que du Grosse-gorge au Messager. — Ces mots de Nègre et de Blanc appellent l'attention sur un des caractères les plus frappants dans les races humaines, un de ceux auxquels on attache d'ordinaire le plus d'importance. Cela même est une grande erreur. La couleur n'est rien moins que caractéristique pour les grands groupes humains. Livingstone a vu des Nègres café au lait ; les Bicharis, sémites et par conséquent blancs par leurs traits, sont d'un noir plus foncé que bien des Nègres ; parmi nos frères les Aryans Indous, il en est qui, aux traits les plus purs, unissent le teint du Nègre, etc. — Ces faits s'expliquent aisément. La couleur de la peau tient à celle du pigment secrété par la couche cutanée improprement appelée *réseau muqueux* de Malpighi. Or on sait que bien des circonstances influent sur les secrétions animales. On sait aussi que le *mélanisme*, c'est-à-dir

l'apparition de la couleur noire chez une espèce normalement d'une autre couleur, se manifeste parfois même chez les animaux vivant à l'état sauvage, comme les loups et les panthères. Il n'y a rien d'étrange à ce que dans certains cas ce caractère devienne héréditaire. Notre ancien rat noir n'était autre chose que le rat d'Alexandrie *mélanisé* à la suite de son transport et de son acclimatation en Europe. Le surmulot, qui l'a chassé presque de partout, est en train de subir une transformation identique, au moins au Museum. M. Alphonse Edwards, à qui l'on doit cette curieuse observation, pense que dans quelques années tous les surmulots du Jardin des plantes pourraient bien avoir pris la couleur noire. On sait que presque tous nos animaux domestiques ont des races blanches et d'autres noires. Chez les poules le mélanisme ne s'arrête pas à la peau. Toutes les membranes, les aponévroses, etc., du corps entier, présentent la même couleur. Il n'y a rien de pareil chez le Nègre, si ce n'est au cerveau dont la substance et surtout les enveloppes sont plus foncées que chez le *Blanc-blond*. Mais M. Gubler a montré que les *Blancs-bruns* rivalisaient parfois à cet égard avec les Nègres les mieux caractérisés. — Les considérations tirées de la couleur n'ont donc qu'une valeur très secondaire; et en tout cas, ce que nous venons de voir chez la poule nous apprend qu'à cet égard, certaines races animales dépassent tout ce qu'on peut observer entre groupes humains. — La chevelure diffère beaucoup moins d'homme à homme qu'on ne le croit d'ordinaire. La prétendue laine du Nègre est formée par de vrais cheveux. La laine des moutons au contraire se transforme tout entière en un jar court et lisse dans une partie de l'Afrique. Bien plus, chez les moutons de la Madeleine, dès qu'on cesse de les tondre, la laine tombe par plaques et est remplacée par le jar. En revanche sur les hauts plateaux des Andes, nos porcs redevenus sauvages, ont acquis une sorte de laine grossière. — La steatopygie des Boschismans, si bien accusée dans la Vénus hottentote dont le moulage en pied est au Museum, a été proclamée comme étant au premier chef un caractère d'espèce. Or au dire de Livingstone ce caractère commence à se montrer chez les femmes Boërs dont l'origine hollandaise et la pureté de sang sont incontestables. D'ailleurs Pallas nous a appris que la steatopygie avec tous ses caractères existe chez certains moutons de l'Asie centrale; et là, c'est bien un caractère de race, un caractère acquis; car ces mêmes moutons amenés en Russie perdent en très peu de générations ces masses graisseuses qui les avaient fait rechercher. — Chez les animaux le squelette est souvent atteint jusque dans ses parties centrales. Certaines races de petits chiens ont perdu le doigt rudimentaire qui complète le nombre de cinq aux pieds de derrière. Au contraire, chez des races de grande taille, ce doigt s'est développé et est devenu l'égal des autres. Mais pour cela il a fallu qu'il se formât au tarse et au métatarse des os correspondants. Chez certaines races de porcs, il s'est développé entre les deux doigts ordinaires un troisième doigt; puis le tout s'est enveloppé d'un sabot unique. De *fissipède* qu'est le type normal ces races sont

devenues *solipèdes*. Aucune race humaine ne présente de faits pareils. Quelques cas isolés de *polydactylie* avec tendance à l'hérédité pourraient seuls être rapprochés de ce que nous venons de voir exister dans certains grands chiens. — La tête, à raison de l'importance des organes qui en dépendent, semblerait devoir échapper à variation. Il n'en est rien. Les bœufs *gnatos* dont il existe déjà deux races en Amérique, l'une cornue, l'autre sans cornes, reproduisent dans cette espèce la configuration du boule-dogue. Chez eux ce n'est pas seulement la *forme* des os qui a été changée ; ce sont aussi, dit M. Owen, les *rapports* entre ces os ; pas un pour ainsi dire n'a été conservé. Y a-t-il rien de pareil de la tête du Nègre à celle du Blanc ? — Dans les exemples précédents on ne peut juger des différences que par une appréciation qui n'a jamais rien d'absolu. Quand le caractère que l'on examine peut se traduire en chiffres, le résultat est bien autrement frappant. La taille se prête à ce mode de démonstration. Or chez le cheval la variation de race à race est deux fois plus forte que chez l'homme ; presque trois fois chez le mouton et le lapin ; quatre fois chez le chien. — Ces exemples suffisent pour montrer qu'à peu près en tout les différences constatées de race à race chez les animaux dépassent celles qui existent chez l'homme entre les deux groupes les plus éloignés ; car le Nègre et le Blanc sont les deux extrêmes morphologiques de l'humanité. Par conséquent rien n'autorise à considérer les différences qui séparent ces extrêmes comme étant des *caractères d'espèces*. Il est tout aussi rationnel, tout aussi scientifique d'y voir seulement des *caractères de race* et par conséquent de regarder le Nègre et le Blanc comme étant *de même espèce*.

V. *Caractères morphologiques distinctifs de la race et de l'espèce. Application à l'homme.* Les faits précédents placent au moins sur le pied de l'égalité les deux doctrines que nous comparons. Sans quitter le domaine de la morphologie nous allons voir la balance commencer à pencher du côté des monogénistes. Tous les naturalistes s'accordent à regarder comme appartenant à une seule espèce les ensembles d'individus qui passent de l'un à l'autre *par nuances insensibles*. A plus forte raison concluent-ils de même quand il y a *entrecroisement des caractères*. Nos collections publiques, nos vergers, nos parterres, nos basses-cours, nos étables, nos volières renferment trop d'exemples de ces deux faits généraux pour qu'il soit nécessaire d'y insister. Mais ce que j'ai à faire ressortir, c'est qu'il n'est pas d'espèce animale ou végétale chez laquelle ils soient plus accusés que chez l'homme. — Lorsqu'on étudie les groupes humains la difficulté n'est pas de *trouver les ressemblances*, mais bien de *préciser les différences*. Le Nègre et le Blanc considérés isolément sont en effet bien distincts l'un de l'autre. Mais là où ils se sont rencontrés et mélangés depuis des siècles, comme en Abyssinie par exemple, toute limite quelque peu tranchée disparait. Ici ce ne sont plus ni les traits ni la couleur, ni la chevelure qui caractérisent le Nègre, c'est uniquement la saillie exagérée du talon. Mais cette saillie elle-même n'existe plus chez certaines tribus de la côte occidentale qui ont le pied fait comme nous. On passe donc du Nègre

au Blanc par nuances insensibles, par caractères enchevêtrés. Ce double fait s'accuse entre les diverses races humaines de la manière la plus accusée toutes les fois que l'on peut employer des nombres. Dans mon livre intitulé *L'espèce humaine* j'ai donné plusieurs tableaux de ce genre. J'ai entre autres relevé dans les écrits de divers voyageurs et surtout dans celui du docteur Weisbach les mesures indiquant la taille de cent soixante-trois races ou populations humaines. J'ai placé les nombres en série en commençant par le plus faible. Rien de plus curieux que le singulier mélange qu'entraîne cette disposition, bien que ces nombres représentent pour la plupart des moyennes et seulement quelques *maxima* et quelques *minima*. Sans entrer dans d'autres détails, je me borne à dire que les Français du midi se trouvent réunis aux Chinois et placés entre les Ando-Péruviens d'une part et les Nicobariens de l'autre, tandis que les Français du nord et les Arabes d'Algérie ayant la même taille sont entre les Hottentots et les Neo-Calédoniens. Tous les autres tableaux, indices crâniens, capacité crânienne, indice facial, rapport du bras à l'avant-bras, etc., mettent en évidence des faits analogues. Or les nombres inscrits dans ces tableaux sont empruntés à des anthropologistes qui parfois ne partagent pas mes convictions monogénistes, comme Morton et M. Broca. Ils n'en ont pas moins apporté des preuves en faveur de la doctrine qui ne voit que des *races d'une même espèce* dans les divers groupes humains. — Ainsi la morphologie elle-même fournit des arguments sérieux en faveur du monogénisme. Tous ces arguments relèvent uniquement de la notion de ressemblance contenue dans les définitions de l'espèce et de la race. Mais pour compléter la démonstration il faut en appeler à la physiologie et aux phénomènes qui se rattachent à la notion de filiation.

VI. *Caractères physiologiques distinctifs de l'espèce et de la race — Métissage et hybridation. — Métis et hybrides.* Les unions sexuelles, chez les plantes comme chez les animaux, peuvent avoir lieu entre individus *de même espèce et de même race* ou bien *de même espèce* mais *de races différentes*, ou bien enfin *d'espèces différentes*. Dans les deux derniers cas il y a ce qu'on nomme un *croisement*. Le croisement *entre races différentes*, s'appelle *métissage*. Le produit de ce croisement porte le nom de *métis*. Le croisement *entre espèces différentes* constitue l'*hybridation*. Le produit de ce croisement est un *hybride*. — Les phénomènes qui accompagnent le métissage d'une part, l'hybridation de l'autre sont extrêmement différents. Dans les deux cas ils sont d'ailleurs identiques chez les végétaux et chez les animaux. C'est en effet dans tout ce qui touche à la reproduction sexuelle qui se manifeste de la manière la plus complète l'identité fondamentale des règnes organiques. Par conséquent lorsque nous connaîtrons les phénomènes qui dans le règne végétal et le règne animal distinguent les unions *entre races* des unions *entre espèces*, nous n'aurons qu'à leur comparer ceux qui caractérisent le croisement entre les groupes humains. Si ces derniers phénomènes sont ceux de l'hybridation, on sera autorisé à conclure que ces groupes sont des espèces distinctes. Si au contraire ils

rappellent ceux du métissage on pourra affirmer que ces groupes ne sont que les races d'une même espèce. — Chez les végétaux le métissage s'accomplit journellement, sans l'intervention de l'homme, souvent malgré sa volonté. Dans les phénomènes qui l'accompagnent, tout indique une remarquable égalité d'action des diverses races les unes sur les autres. Parfois, on les voit se juxtaposer pour ainsi dire dans un même fruit. Ainsi M. Naudin, qui dans une seule année a suivi le développement de plus de douze cents courges, a vu l'une de celles-ci reproduire l'année suivante toutes les races, morphologiquement fort différentes, réunies dans le même jardin. Il y avait eu *superfétation*. Les fécondations successives avaient été également productives. — Chez les animaux les choses se passent exactement de même. On sait combien les éleveurs doivent veiller avec soin sur les races dont ils désirent conserver la pureté. On sait aussi combien de fois leur vigilance est déjouée. On a vu des chiennes courtisées successivement par plusieurs mâles de races différentes, mettre au monde des petits qui accusaient jusqu'à trois ou quatre couches distinctes. Il y avait eu chez elles superfétation comme chez les courges de M. Naudin. — A la suite d'unions *entre races* la fécondité de la mère n'est pas diminuée. Parfois, elle est accrue et même elle reparaît lorsqu'elle semble épuisée entre individus de même race. Des porcs anglais importés dans le midi de la France par M. de Ginestous avaient cessé de se reproduire après quelques générations. Croisés avec la race locale, ils redevinrent féconds. — Comme le métissage, l'hybridation peut être naturelle ou bien être provoquée par l'homme. La première est des plus rares dans les deux règnes. D'après M. Decaisne on n'en connaît guère qu'une vingtaine de cas chez les végétaux. Entre animaux elle est plus rare encore. Isidore Geoffroy St-Hilaire n'en connaissait pas d'exemple chez les mammifères sauvages, Valenciennes déclarait qu'il en était de même pour les poissons. La classe des oiseaux seule présente quelques faits de cette nature, presque tous observés chez des gallinacés. Pourtant on a constaté à diverses reprises le croisement de nos chiens avec le loup. La domestication de l'une des deux espèces a évidemment facilité ces unions. A plus forte raison quand les deux espèces sont domestiquées et aussi quand la captivité intervient l'hybridation devient plus facile et plus fréquente, même chez les animaux. Nos ménageries, nos volières en ont fourni un certain nombre d'exemples. — Le croisement artificiel des espèces végétales est devenu une pratique presque courante chez les jardiniers. Mais elle exige les précautions les plus minutieuses. En particulier toute fleur qui subit l'action du pollen de sa propre espèce devient absolument insensible à celle de tout autre pollen. La superfétation ne peut donc se produire ici. Il est d'ailleurs des familles entières où l'hybridation est impossible et parmi elles se trouvent celle des cucurbitacés où nous avons vu le métissage le plus complet s'accomplir spontanément. — Le contraste n'est pas moins frappant au point de vue de la fécondité. Celle-ci est à peu près constamment diminuée et parfois dans une énorme proportion. Une tête de pavot contient habituellement deux

mille graines et plus. A la suite du croisement avec une autre espèce voisine, Gœrtner a vu ce chiffre tomber à six. M. Naudin a constaté des faits analogues chez les daturas. Tous ces faits mille fois constatés chez les végétaux se retrouvent chez les animaux où la seule hybridation à peu près constamment féconde est celle qui résulte du croisement de l'âne et du cheval d'où résulte le mulet. — En résumé le métissage naturel s'accomplit à chaque instant sous nos yeux, souvent malgré nous; l'hybridation naturelle est un fait des plus rares, et l'hybridation artificielle n'est possible qu'entre un nombre d'espèces relativement très restreint. Le métissage est toujours aussi fécond que les unions entre individus de même espèce et accroît parfois la fécondité; l'hybridation est le plus souvent inféconde et à peu près toujours diminue la fécondité.—Tels sont les phénomènes qui distinguent le métissage de l'hybridation. La différence est, on le voit, très grande; mais elle s'accentue bien davantage encore dans les produits de ces premières unions. Les métis restent féconds soit entre eux soit avec les individus de même race ou d'autres races que les parents. Nos jardiniers, nos éleveurs mettent journellement à profit cette facilité de reproduction pour varier, modifier, améliorer à leur point de vue les plantes et les animaux qui sont l'objet de leur industrie. Avec quelque soin et en écartant de nouveaux mélanges, on crée ainsi des *races métisses* qui, après quelques oscillations, se consolident et se fixent. Si on abandonne les métis à eux-mêmes et qu'ils se trouvent en rapports faciles avec d'autres races de même espèce, le croisement s'opère en tous sens, à tout degré, et il en résulte ces populations animales ou végétales dans lesquelles tous les types sont confondus comme chez nos chiens de rue et nos chats de gouttière. — Parfois, après bien des générations, on voit surgir au milieu de ces races, quelque individu qui reproduit plus ou moins complètement les caractères primitifs de l'une des deux souches parentes. C'est à ce phénomène que l'on a donné le nom d'*atavisme*. C'est un de ceux qui accuse le mieux l'identité fondamentale du sang de toutes ces races parfois si différentes morphologiquement. Mais le plus souvent les fils de l'individu ainsi revenu à l'un des types reprennent des caractères mixtes qui indiquent le croisement. — L'hybride, soit animal, soit végétal, est à peu près toujours infécond, et par exemple le mulet ne se reproduit pas. Quand il en est autrement, la fécondité est constamment réduite dans d'énormes proportions. — Lorsqu'on marie entre eux ces hybrides de premier sang et que la fécondité persiste on voit souvent dès la seconde génération se manifester le phénomène du *retour*. Au lieu de conserver les caractères mixtes de leurs parents ces hybrides de second sang reprennent brusquement tous les caractères de l'une des *espèces primitives parentes*. On pourrait croire qu'il y a là un simple phénomène d'atavisme. Il n'en est rien. Les fils et petits-fils de l'individu revenu au type primitif ne s'écartent plus de ce type. Le *retour* chez les hybrides est *absolu* et cela même montre qu'il s'est fait un départ complet entre les deux sangs momentanément mélangés. — Dans quelques cas rares la fécondité dure pendant plusieurs

générations successives. Alors aux phénomènes du retour vient se joindre celui de la *variation désordonnée*. Au lieu de se régulariser, de se fixer, comme cela a lieu à la suite du métissage, la lignée hybride va se diversifiant de plus en plus, si bien que les individus ne se ressemblent pas davantage entre eux. Lorsqu'on croise un hybride de premier sang avec un individu de l'une des souches parentes on accroît la fécondité et les produits sont plus réguliers. En Amérique on croise le bouc avec la brebis ou le bélier avec la chèvre de manière à ce que les produits aient trois huitièmes de sang de chèvre et cinq huitièmes de sang de mouton. On obtient ainsi les *chabins* ou *ovicapres* dont la peau est recherchée comme fourrure. Mais au bout de quelques générations le phénomène du retour se montre et il faut recommencer toute la série des croisements. Il en est de même pour les léporides, résultant de l'union du lièvre avec le lapin. En somme après plus d'un siècle d'expérimentation sur les végétaux et les animaux on n'a obtenu qu'une seule lignée d'individus hybrides qui se soit maintenue pendant plusieurs années. C'est *l'ægilops speltæformis* de M. Godron qui a trois quarts de sang de froment et un quart de sang d'ægilops. Encore n'est-ce que grâce à des précautions minutieuses que l'habile expérimentateur conserve cette plante artificielle dont plusieurs individus ont d'ailleurs fait retour à l'une ou à l'autre des espèces parentes. — En résumé, les métis sont toujours aussi féconds que leurs parents ; les hybrides sont à peu près constamment inféconds, et quand la fécondité persiste elle est diminuée. Les métis livrés à eux-mêmes donnent à chaque instant naissance à des races métisses où peuvent se fondre et s'allier à tous les degrés toutes les races de la même espèce ; les séries hybrides ou bien s'éteignent au bout d'un petit nombre de générations, ou bien sont brusquement interrompues par les phénomènes du retour et de la variation désordonnée ; si bien que l'industrie humaine n'a pu encore en créer qu'une seule qui dure seulement grâce à elle. Chez les métis on a à peu près inévitablement des phénomènes d'atavisme plus ou moins fréquents ; l'atavisme ne se manifeste jamais chez les descendants des hybrides revenus au type naturel.

VII. *Phénomènes du croisement entre les groupes humains. Conclusion.* Les phénomènes qui accompagnent le métissage et l'hybridation sont vraiment différentiels. Ils permettent de distinguer. par voie d'expérience, la *race* de *l'espèce*. Si les groupes humains sont des *espèces*, leur croisement ne peut que présenter les phénomènes de *l'hybridation*. Si ces groupes sont des *races d'une même espèce*, leur croisement doit reproduire les phénomènes du *métissage*. — Ici je pourrais m'en remettre aux souvenirs de mes lecteurs. Même entre le Nègre et le Blanc le croisement est-il difficile? Est-il infécond? L'histoire des colonies répond presque trop à cette question. Partout où les deux races se sont rencontrées le Blanc le plus pur s'est allié à ses esclaves et partout une race mulâtre s'est formée mêlant les deux sangs à tous les degrés et au besoin se suffisant fort bien à elle-même comme dans la partie espagnole de Saint-Domingue. Dans quelques cas on a pu

constater chez la femme blanche le phénomène de la superfétation. En outre le Blanc européen, s'emparant du monde que lui avaient ouvert Colomb, Gama, Magellan et leurs émules, a touché à tous les rivages de la terre; il a envahi des continents entiers. Partout il s'est trouvé en contact avec les races les plus diverses; partout il a mêlé son sang aux leurs et partout ont surgi des races mélangées. Là où les indigènes ont consenti à s'allier à des esclaves, le Nègre a pris part à ces croisements; le résultat a été le même. En Amérique le *zambo* est né à côté du *mulâtre* et du *mamaluco*. — Le croisement a commencé il y a moins de quatre siècles; il n'a pu être ni bien général ni bien rapide au début des grandes découvertes; et pourtant, il y a quelques années, M. d'Omalius estimait que les populations filles des races humaines extrêmes figuraient pour un quatre-vingtième au moins dans le chiffre total de l'humanité. Dans l'Amérique méridionale il est des Etats entiers où les individus de race pure ne sont plus qu'une faible minorité; dans toutes ces populations mêlées on a constaté des faits d'atavisme. Les unions entre les groupes humains les plus éloignés sont parfois plus fécondes qu'entre individus du même groupe. Le Vaillant avait constaté le fait à propos du Blanc et de la Hottentote; Hombron l'a retrouvé dans les unions entre les Blancs et les Américaines. — Ce qui précède suffit et au delà, ce me semble, pour motiver la conclusion à laquelle je me suis depuis longtemps arrêté. Partout, toujours, le croisement entre groupes humains présente les phénomènes caractéristiques du métissage et nulle part, jamais, ceux de l'hybridation. Par conséquent les groupes humains sont les races d'une seule et même espèce et non des espèces distinctes. Donc il *n'existe qu'une seule espèce humaine*. A. DE QUATREFAGES.

HONGRIE (Histoire religieuse). — I. *Epoque païenne et conversion*. L'histoire des origines religieuses, toujours difficile, est rendue plus obscure, en ce qui concerne la Hongrie, par la destruction à peu près absolue des vieux documents nationaux, et par le caractère à la fois légendaire et successif des données chrétiennes qui sont venues les remplacer. Quelles étaient les croyances et les pratiques du peuple magyar (*Ma-gyer*, enfant de la terre) dans les dernières années du neuvième siècle, lorsque venu d'Asie à travers les steppes de la Russie méridionale, il prit violemment possession, sous la conduite d'Arpad, de la plaine du moyen Danube? Ces croyances d'ailleurs étaient-elles les mêmes un siècle plus tard, à la veille de la conversion? Les chroniqueurs allemands, italiens, français, byzantins, parlent avec horreur des incursions sauvages des Hongrois (Οὔγγροι, Hungari, Ungern, Vengri, nom qui a longtemps prévalu, et qui vient de Jugra, mot désignant une rivière et une région de la Sibérie); mais ils se bornent à flétrir leur impiété avec leurs autres méfaits. Une étude attentive de certains mots de la langue magyare rapprochés des mots correspondants des autres idiomes ougro-finnois, combinée avec l'étude des lois rendues plus tard contre le paganisme, fait envisager comme vraisemblable le tableau que voici : le ciel, l'eau, la terre, triple direction d'un sentiment religieux primitif; respect

effrayé d'un Dieu du ciel qui lance la foudre; admiration des fées de l'air, entre autres de cette Delibab, personnification poétique du mirage de la plaine danubienne, et que les poètes chantent encore; sacrifices aux sources, aux lacs, aux fleuves, à la fée des vagues, à la vierge de la cascade, par un peuple nomade qui se nourrit volontiers de poisson; toute une famille de génies des forêts, espoir et effroi d'un peuple de chasseurs; des prêtres-devins interrogeant l'avenir; les âmes considérées comme survivant au corps. En un mot un naturalisme septentrional d'une nature spéciale, et compatible avec la croyance en un Dieu suprême (*Isten*, mot d'origine très controversée, mais dans tous les cas très ancien comme *Ördög*, le diable), et avec l'attente d'une vie future. Les Hongrois se servaient fort peu d'images dans leur culte, quoique la législation des rois convertis ait une fois interdit les *statuas lapideas*, et l'on peut remarquer dans toute leur histoire un goût relativement très faible pour cette forme de la piété : ce fut plus tard, selon nous, l'une des causes du succès de la Réforme, et de la réforme calviniste en particulier. Les croyances dont nous venons de parler se retrouvent dans les proverbes et les usages des paysans modernes, mais avec un mélange continuel de notions chrétiennes qui rend périlleuse cette méthode d'information. — Cependant une partie des anciens habitants slaves, roumains, etc., assujettis et pour la plupart rejetés dans les régions montagneuses, mais non pas détruits par les Magyars, étaient chrétiens antérieurement à la conquête; le siège épiscopal de Passau, après celui de Lorch, exerçait une autorité, mal définie, il est vrai, et contrebalancée par les efforts de la cour de Byzance et de l'Eglise grecque pour s'allier et convertir les conquérants. Toutefois c'est bien du côté de l'Occident que pencha le troisième successeur d'Arpad, Geiza (972-997), lorsqu'il comprit la nécessité d'unir son peuple avec l'Europe chrétienne, par l'introduction de nombreux étrangers, allemands pour la plupart, et par l'adoption de la religion de ces étrangers, le catholicisme latin. Dès 975, l'évêque de Passau écrivait au pape Benoît VII : « Dieu a daigné ouvrir cette porte. Beaucoup de Hongrois m'ont prié de venir chez eux ou d'envoyer des évangélistes. Les barbares n'empêchent point de baptiser leurs sujets, ils laissent les prêtres libres d'aller où ils veulent. On peut regarder le peuple tout entier comme disposé à recevoir la foi. » Les Hongrois étaient donc remarquables, dès ces temps-là, par leur tolérance religieuse, qui a pris assez souvent les allures de l'indifférence, et qui contraste avec leur intraitable orgueil de race : nous verrons que les actes de fanatisme qui furent commis chez eux à diverses époques le furent par des étrangers, et que leurs violences à eux ont toujours eu un caractère politique ou national. — Un voyage missionnaire décisif à travers la Hongrie fut celui d'Adalbert de Prague : il jeta de tous côtés des fondements d'églises, et baptisa l'héritier de Geiza, jeune prince de vingt ans nommé Waïk, qui prit dès lors le nom d'Etienne, et que le patriotisme magyar vénère comme le grand saint du pays. Ayant peu après succédé à son père, Etienne fut déclaré roi par le pape Sylvestre II (1000), et cou-

ronné à Gran, ville désormais primatiale, que dans ce pays, sous tant de rapports comparable à l'Angleterre, on pourrait surnommer le Canterbury magyar. Du reste nous sommes encore si peu arrivés sur un terrain historique solide, que l'on ne peut ni affirmer ni nier positivement l'authenticité de la bulle qui aurait accompagné ce couronnement. D'après cette bulle, la nouvelle couronne de Hongrie aurait été un fief du saint-siège, lequel en revanche aurait accordé à la royauté hongroise le pouvoir apostolique de créer des évêchés. L'authenticité de cette pièce, que l'on voit apparaître pour la première fois au seizième siècle, est combattue par la critique allemande, soutenue par les historiens hongrois et en France par M. Olleris, l'historien de Gerbert. Quoi qu'il en soit, presque tous les évêchés actuels datent du règne de saint Etienne, qui fut aussi un grand fondateur de monastères et un ennemi juré du paganisme. Sa législation, à supposer qu'il faille réellement attribuer à ce règne tous les actes réunis par Endlicher (dans ses *Monumenta Arpadiana*), est des plus sévères contre les païens, les non baptisés et ceux qui négligeaient le culte désormais seul légal.

II. *Le moyen âge* (1038-1517). La Hongrie ecclésiastique de cette longue période a été beaucoup plus pratique et politique que tournée vers les recherches de la science et de la pensée religieuses. Elle n'a pas été un foyer de vives discussions théologiques, bien que les opinions de Bérenger sur l'Eucharistie ne soient pas sans y avoir éveillé quelque attention (Fejér, *Codex diplomaticus*, I, 337 ss.). Elle reçut en bloc les doctrines et les principes ecclésiastiques qui, en l'an mil, avaient triomphé dans la chrétienté tout entière. Les détails que nous donnent abondamment les volumineuses collections documentaires de Fejér, de Katona, de Pray, etc., sur les abbayes hongroises du temps s'appliqueraient, sans y rien changer, aux monastères français contemporains. Le moyen âge hongrois, si original au point de vue politique, par exemple, n'a qu'une très faible originalité au point de vue religieux. Notons cependant quelques traits peu connus : l'existence prolongée de colonies musulmanes tolérées sous le titre d'Ismaélites, et en même temps de monastères grecs, qui prouvent, avec le mariage longtemps permis aux prêtres, que le courant occidental ne se faisait pas seul sentir; la tolérance dont jouissaient les juifs qui s'administraient entre eux librement; l'esprit national et indépendant du clergé hongrois, égal à celui du clergé anglican.—Cet esprit national, après la mort de saint Etienne, alla jusqu'à une réaction, plusieurs fois répétée, en faveur du paganisme : des prêtres furent massacrés, ainsi que l'évêque Gérard, Italien, ancien précepteur du prince saint Emmerich. Le triomphe du christianisme ne fut définitif qu'en 1077, à l'avènement de Ladislas, plus tard canonisé, dont la législation contre les païens et les chrétiens négligents renchérit sur les sévérités de saint Etienne. Son neveu Koloman, avant d'être roi, avait été destiné à l'état ecclésiastique; il était renommé pour ses goûts de bibliophile, on l'appelait *Könyves* le libraire. Aussi le craignait-on comme un peu sorcier, lui qui dans une de ses lois niait, chose curieuse et suspecte,

l'existence des sorciers (*Sirgtæ... non sunt.* Endlicher, *Décr. Col. regis*, art. 57). C'est lui qui eut le désagréable honneur d'assister à la première croisade. Les croisés, pillards autant que pèlerins, lui en voulurent beaucoup de ne leur avoir pas permis de ravager son royaume. Ce passage eut pour effet de dégoûter absolument de la croisade les Hongrois, déjà fort peu zélés : si leur roi André II devait plus tard prendre part à une cinquième et peu sérieuse expédition d'outre-mer (1217), ce fut un acte isolé et avant tout politique. — Dans le cours du douzième siècle et même du treizième, on vit grandir la puissance temporelle du clergé, et au-dessus du clergé et du royaume, la suprématie pontificale, laquelle fut au comble sous Innocent III, et se maintint, sans beaucoup déchoir, longtemps après lui : les ordres religieux, les ordres militaires, templiers et hospitaliers dans le royaume, chevaliers teutoniques dans la principauté de Transylvanie, ne connaissaient que l'autorité du pape. La constitution de 1222, qui établissait une sorte de régime parlementaire, ne fit qu'accroître les privilèges, juridiques surtout, de l'Eglise. La terrible invasion mongole de 1241, qui couvrit la Hongrie de ruines, mit en lumière l'héroïsme du haut clergé, la piété des prêtres tels que Roger de Varad, l'historien de cette invasion, et fit oublier des prélats scandaleux et tyranniques. A la place des édifices incendiés, l'architecture gothique couvrit le sol magyar d'églises bâties sur le modèle des cathédrales françaises. Toutefois, vers la fin du treizième siècle, nous ne constatons pas les progrès intellectuels auxquels on devrait s'attendre en cet âge d'or de la scolastique. Le clergé était trop occupé de ses biens, de ses procès continuels et de la crainte des hérésies patarine et autres. Les synodes nationaux, qui se réunissaient assez souvent, montraient quelque défiance des sciences enseignées dans les universités étrangères. C'était pourtant à Paris et à Bologne que s'étaient formés les professeurs des arts libéraux dans le *studium generale* de Weszprim, dont les élèves obtenaient parfois à leur tour des bourses pour aller étudier à Paris. Les livres étaient un peu plus nombreux depuis les croisades, et pourtant un exemplaire de la Bible s'achetait encore, en 1263, au prix de la moitié d'un village. — La glorieuse maison d'Anjou (1301-1382) introduisit en Hongrie un élément nouveau, l'intolérance capétienne. Louis le Grand fit tous ses efforts pour détruire le judaïsme, le mahométisme, l'hérésie patarine ; il y réussit en partie, mais le schisme grec lui résista sourdement. Ce qui valut mieux, ce fut la fondation, en 1367, de l'université de Pécs (en allemand Fünfkirchen, en latin *Quinque ecclesiæ*), qui n'empêchait pas les jeunes Hongrois d'aller étudier la théologie à Paris. — C'est pendant le quinzième siècle que la vie religieuse de la Hongrie devint héroïque, car cette vie fut, sous Sigismond, sous Jean Hunyade et Mathias Corvin, une croisade continuelle pour la foi et la liberté de l'Europe contre les Ottomans ; plusieurs fois aussi, et bien malheureusement, une croisade du fanatisme contre les Hussites et la Bohême, alors même qu'il ne s'agissait plus que de quelques libertés élémentaires pour ce malheureux pays. Quelques prélats

du temps de Mathias furent des gens de lettres remarquables, et sa fameuse bibliothèque, la Corvina, renfermait, à côté des livres profanes, de précieux *codices* religieux et une première traduction partielle de la Bible en langue magyare, celle de Batori. Mais ce même roi, aussi sévère modérateur du clergé que zélé catholique, disait que les sept péchés capitaux avaient élu domicile chez les évêques de son royaume. Les synodes eux-mêmes constataient un relâchement et une vénalité déplorables, qui ne firent que s'accroître pendant les années troublées qui séparèrent la mort de Mathias (1490) de la Réformation.

III. *La Réforme luthérienne.* Le hussitisme n'avait pas exercé sur la Hongrie religieuse l'influence que l'on aurait pu croire, car le hussitisme, aux yeux des Magyars, c'était la Bohême slave, d'où rien de bon ne pouvait sortir; mais il en avait exercé sur les Slaves de la Hongrie septentrionale. De plus, les préoccupations temporelles du haut clergé, l'ignorance du bas clergé, prédisposaient les esprits à une réforme. Dès 1515, l'évêque Gosztonyi s'inquiétait du marasme religieux, et dans l'espoir d'y porter remède, était entré en correspondance avec un docteur de l'Université de Paris, Josse Clichtov (Herminjard, I, 20) : il s'agissait d'expliquer aux prêtres hongrois le sens exact de ce qu'ils lisaient et de ce qu'ils chantaient. De cette préoccupation à l'emploi de la langue vulgaire dans le culte, il n'y avait qu'un pas, mais un pas décisif et qui ne fut pas franchi. La réforme devait venir du dehors, et trouver ses premiers propagateurs comme ses premiers disciples chez les Allemands, qui non seulement étaient nombreux parmi les professeurs, etc., des grandes villes, mais qui formaient sur plusieurs points du pays, notamment en Transylvanie, des colonies compactes. Après les propositions de Luther, surtout après sa rupture avec Rome, quelques bûchers s'élevèrent pour le châtiment des nouveaux hussites. Ces exemples ne suffisant pas, le jeune Louis II et le haut clergé obtinrent de la Diète de 1525 des lois terribles contre les hérétiques. Diverses causes vinrent amortir la persécution : la rivalité des nobles et des évêques; les dispositions religieuses de la reine Marie, chasseresse qui emportait jusqu'au fond des forêts son Nouveau Testament; puis le désastre de Mohacs, début de l'invasion et de l'occupation turque. En effet, la Hongrie se trouva bientôt partagée entre trois maîtres : le roi national Zapolya, le roi autrichien Ferdinand; les lieutenants de Soliman le Magnifique. Les deux antirois, d'abord persécuteurs des luthériens, se virent contraints de les ménager; et les musulmans, qui méprisaient les protestants comme les catholiques, qui plusieurs fois brûlèrent des temples et des collèges, emmenèrent des pasteurs et des laïques en captivité; les musulmans avaient pourtant intérêt à maintenir l'équilibre entre les deux communions, et à faire vanter leur tolérance relative. — C'est de 1531 à 1548 que le luthéranisme s'établit solidement dans les colonies allemandes, dans les contrées slovaques du nord-ouest et dans une petite partie de la population magyare. Pendant un quart de siècle, Jean Honter déploya dans

Cronstadt, au milieu des Saxons de Transylvanie, toutes les qualités du pasteur et de l'homme d'Etat. Dans la Hongrie proprement dite agissait Mathias Dévay, le premier réformateur magyar de race et de langue, mais ancien étudiant de Wittemberg, où du reste ses jeunes compatriotes allèrent longtemps encore se préparer au ministère. Jété en prison par Zapolya, Devay convertit un de ses compagnons de captivité, grand personnage qui, rentré en grâce, le fit remettre en liberté; jeté ensuite en prison par Ferdinand, il soutint une discussion contre des dignitaires catholiques, et fut libéré par le roi, qui d'ailleurs prenait dans son palais la communion sous les deux espèces. Plusieurs grandes familles devenaient protestantes et établissaient des imprimeries et des écoles dans leurs vastes domaines. Depuis 1548, les Diètes repoussèrent toute loi de persécution. D'autres assemblées, d'un caractère religieux, tenues de 1545 à 1558, organisèrent l'Eglise évangélique de Hongrie sur les bases de la confession d'Augsbourg, non sans des rapports fréquents avec les grands docteurs allemands, tels que Mélanchthon.

IV. *La Réforme calviniste et l'unitarisme.* Le calvinisme, depuis le milieu du siècle, faisait de rapides progrès dans le vrai pays magyar du bassin de la Theiss, dont il est encore aujourd'hui comme la religion nationale. En Transylvanie, principauté devenue indépendante sous Jean Sigismond, fils du feu roi national Zapolya, l'Unitarisme était importé par le médecin Blandrata, venu de Pologne, prêché par l'éloquent pasteur François David et adopté par la cour. La lutte de Calvin et de Servet se renouvelait dans ces régions lointaines, non par des procès, mais par de grandes discussions telles que celles de Varad (Gross-Wardein) en 1569. La protection princière assura la liberté des unitaires, et en 1571, la diète transylvaine reconnaissait l'égalité des quatre religions du pays : catholique, luthérienne, réformée et unitaire. — Cependant l'Eglise réformée magyare trouvait dans la ville de Debreczin sa Genève, dans le pasteur Melius son Calvin (1558-1572). Avec son vaste collège doublé d'une faculté de théologie, avec ses imprimeries, sa bibliothèque, sa maison consistoriale, ses vastes temples, son conseil énergique, Debreczin justifiait cette comparaison; elle s'efforçait aussi de justifier ses modernes armoiries, la Bible ouverte sur laquelle l'agneau pose ses quatre pieds. Pierre Juhasz, qui traduisit son nom en celui de Melius (μῆλον brebis; *juhasz*, en magyar, berger), avant de mourir, à l'âge de trente-six ans, eut le temps de produire de nombreux sermons, des chants sacrés, un ouvrage de botanique et une polémique active contre les unitaires. Par là il fut en rapport avec Théodore de Bèze, qui priait Dieu « de bénir toujours plus ses efforts pour faire triompher le Christ de tous ses blasphémateurs » (*Epist. Theol. Theodori Bezæ*, Genève, 1573, p. 207), et qui appela la mort prématurée de Melius « une grave blessure pour toutes les Eglises » (*Lampe*, p. 272). Plusieurs livres hongrois, presque introuvables depuis, ont été imprimés à Genève, et le *Livre du Recteur* a conservé beaucoup de noms d'étudiants magyars. — La Réforme, d'origine française et suisse,

marquait fortement son influence sur les grandes assemblées de l'Eglise hongroise, telles que le synode national de Debreczin (1567), qui rédigea soixante-quatorze articles « tirés, disait-on, de la parole de Dieu et de la loi naturelle pour conserver l'ordre dans l'Eglise et former la vie chrétienne dans toutes les choses nécessaires. » La préface déclarait que dans les cérémonies comme dans l'exposition des croyances, les Eglises du Christ ont toujours usé de liberté, et qu'il faut louer ceux qui savent améliorer l'enseignement de la parole de Dieu. Sans doute, ajoute-t-elle, la liberté consiste à améliorer avec le Christ, et non pas sans lui, et il faut demeurer fermes sur les branches vitales de la foi; mais « nous reconnaissons la faiblesse de notre esprit et la nécessité de progrès continuels. » — Le progrès, ce mot résume bien la vie de la réforme luthérienne ou calviniste pendant cet âge de ferveur. Le protestantisme créait véritablement la littérature nationale, dont Dévay fixait l'orthographe, et le réformateur Erdoesi (Sylvester Pannonius) la grammaire. La traduction de la Bible de Heltai, etc., les cantiques, les ouvrages de controverse et les sermons étaient le principal usage de l'idiome magyar. Aux mystères du moyen âge, Batizi faisait succéder l'épopée biblique, et Melius composait un poème sur le vrai Dieu. C'était un proverbe, *Magyar hit Calvin hit*, la foi calviniste est la foi hongroise.

V. *La réaction autrichienne et les jésuites* (1576-1780). Il faut d'abord se rappeler que pendant la première moitié de cette période de deux siècles, l'illustre et malheureuse Hongrie était partagée en trois dominations : à l'ouest, la Hongrie royale autrichienne; au milieu, la Hongrie turque, avec des colonies musulmanes qui avaient leur centre dans la forteresse de Bude, la vieille capitale; à l'est, la principauté de Transylvanie, qui appartint à des dynasties successives, dont la destinée fut courte et tragique : les Bathory, les Bethlen, les Rakoczy, les Abafi. Etienne Bathory, catholique, appela en Transylvanie les jésuites (1579) au moment même où ils devenaient pour longtemps les maîtres de l'Autriche sous le règne de ce Rodolphe, qui a préparé de tous côtés la guerre de Trente ans. Plusieurs fois les jésuites, ennemis jurés de toute autonomie hongroise, furent expulsés de la principauté, et même de la Hongrie royale qui ne les aimait guère davantage; dans ce dernier pays du moins ils revinrent toujours en vainqueurs : la ville de Tyrnau devint leur citadelle, leur école, leur imprimerie, foyer d'une propagande active et souvent heureuse contre les hérétiques. L'avènement de Matthias (1608), préféré à Rodolphe par les protestants au point de vue politique, ne changea rien au courant de réaction qui minait l'œuvre de la Réforme, dans ce royaume comme dans presque toute l'Europe. Les deux grandes communions protestantes étaient beaucoup moins hostiles l'une à l'autre que dans l'Allemagne contemporaine, mais luthériens et calvinistes semblaient comme fatigués de leurs efforts du siècle précédent. Le cardinal Pazmany, né protestant, devenu ensuite l'élève et la gloire des jésuites, était une sorte de Duperron magyar. Egalement habile dans la chaire, dans la correspondance et

dans la conversation, il sut détacher du protestantisme la plupart des grandes familles, au moment même où une grande partie de la noblesse française réformée retournait au catholicisme. En revanche, le prince Gabriel Bethlen (1613-1629) rétablissait le protestantisme sur le trône de Transylvanie, et lui faisait honneur par son habile et tolérant gouvernement. Il lut la Bible vingt-huit fois d'un bout à l'autre, et sa main mourante en traçait encore quelques versets. Il prit plusieurs fois les armes au début de la guerre de Trente ans, mais ses efforts contribuèrent beaucoup à produire après lui, même dans le royaume, une longue tranquillité religieuse.— Le règne de Léopold (1658-1705), pendant lequel on vit finir l'occupation musulmane et s'éteindre peu à peu l'indépendance de la Transylvanie, fut malheureusement aussi une époque de persécution religieuse en même temps que d'oppression politique. Protestant devint synonyme d'indépendant, de rebelle, voire même de complice des Turcs. Un immense procès (voir notre article dans le *Bulletin de la Société d'histoire du Protestantisme français* de 1875) envoya une troupe de pasteurs hongrois dans les forteresses, une autre troupe sur les galères espagnoles de Naples, où Ruyter les trouva et les mit en liberté (1676). Beaucoup de protestants furent victimes des violences des généraux impériaux et de la boucherie d'Eperies (1687). Compromis par le grand rebelle Tekeli, qui était l'un des leurs, ils furent plutôt hostiles à Rakoczy, autre rebelle, qui était catholique, et lorsqu'en 1711 la paix et l'unité furent définitivement rétablies, le gouvernement autrichien n'avait vraiment aucune raison de les maltraiter. — Et pourtant, sous Charles VI et Marie-Thérèse, le haut clergé catholique et les jésuites, qui conservèrent une grande puissance jusqu'à la suppression de l'ordre, s'efforcèrent, d'accord avec la cour, de faire du royaume *apostolique* un pays rangé sous l'unité romaine. Les dissidents, dont le nombre avait réellement diminué et continuait de s'amoindrir, réclamaient en vain contre les enlèvements d'enfants, les fermetures de temples et d'écoles, la surveillance tracassière imposée à l'enseignement des pasteurs. Marie-Thérèse écoutait ces plaintes avec sa bienveillance habituelle et n'y donnait aucune suite. Elle avait d'ailleurs d'autres soins religieux : de nouveaux évêchés catholiques romains furent créés (voir l'article *Autriche-Hongrie*). Il fallut aussi s'occuper des Grecs unis et des Grecs orientaux ; le pieux gouvernement aurait voulu réduire tous ses sujets chrétiens grecs à l'union avec l'Eglise romaine, en conservant seulement leur rit, leur interdiction des statues et de la musique instrumentale dans le culte, le mariage des prêtres. Les anciens sujets grecs du royaume, auxquels ce régime convenait, furent groupés plus régulièrement en diocèses. Mais les Serbes, nouveaux venus, habitués à l'entière indépendance ecclésiastique, colonies formées d'émigrants transfuges du joug turc, restèrent inébranlables dans leur organisation schismatique (voyez l'article susdit).

VI. *L'époque récente et contemporaine.* L'aspect religieux de la Hongrie, comme de tous les Etats autrichiens, fut changé par l'avè-

nement de Joseph II (1780). Ce prince singulier, à moitié grand homme, à moitié utopiste, catholique convaincu, ennemi juré des déistes, voulut organiser un catholicisme réformé par la couronne selon les idées économiques du siècle sur les biens de main-morte, débarrassé du monachisme et en grande partie de la suprématie pontificale. Diverses ordonnances fermèrent cent quarante couvents dans la Hongrie seulement, restreignirent, pour ne pas dire annulèrent, les relations du clergé hongrois avec Rome, modifièrent le culte et l'éducation du clergé, etc. Le cardinal primat Batthyany lança un vrai manifeste contre le *Joséphisme*, et tous les prélats hongrois allèrent trouver le pape Pie VI lors de son fameux voyage à Vienne. Leur irritation venait d'être portée au comble par l'édit de tolérance, le plus durable titre de gloire de Joseph II, et qui constituait un grand progrès tout en étant une demi-mesure. Les protestants avaient désormais le droit de fonder une église et une école pour chaque groupe de cent familles; ils ne pouvaient être astreints à aucun serment contraire à leur croyance; mais les dispositions relatives aux mariages mixtes et à la controverse dans les catéchismes étaient peu libérales. —En 1791, la diète convoquée par Léopold précisa en dix-sept articles les droits des non-catholiques, en reconnaissant la nécessité des synodes pour unir l'ordre à la liberté. Depuis lors les protestants ont pu se plaindre, aux temps de réaction politique, de quelques violences individuelles et de beaucoup de mauvais vouloir; mais ils n'ont été sérieusement atteints ni dans leur liberté de conscience, ni dans le droit de gouverner eux-mêmes leurs Eglises. La question des mariages mixtes a été la plus difficile à régler; mais le trop fameux concordat de 1855 n'a jamais été vraiment appliqué en Hongrie. Les Grecs unis ou orientaux se sont plaints souvent, mais plutôt comme Slaves se disant opprimés par les Magyars que comme schismatiques molestés par les Latins. Le clergé catholique a été pendant toute la première moitié de notre siècle, à la fois très respecté et favorisé par le gouvernement, et sévèrement contenu dans son zèle ultramontain. Du reste, cette dernière tendance, un moment triomphante par le concordat, et de nouveau réprimée depuis dix ans, est loin d'être générale. On chercherait vainement en Europe un clergé (voyez pour les détails de son organisation les articles de statistique) aussi patriote, aussi tolérant, aussi curieux des choses de la science, particulièrement de la science historique. Parmi les ouvrages que nous allons indiquer dans la bibliographie, plusieurs sont dus à des ecclésiastiques hongrois. Les pasteurs protestants méritent les mêmes éloges. Leurs coreligionnaires forment à peu près un quart de la population totale du royaume, et presque la moitié des cinq millions de Magyars proprement dits; ils sont nombreux dans les fonctions qui demandent de l'instruction, nombreux à l'Académie. Leurs assemblées synodales (voyez les articles de statistique) ont de la vie et de la prudence. La tendance libérale est la plus forte à Pesth, la tendance évangélique à Debreczin; mais rien n'est venu jusqu'ici menacer sérieusement les Eglises existantes dans leur intégrité ni dans leur organisation.

VII. *Bibliographie.* Il est impossible d'indiquer ici tous les documents relatifs au sujet de cet article, car cette liste se confondrait presque avec la bibliographie de l'histoire hongroise, et nous devons renvoyer à la notice bibliographique qui se trouve au début du premier volume de notre *Histoire générale des Hongrois*, Paris, 1876, 2 vol. in-8°. Indiquons seulement comme offrant une importance particulière au point de vue religieux : 1° pour les périodes antérieures à la Réformation, ou surtout pour ces périodes, Endlicher, *Monumenta arpadiana*, Saint-Gall, 1849; Schwandtner, *Rerum hungaricorum scriptores*, 2 vol. in-f°, Vienne, 1746; les collections de Pertz et de Muratori, *passim;* Ipolyi, *Magyar mythologia*, Pesth, 1854; Csengery, *A magyarok ósvallásáról* (*de la vieille religion des Magyars*) dans ses *Történeti tanulmányok*, Pesth, 1870; le *Codex diplomaticus*, de Fejér; l'*Historia critica de Katona*, les *Annales* de Pray, vastes collections documentaires; Theiner, *Monumenta hungarica*, Rome, 1859, in-4°; Farlati, *Illyricum sacrum;* Palacky, *Geschichte von Bœhmen*, et d'autres ouvrages relatifs comme ces deux derniers aux pays voisins : Dudik, Dlugosz, Lucius; Toldy, *a Magyar nemzeti irodalom története* (*Histoire de la littérature nationale*), Pesth, 1865; les histoires générales de Horvath, de Szalay, etc. — 2° Depuis la Réformation : la suite de plusieurs des collections ci-dessus indiquées; Lampe, *Historia ecclesiæ reformatæ in Hungaria*, Trajecti ad Rhenum, 1728, in-4°; la *Geschichte der evangelischen Kirche in Ungarn*, Berlin, 1854, anon.; Balogh, *A Magyar Protestans Egyhaz Történelem*, Debreczin, 1872; plusieurs brochures de M. Révész, aussi en langue magyare; Teutsch, *Geschichte der siebenbürger Sachsen*, Hermaunstadt, 2e éd., 2 vol.; Ath. Coquerel, article sur les *Chrétiens unitaires de Transylvanie*, dans la *Revue politique et littéraire* du 1er nov. 1873, etc.

Ed. Sayous.

HONORAT (Saint), évêque d'Arles et fondateur du monastère de Lérins. Sa vie nous est connue par l'oraison funèbre qui fut prononcée par saint Hilaire, son fils spirituel et son successeur dans son évêché. Elle se lit dans les Bollandistes, au 16 janvier. Il ne faut pas la confondre avec les vies légendaires qui ont été écrites au treizième siècle (*La vida de sant Honorat*, par R. Féraut, publiée par Sardou, Nice, 1875; P. Meyer, *Romania*, V, 1876, p. 237). Issu d'une famille consulaire, Honorat commença par habiter en ermite les déserts de la Sainte-Baume; puis il fonda, dans l'île de la Méditerranée qui porte encore son nom, le monastère de *Lirinum*; de 426 à 429, il occupa avec éclat le siège d'Arles. Vers 1391, le corps de saint Honorat fut transporté d'Arles aux îles de Lérins. — Voyez la *Chronologia Lirinensis* de Barral, et de l'*Hist. du Monast. de Lérins* de l'abbé Alliez, I, 1862; *Hist. litt. de la Fr.*, II.

HONORÉ D'AUTUN. Nous ne connaissons d'Honoré d'Autun que son nom et sa patrie et encore, tandis que les bénédictions de l'*Histoire littéraire de France* et les écrivains français le considèrent comme écolâtre d'Autun, Lebœuf (*Recueil des écrits hist. franç.*, 1738, I, 254), le regarde comme Allemand, Tennemann le fait naître près de Bâle

et Wattenbach lui donne Augsbourg pour patrie, en s'appuyant sur le double fait qu'il puise toutes ses sources en Allemagne et parle fort peu de la France, et que les manuscrits de ses ouvrages se sont plutôt répandus dans l'Allemagne du Sud. Ce que l'on sait d'à peu près de certain sur son compte, c'est qu'il mourut après 1130 dans la solitude. Il a écrit un nombre considérable d'ouvrages, et nous savons par Trithémius qu'il jouissait à son époque d'une immense réputation, et était regardé comme l'une des lumières de l'Eglise. On passe facilement pour un génie encyclopédique, à une époque où les connaissances sont aussi indigestes que peu étendues. Dans son traité *De exilio et patria animæ*, dans Pez : *Thesaurus Anec.*, II, 1, p. 227, il nous montre les sciences libérales, dont il porte le nombre à dix, en y comprenant la cosmographie, l'art, la mécanique et la science du gouvernement, arrachant l'âme à l'exil de l'ignorance et la conduisant par l'illumination de l'intelligence à sa véritable patrie, qui est l'Ecriture sainte. Dans son *Elucidarium*, attribué pendant longtemps à d'autres auteurs, et qui est comme une somme de théologie, dans son recueil de sermons intitulé *Speculum ecclesiæ*, dans son commentaire sur le cantique de Salomon et son dialogue sur la grâce, il unit à la théologie augustinienne, des principes mystiques empreints de néoplatonisme (Tennemann, *Grundriss des Geschichte der Philosophie*, Leipzig, 1829, p. 260). Pez a aussi édité son *Hexameron*, ou œuvre des six jours, d'après les Pères grecs. Outre des traités sur l'Eucharistie, sur Dieu et la vie éternelle, sur les questions liturgiques (*Gemma animæ, sacramentarium*). Honoré d'Autun a composé deux ouvrages, qui ont eu d'innombrables éditions. Dans le premier, intitulé *Imago mundi*, il retrace un résumé des connaissances cosmographiques et historiques de son temps ; dans le second, qui s appelle *De luminaribus ecclesiæ*, il se borne à compiler les ouvrages de saint Jérôme, de Gennadius, d'Isidore de Séville et de Bède le Vénérable. Dans la controverse sur la grâce entre Cassien et Prosper d'Aquitaine, il se prononce pour le premier. Enfin dans son ouvrage *De Apostolico et Augusto*, il sacrifie le pouvoir civil à l'autorité du saint-siège. Wattenbach n'a qu'une faible opinion de sa valeur historique. — Sources : Trithemius, *Scriptores ecclesiastici*, p. 357 ; Bulæus, *Historia univ. Paris.*, II, 748 ; *Histoire littéraire de France*, XII, 165, 184 ; Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen*, 4e éd., 1878, II, 193 ; Piper, *Die monumentale Theologie*, Gotha, 1867, p. 540, 542.

A. Paumier.

HONORÉ DE SAINTE-MARIE (le Père), dans le monde, Blaise Vauzelle, naquit à Limoges le 4 juillet 1651, et mourut à Lille en 1729. Après avoir terminé ses humanités, il entra en 1671, à Toulouse, dans l'ordre des carmes déchaussés, de la réforme de sainte Thérèse. Il enseigna successivement la philosophie et la théologie. Après avoir rempli les postes les plus importants de son ordre, il s'éteignit à l'âge de soixante-dix-huit ans. Le P. Honoré a publié plusieurs écrits dont quelques-uns sont entièrement oubliés aujourd'hui. Il avait un goût particulier pour la théologie mystique, et les traités qu'il a donnés

sur cette matière sont excellents, en ce sens, que parlant de choses fort délicates, il a su éviter les exagérations dans lesquelles les auteurs mystiques sont tombés si souvent. Voici la liste des principaux ouvrages du P. Honoré de Sainte-Marie : 1° *Dissertation apologétique* sur la théologie mystique, Bordeaux, 1701, c'était une sorte d'introduction à l'ouvrage suivant qui est considérable ; 2° *Tradition des Pères et des auteurs ecclésiastiques sur la contemplation, contenant le dogme et la pratique de cet exercice*, Paris, 1708, 2 vol. in-8°, cet ouvrage a été traduit en italien et en espagnol ; 3° *Des motifs et de la pratique de l'amour de Dieu*, Paris, 1713, in-8°, ce livre forme comme un troisième volume à l'ouvrage qui précède et en est le complément indispensable ; 4° *Réflexions sur les règles et sur l'usage de la critique, touchant l'histoire de l'Eglise, les ouvrages des Pères, les actes des anciens martyrs, les vies des saints, avec des notes historiques, chronologiques et critiques*, Paris 1713, 1717 et Lyon 1720, 3 vol. in-4°. De toutes les publications de l'auteur, c'est ici la plus importante. Ce livre, plein de science et d'érudition de bon aloi, est généralement recherché ; il a été traduit en latin, Venise, 1768, in-f° ; 5° *Dissertations historiques et critiques sur les ordres militaires anciens et nouveaux, réguliers et séculiers, avec des notes et des figures*, Paris, 1718, in-4°, ouvrage curieux et renfermant des détails sur le sujet qu'on ne trouve que là ; 5° *Vie de saint Jean de la Croix*, Tournay, 1727 ; 7° *Observations sur l'histoire ecclésiastique de Fleury*, Malines, 1726, 1727, 1729, in-12. Le P. Honoré a aussi publié contre le jansénisme plusieurs ouvrages de polémique qu'on ne lit plus depuis longtemps, et qu'il serait par conséquent bien inutile d'énumérer. A. MAULVAULT.

HONORINE (Sainte), vierge et martyre du pays de Caux, dont on ne sait rien. Elle fut, dit-on, martyrisée à Mélamare, sur la voie romaine de Lillebonne à *Caracotinum* ou Harfleur. Une chapelle, située en ce lieu, dans le vallon de Sainte-Honorine, marque le lieu où l'on place son martyre. Le corps de la sainte, jeté à la Seine, échoua sur le rivage de Graville (*Gerardi Villa*), où il fut inhumé par les chrétiens du lieu. On a retrouvé, en 1867, dans une chapelle de l'église de Graville, un cercueil de pierre que l'on pense être celui de sainte Honorine. Sous Charles le Simple, dit-on, les clercs établis autour de son tombeau brisèrent le sarcophage du côté de la tête et emportèrent le corps précieux jusqu'à Conflans-Fin d'Oise, lieu qui prit plus tard le surnom de *Sainte-Honorine*. Le sarcophage retrouvé à Graville a de même été mutilé à l'une de ses extrémités. Il est percé d'un trou circulaire, par où les pèlerins passaient autrefois leur tête. Le récit de la translation faite au temps de la terreur normande a été écrit au douzième siècle, probablement par un moine du Bec ; le prieuré de Conflans dépendait en effet de cette abbaye. — Voyez *AA. SS.*, 27 février, III ; Mabillon, *AA. SS. Ben.*, *sæc.* IV, 2 ; *Hist. litt. de Fr.*, XII ; Cochet, *Le tombeau de Sainte-Honorine à Graville*, Rouen, 1867.

HONORIUS (Flavius), empereur d'Occident de 395 à 423, était fils de Théodose et de Flacilla et naquit à Constantinople le 9 septembre 384. Nommé consul à l'âge de deux ans et créé auguste à l'âge de

neuf ans, il était frère puîné d'Arcadius, et Théodose sur son lit de mort leur partagea l'empire ; Arcadius eut l'Orient, Honorius l'Occident. Il n'avait que onze ans à son avènement. Le règne de ce prince incapable marque le déclin rapide de la puissance romaine. Alaric en 402 envahit l'Italie ; Stilicon, ministre d'Honorius, le défait à Pollentia (11 avril 403), et Honorius se fait décerner le triomphe à Rome ; il donne, à cette occasion, les derniers jeux de gladiateurs connus. Mais, en 406, une nouvelle invasion des barbares le force à se réfugier à Ravenne ; les Alains, les Vandales, les Suèves et les Goths inondent l'Occident ; la Grande-Bretagne est abandonnée ; la Gaule est envahie ; l'Espagne est perdue. Honorius se défie de Stilicon, qui l'eût peut-être encore une fois délivré, et le fait assassiner (408). Alaric prend Rome, nomme empereur le préfet Attale et livre la ville au pillage (410). Honorius mourut le 15 août 423, à trente-huit ans, sans laisser d'enfants. Il eut pour successeur Valentinien III. A ce moment le paganisme avait presque entièrement disparu de l'Orient. Il n'en était pas de même en Occident, où les usages païens subsistèrent longtemps. Les invasions des barbares parvinrent seules à en triompher.

HONORIUS Ier, pape (625-638), successeur de Boniface V. Il appartenait à une noble famille du Latium. Le règne de ce « bon prêtre » fut marqué par d'importantes constructions, dont on trouvera l'énumération dans l'*Histoire de Rome* de Grégorovius, 3e éd., vol. II. Mais la célébrité d'Honorius est due à de tout autres raisons, à sa condamnation pour hérésie par un concile général. C'était à l'origine de la querelle *monothélite*, en un temps où l'Eglise n'avait pas encore fixé sa doctrine. Honorius écrivit au patriarche de Constantinople, Sergius, qui était secrètement monothélite, en réponse à une lettre de ce prélat ; l'original de son épître est perdu, nous n'en possédons qu'une traduction grecque, et deux versions latines, faites sur le grec : « Nous confessons, dit le pape, que N. S. Jésus-Christ n'a eu qu'une volonté. » Si Jésus a semblé parler autrement, « il ne s'agissait pas d'une *voluntas diversa*, mais de l'accommodation (οἰκονομίας, *dispensationis*) à la nature humaine... Quant à distinguer entre les deux *énergies* (*operationes*) de sa nature humaine et de sa nature divine, cela ne nous regarde point, et nous laissons ces questions aux grammairiens. » Il est certain que les mots de cette déclaration sont hérétiques. Le sens l'est-il également ? Pour en décider, nous pouvons nous placer au point de vue de l'Eglise catholique, dont le dogme a été fixé par les conciles généraux, ou au point de vue de l'histoire des dogmes, qui pèse les opinions sans les juger et fixe leur place dans le développement de la doctrine. A ce dernier égard, nous voudrions pouvoir dire, avec le savant et consciencieux Héfelé : « la doctrine d'Honorius était, au fond, orthodoxe. » Les débats du monothélisme s'agitent autour de questions si délicates et de définitions si raffinées, qu'il est dangereux d'infliger en cette question la marque de l'hérésie à un homme d'église qui redoute de s'engager dans des distinctions épineuses et, comme disait Honorius, plus grammaticales que théologiques. Honorius, disent les théologiens, ne pouvait se persuader que

deux volontés pussent être *diverses* sans être *contraires* ; nous dirons plutôt qu'il n'avait pas compris que le Christ était un homme qui avait, comme tout homme, une volonté à sacrifier à la volonté de Dieu. Mais c'est le fait même de n'avoir pas compris cela qui le place en dehors de ce grand courant de l'orthodoxie, qui, partant de saint Léon le Grand pour arriver à Jean de Damas, a établi la doctrine séculaire de la christologie orthodoxe. Nous louons Honorius de n'avoir pas voulu se payer de mots; mais il y avait plus que des mots dans la querelle du monothélisme. Quant à apprécier la convenance de sa condamnation, nous laissons ce soin à d'autres. Le successeur d'Honorius, Jean IV, et le rédacteur même de la lettre d'Honorius ont cru devoir et pouvoir le justifier. Mais en 681 le dogme de l'Eglise était formé ; dans sa treizième session, le concile de Constantinople, « après avoir lu les lettres de Sergius et d'Honorius, » reconnut ces épîtres « absolument opposées » à la doctrine des apôtres, des Pères et des conciles, et, « les détestant comme pernicieuses, » il déclara Sergius hérétique, ajoutant : « notre résolution commune est d'exclure de l'Eglise et de déclarer anathème Honorius, ci-devant pape de la vieille Rome, parce que nous avons trouvé, dans sa lettre à Sergius, qu'il suivait en tout les opinions de celui-ci, et sanctionnait ses dogmes impies. » Dans la seizième session, les Pères s'écrièrent : « Anathème à Sergius hérétique, à Cyrus hérétique, à Honorius hérétique ! » Le pape Léon II précisa la condamnation de son prédécesseur en écrivant : « Nous anathématisons également Honorius, qui n'a pas illustré le siège apostolique par la doctrine transmise par les apôtres, mais a permis (παρεχώρησε) que la foi fût renversée par une indigne trahison. » Le septième et le huitième concile général confirmèrent ce jugement, et le *Liber diurnus* imposa à chaque nouveau pape le serment d'anathème à Honorius (éd. de Rozière, p. 198-201). Pour échapper aux conséquences de la condamnation d'un pape pour hérésie, les historiens de l'école romaine ont tout osé. Baronius a soutenu, après Pighius, que les décrets du sixième concile étaient falsifiés et inauthentiques. Cette tentative désespérée, souvent encore reprise par les modernes, a déjà été condamnée par Pagi et par le P. Garnier, éditeur du *Liber diurnus*, dans une dissertation récemment publiée dans le supplément de l'édition de M. de Rozière (Paris, 1869), et elle devrait être abandonnée aujourd'hui. Plus hardi, Pennacchi, professeur à l'université romaine (*De Honorii I causa*, R., 1870), a courageusement condamné le concile et, avouant que « tous ceux qui aiment la vérité doivent reconnaître qu'Honorius a été condamné par le sixième concile comme hérétique, » il a, de son autorité, cassé cette sentence, oubliant que le pape Léon II l'avait formellement confirmée. Mais examinons si Honorius a été en effet condamné pour hérésie, ou, comme disent les timides, pour négligence ? Le concile dit : « parce qu'il avait en tout les opinions de Sergius. » Ceci est une déclaration d'hérésie. Et qu'est-ce donc que l'*anathema Honorio hæretico* ? — Mais, dit-on, le concile s'est trompé *en fait* ; Honorius ne partageait pas les erreurs de Sergius. — Nous le

voulons bien, quoique nous croyions avoir démontré qu'il n'était pas non plus orthodoxe. Mais à quelle condamnation pour hérésie faudra-t-il désormais ajouter foi, et que penser alors du pouvoir de lier et de délier, que réclame l'Eglise? Enfin on dit : il s'agit ici d'une opinion personnelle à Honorius, et non d'une décision *ex cathedra*, émanée du siège apostolique. — Pennacchi répond : les lettres d'Honorius sont écrites *auctoritate apostolica*, et en effet, en voici les termes : « pour ce qui est du dogme de l'Eglise, *quantum ad dogma ecclesiasticum pertinet...* » Nous avons terminé l'examen de cette pénible question. Nous la disons pénible, parce qu'elle a été souillée par une série de falsifications affligeantes, dans l'énumération desquelles nous ne voulons pas entrer. — Nous ne citerons, de l'abondante littérature à laquelle, au moment du concile du Vatican, *le cas d'Honorius* a donné naissance, et dans laquelle la recherche de la vérité tient peu de place (on la trouvera réunie dans le *Répertoire* d'Ul. Chevalier), que les éloquentes *Lettres à Mgr Deschamps*, de Gratry. Voyez surtout Hefelé, *Conciliengeschichte*, III, 2e éd., 1877 ; Dorner, *Person Christi*, 2e éd., II, 1853, et l'Introduction de M. de Rozière.— Les sources sont dans Mansi, *Conciles*, vol. XI. On peut citer parmi les apologies d'Honorius, Schneemann, *Studien über die Honorius-Frage*, Fribourg, 1864, trad. fr., Paris. 1870, in-18.

HONORIUS II (*Cadalous*) antipape. Voyez *Alexandre* II.

HONORIUS II (1124-1130). Lamberto di Fagnano, de Bologne, était cardinal-évêque d'Ostie lorsqu'il fut élevé, à la mort de Calixte II, par la faction des Frangipani, au trône pontifical. Lambert d'Ostie avait négocié, au nom de l'Eglise, le fameux concordat de Worms (1122), qui avait mis fin à la longue querelle des investitures. Il crut nécessaire de faire légitimer, après coup, par les électeurs, un choix imposé par la violence. Il donna aux Normands l'investiture de l'Italie méridionale. En France, il eut à rétablir l'ordre dans l'abbaye de Cluny, troublée par des compétitions armées. La mort d'Honorius donna le signal du schisme d'Anaclet. — Voyez les historiens de Rome ; les sources dans Watterich, vol. II.

HONORIUS III (1216-1227) se nommait Cencio Savelli, et était cardinal de Sainte-Lucie *in selci*. Il succéda à Innocent III. Un monceau de ruines, aux environs d'Albano, porte encore le nom de Castel Savelli: ce vieux donjon était le siège des Savelli, famille dont l'origine paraît germanique, et dont l'histoire est intimement unie à celle de Rome. Camérier de l'Eglise, Cencio, dont le nom est resté attaché à celui de sa charge, *Cencius camerarius*, avait formé le fameux recueil des titres du patrimoine de saint Pierre, que l'on appelle le *Liber censuum*. Cet homme doux, laborieux et entendu, était un vieillard lorsque les cardinaux réunis à Pérouse le firent pape. Il fut pendant tout son règne homme d'administration et homme de paix, et sut retarder la rupture entre l'Eglise et Frédéric II, qu'il s'efforça en vain d'envoyer à la croisade ; il couronna l'empereur à Saint-Pierre. Son nom est resté attaché à la reconnaissance des ordres de saint Dominique et de saint François (1216 et 1223). — On doit consulter,

pour l'histoire d'Honorius II, les historiens de l'Eglise et de Rome, et ceux de l'Empire. L'abbé Horoy vient de publier, en 1878, à Paris, le premier volume d'un grand recueil : *Honorii III Opera, Constitutiones, Epistolæ*, 4 vol. in-4°. Ce volume contient des sermons inédits d'Honorius. Voyez aussi *Notices et Extraits des Mss.*, XXI, 2 (Hauréau).

HONORIUS IV (1285-1287). Giacomo Savelli était fils du sénateur Luca Savelli et petit-neveu d'Honorius III. Il avait étudié à l'Université de Paris et avait joué un rôle dans la politique d'Urbain IV. Lorsqu'il succéda à Martin IV, il était vieux et infirme, mais énergique et d'une volonté droite. Le règne d'Honorius fut paisible et heureux. Appuyé sur les Savelli, il maintint la paix dans Rome et la rétablit dans la campagne romaine. Ses restes ont été transportés de la chapelle des Savelli dans l'église d'Araceli, à Saint-Pierre. Le chroniqueur Salimbene, franciscain, triomphe avec un naïf contentement de la mort d'Honorius, qui, le lendemain du jour où « Dieu le frappa », allait enlever aux ordres mendiants la prédication et la confession, « à l'instigation de quelques prélats étrangers, qui lui avaient fait tenir cent mille livres tournois. » Son successeur, Nicolas IV, fut un franciscain.

S. Berger.

HONTER (Jean), réformateur de la Transylvanie, né à Kronstadt en 1498, mort en 1549. Il fit ses études à Wittenberg sous Luther, et, après un séjour à Cracovie et à Bâle, où il suivit les leçons de Reuchlin, il établit une imprimerie dans sa ville natale, et contribua ainsi à répandre les écrits de Luther dans tout le pays d'alentour. Il les traduisit en hongrois pour les rendre accessibles au peuple. En 1542, la messe fut abolie à Kronstadt et la cène célébrée sous les deux espèces. Nommé pasteur de sa ville natale, Honter s'entoura de quelques aides, en compagnie desquels il annonça l'Evangile avec un grand zèle. Le synode de Mediasch (1545) adopta la confession d'Augsbourg comme base de la doctrine et de l'enseignement religieux, fixa les cérémonies ecclésiastiques et décida que la dîme serait affectée au traitement des prédicateurs évangéliques. Honter était bon orateur, philosophe et mathématicien estimé, pédagogue et humaniste célèbre. Son imprimerie rendit les plus grands services en propageant de bons livres scolaires. Il fonda un *gymnasium academicum* et agrandit la bibliothèque publique. Ses ouvrages, écrits en latin, roulent soit sur des matières scolaires, soit sur des sujets touchant la réforme des Eglises.

HONTHEIM (Jean-Nicolas de), l'un des plus illustres défenseurs de la réforme catholique en Allemagne dans la deuxième moitié du dix-huitième siècle. Né à Trèves d'une vieille famille patricienne le 27 janvier 1701, il y reçut sa première éducation au collège des jésuites, se tourna vers la jurisprudence et poursuivit aux universités de Louvain et de Leyden de sérieuses études sur le droit canonique; mais après avoir pris, le 6 avril 1724, son grade de docteur dans sa ville natale, il entra dans les ordres, vers lesquels l'attirait son goût pour la retraite et les recherches érudites, et se rendit à Rome afin de s'initier par un séjour de quatre années à toutes les pratiques de la char-

cellerie pontificale. Après son retour en Allemagne, une brillante carrière s'ouvrit devant lui : il fut tour à tour conseiller ecclésiastique de son souverain, professeur de pandectes, official à Coblentz et enfin évêque *in partibus* de Myriophyta, vicaire général de Trèves, chancelier de l'Université. Trois électeurs : Fr.-George de Schönborn, J.-Phil. de Walderndorff et Clément-Wenceslas de Saxe l'investirent successivement de leur pleine confiance, si bien qu'il posséda un libre champ pour son activité réformatrice et jouit pendant vingt-cinq ans, pour toutes les affaires tant civiles qu'ecclésiastiques, d'un crédit décisif. Les loisirs que laissaient à Hontheim ses fonctions administratives furent employés par lui à des recherches historiques dont il consigna les résultats dans deux ouvrages fort estimés : *Historia Treviriensis diplomatica et geographica*, August. Vindel., 1750, 3 t. in-f°, et *Prodromus historiæ Treviriensis diplomaticæ et pragmaticæ exhibens origines Trevericas, Gallo-Belgicas, Francicas, Germanicas sacras et civiles*, August. Vindel., 1757, 2 t. in-f°. Son nom toutefois ne se serait pas vraisemblablement transmis à la postérité sans la critique aussi solide que vigoureuse à laquelle il soumit l'Eglise catholique de son temps. Les leçons du docte et libéral Van Espen qu'il avait entendues à Louvain dans sa jeunesse et dont il avait gardé un ineffaçable souvenir, les abus de la curie romaine qu'il avait contemplés de ses propres yeux et au sujet desquels il s'était livré à des investigations aussi sagaces que persévérantes, les oppressions de tout genre dont l'épiscopat germanique était la victime, ses vains efforts personnels pour donner aux griefs les plus choquants (*gravamina*) une satisfaction quelconque, fût-elle des plus modestes, son ardent désir de rendre à sa patrie l'unité religieuse, tous ces motifs concoururent à lui faire braver le soupçon d'hérésie et l'enhardirent à publier en 1763 son célèbre *Justini Febronii Jes.-Christi de statu ecclesiæ et legitima potestate Romanorum pontificum liber singularis ad reuniendos dissidentes in religione Christianos compositus Bullioni apud Guill. Evrardi*, c'est-à-dire à Francfort-sur-Main, chez Esslinger, 1763, in-4°. Hontheim avait cru, en raison du poste élevé qu'il occupait à la cour de Trèves, devoir prendre un pseudonyme et choisir celui de Justinius Febronius, par allusion à une de ses nièces, chanoinesse à l'abbaye de Juvigny, Justine de Hontheim, en religion sœur Febronia, mais il n'en dédia pas moins son livre au pape Clément XIII avec la conscience d'avoir accompli une œuvre utile pour toute la chrétienté. Nous dépasserions de beaucoup les limites assignées à cet article si nous entreprenions de donner une esquisse même rapide des théories de Febronius : qu'il nous suffise d'indiquer qu'il revendique énergiquement l'indépendance et les prérogatives des évêques vis-à-vis de la curie, conteste l'infaillibilité du pape en matière disciplinaire aussi bien que dans la sphère dogmatique, transfère dans le sein de l'Eglise l'autorité suprême de l'évêque de Rome au concile œcuménique, accorde aux souverains laïques un droit de surveillance et de répression par le moyen du placet et de l'appel comme d'abus, recommande enfin comme le meilleur remède contre les maux existants l'instruction religieuse

abondamment distribuée au peuple et la fréquente tenue de synodes nationaux et provinciaux. Le *De statu ecclesiæ* produisit une immense sensation, parce qu'il répondait à un besoin général des esprits : en 1765 déjà il en paraissait une cinquième édition, que ne tardèrent pas à suivre des traductions française (Paris et Sedan, 1767) et italienne (Venise, 1767) ; une traduction allemande avait été publiée en 1764 à Wardingen (Francfort-sur-Main ?). Hontheim ajouta successivement, de 1764 à 1775, à l'œuvre primitive, trois autres volumes consacrés à la réfutation de ses adversaires et résuma le tout dans un *Compendium* souvent réédité : *Justinius Febronius abbreviatus et emendatus, id est de statu ecclesiæ tractatus ex sacra scriptura ab auctore ipso in hoc Compendium redactus*, Colon. et Francof., 1777, in-4°. Clément XIII, malgré la respectueuse dédicace qui lui était adressée et la ferme volonté exprimée par l'auteur de continuer à servir l'Eglise catholique, frappa, le 27 février 1764, Hontheim de la censure ecclésiastique et provoqua toute une série de réfutations, dont les plus connues sont celles du bibliothécaire du duc de Modène, Franç.-Ant. Zaccaria : *Anti-Febronio*, Pesaro, 1767, 2 vol. in-4° ; *Anti-Febronius vindicatus*, Cesena, 1772, 4 vol. in-4°, réimprimés en 1829 à Bruxelles, 5 vol., et de Pierre Ballerini : *De potestate ecclesiastica Roman. pontificum et conciliorum generalium contra opus Just. Febronii*, Verone, 1768, in-4°, également réédité à de fréquentes reprises. On peut y joindre le factum du cardinal Gerdil : *Animadversiones in commentarium a J. Febronio in suam retractationem editum*, *Œuvres inédites*, XIII. Aussitôt que cette lutte sur le terrain scientifique menaça de tourner à l'avantage du prélat réformateur, la curie romaine recourut à des moyens plus énergiques. Clément XIII fit brûler le volume incriminé à Rome de la main du bourreau et réussit à en interdire la lecture dans la plupart des diocèses germaniques. Clément XIV, malgré son renom de libéralisme, ordonna en 1769 à l'électeur de Trèves, Clément-Wenceslas, d'étouffer dans son germe un produit empoisonné et pestilentiel avant qu'il apparût de nouveau à la lumière, et adressa à l'impératrice Marie-Thérèse la même requête, mais sans que dans l'un et l'autre cas elle fût couronnée de succès, la liberté de la presse étant garantie aux citoyens de Francfort et l'éditeur appartenant à la confession évangélique (Theiner, *Histoire du pontificat de Clément XIV*, I, Paris et Leipzig, 1853 ; *Clementis XIV epistolæ et brevia*, Paris, 1852). Plus heureux dans ses tentatives, Pie VI obtint d'Hontheim, octogénaire, malade, retiré dans son château de Montquintin, un simulacre de rétractation qui dut être remanié à plusieurs reprises sans que la cour de Rome en ait jamais trouvé la teneur satisfaisante (*Declaratio 1 nov.* 1778, *Just. Febronii jeti Commentarius in suam retractationem Pio VI Pont. Max sub missam*, Francof. ad M., 1781, in-4°). Hontheim mourut quelques années après à Montquintin, le 2 septembre 1790, toujours tourmenté par ses adversaires malgré son acte d'humiliation et de pénitence. Les théories émises dans le *De statu ecclesiæ* ont exercé une influence considérable sur les destinées de l'Eglise germanique : après avoir inspiré

quelques-unes des plus heureuses mesures de Joseph II et avoir rencontré en 1786 dans la *Punctatio* d'Ems leur classique expression, elles ont été reprises en 1829, sans beaucoup de succès, il est vrai, par M. de Wangenheim et ses amis dans la *Déclaration de Francfort-sur-Main* (voir art. *Concordat; province supérieure du Rhin*). Un ami de Hontheim, le professeur Georges-Christophe Neller (23 novembre 1709-31 octobre 1783), publia dans le même esprit son *Periculum juris ecclesiastici catholicum*, Francof. ad M., 1745. — Sources : *Gesta Trevirorum*, III; *Chronique de Trèves*, nouv. éd., 1820 ; *Correspondance entre l'électeur Clément-Wenceslas de Trèves et le vicaire-général de Hontheim à propos du livre de Justinius Febronius*, Francfort-sur-Main, 1813; Philips, *Droit ecclésiastique;* Schulte, *Dictionnaire politique de Bluntschli*, etc. E. Strœhlin.

HOOGSTRATEN (Jacques van), ainsi nommé du lieu de sa naissance en Brabant, est l'un des obscurantistes persifflés dans les *Litteræ obscurorum virorum*; il doit sa renommée beaucoup plus à ses adversaires qu'à son mérite. Il était le type achevé du moine haineux et ignorant, sachant, dit-on, à peine le latin, mais d'autant plus impudent à condamner la science et les savants. Né en 1454 (?), il étudia à l'université de Cologne, alors entre les mains des dominicains, et devint *magister* en 1485. Entré dans l'ordre des dominicains, il devint prieur, inquisiteur de Louvain et professeur de l'université de Cologne. Il s'attaqua d'abord à Erasme, puis à Reuchlin, qu'il eut l'audace de citer (1513), contre toutes les règles de l'ordre, devant son siège inquisitorial à Mayence, qui n'était pas de son ressort. Reuchlin était déjà condamné, lorsque le chapitre de Mayence prit sa défense et obtint un sursis d'exécution de quinze jours d'abord, puis encore d'un mois, Léon X fit faire une nouvelle instruction par l'évêque George de Spire; Hoogstraten refusa de comparaître devant ce dernier et fut condamné, le 24 avril 1514, aux dépens et au silence, sous peine d'excommunication. Mais il n'en tint aucun compte, de sorte que Reuchlin fit porter l'affaire devant le pape. Léon X, ne voulant déplaire ni aux humanistes ni aux dominicains, rendit un *mandatum de supersedendo*, ce qui lui permit de renvoyer indéfiniment le procès. Hoogstraten n'en continua qu'avec plus d'ardeur la lutte, publia deux apologies pleines de fiel et de mensonges, puis un écrit contre Reuchlin, et sut même intimider le pape en le menaçant de s'unir aux hérétiques de la Bohême. Il s'attaqua aussi à Luther, qu'il conseillait de brûler le plus tôt possible et avant que le mal devînt plus grand. Luther, ayant reçu un pamphlet anonyme de Hoogstraten, écrivit à Spalatin le 5 mai 1522 : *E Lipsia mihi attulit Dominus Gerardus librum Hochstrati contra me, suppresso tamen suo nomine, sed stylo et ingenio, seu asinus sub leonis auribus proditi* (De Wette, *Luth. Br.*, II, 190). Hoogstraten mourut à Cologne le 21 janvier 1527. Voici sur lui le jugement d'un contemporain, Hermann de Nuenar, écrivant à Charles-Quint : *Pestis est in Germania Jacobus Hochstraten, quam si restingeris, ἔσται πάντα καλῶς; homo præter ingentem suam audaciam insigniter impudens atque temerarius. Omnes interroga, si libet, per Germa-*

niam doctos viros, omnes læsit, omnibus æque invisus est. Les écrits de Hoogstraten ont été publiés à Cologne en 1526. CH. PFENDER.

HOOKER (Richard), théologien anglais, né à Heavytree, près d'Exeter, en 1554, mort en 1600, fit de brillantes études au collège de *Corpus-Christi* à Oxford. En 1577, il fut nommé agrégé de ce collège, et deux ans plus tard y devint professeur d'hébreu. A la suite d'un mariage assez malheureux contracté en 1581 avec une femme qui rappelait tout à fait la fameuse Xantippe, il occupa pendant plusieurs années la modeste cure de Drayton-Beauchamp, dans le comté de Buckingham. Sa position était assez précaire et l'évêque Sandys, qui s'intéressait à lui, le fit nommer maître du Temple. Là, il engagea une vive controverse avec le prédicateur Walter Travers, qui soutenait les doctrines de Genève. Hooker publia à cette occasion son ouvrage *The Laws of ecclesiastical Polity*, en huit livres, dont trois parurent après sa mort. Pour y travailler plus tranquillement, il avait résigné sa maîtrise du Temple et avait accepté d'abord la cure de Boscomb, dans le comté de Witts, puis le rectorat de Bishopsbourne, comté de Kent, où il passa le reste de sa vie. On a aussi de Hooker des *Sermons*.

HOOPER (George), savant évêque anglais, né à Grimsby, dans le comté de Worcester, en 1640, fit ses premières études à l'école de Westminster, puis entra à l'université d'Oxford. Il fut successivement chapelain de Marby, évêque de Winchester, de l'archevêque Sheldon, du roi Guillaume et de la reine Marie. En 1703, il fut élevé à la dignité d'évêque de Saint-Asaph, et peu après transféré à l'évêché de Bath et Wells. Il occupa ce dernier siège pendant plus de vingt-quatre ans, et mourut le 6 septembre 1727. Il a laissé un assez grand nombre d'ouvrages, parmi lesquels on cite les suivants : *Discussion franche et méthodique sur la première et principale controverse entre l'Eglise d'Angleterre et l'Eglise de Rome, concernant le guide infaillible*, 1687 ; *De Valentinianorum hæresi conjecturæ, quibus illius origo ex Ægyptiaca theologia deducitur*, 1711 ; *Recherches sur l'état des anciennes mesures, l'attique, la romaine et spécialement l'hébraïque, avec un appendice concernant les anciennes monnaies et mesures de capacité anglaises*, 1721, etc.

HOORNBEEK (Jean), né à Harlem en 1617, mort à Leyde en 1666, professa la théologie à Utrecht et à Leyde. Il était très versé dans les langues savantes et modernes, et ses écrits jouirent d'une réputation méritée. Nous citerons entre autres : 1° *Institutiones theologicæ* ou *Brevis institutio studii theologici*, 1638 ; 2° *Socinianismus confutatus*, 1650-64, 3 vol., un des ouvrages les plus solides de controverse, fondé sur une étude consciencieuse des sources et une appréciation judicieuse des points en litige ; 3° *De convincendis Judæis*, 1655 ; 4° *Summa controversiarum*, 1653, manuel estimable de polémique ecclésiastique d'après le point de vue réformé ; 5° *Examen bullæ papalis qua Innocentius X abrogare nititur pacem Germaniæ*, 1652 ; 6° *Examen bullæ Urbani VIII de Jesuiticis imaginibus et festis*, 1654 ; 7° *Apologia pro*

Ecclesia christiana hodierna; 8° *De episcopatu*; 9° *Theologia practica cum irenica*, 1663, 2 vol.

HOPHRAH. Voyez *Ephrée*.

HOPITAUX, HOSPICES. — L'hôpital est le lieu où le malade reçoit des secours temporaires; l'hospice est l'asile permanent réservé aux infirmes, aux enfants ou aux vieillards. Ces établissements hospitaliers, inconnus avant le quatrième siècle, sont une création du christianisme. Ils sont nés de l'influence des principes chrétiens pénétrant la société ancienne et faisant éclore un état social nouveau sous le souffle de la charité. La société antique reposait sur cette triple base : l'institution de l'esclavage, l'autorité absolue du chef de la famille et la prépondérance de l'Etat. En raison même de sa constitution, elle ne fut pas dépourvue de moyens d'assistance : l'intérêt commandait au maître de prendre soin de son esclave; les sentiments naturels, à défaut d'un principe supérieur, prescrivaient au chef de la famille de venir en aide aux siens, et l'Etat devait aux citoyens qui avaient honoré ou défendu la patrie, aussi bien qu'à ceux qui pourraient plus tard la servir, sa protection et son appui. L'hospitalité était, au sein des sociétés anciennes, une vertu privée. Chaque famille avait son infirmerie domestique, qu'on appelait le *valétudinaire*, où les parents et les hôtes étaient recueillis au sein des pénates domestiques. Tite-Live raconte qu'en l'an 28 de notre ère trente mille personnes furent ensevelies sous les décombres de l'amphithéâtre de Pedénès, et il ajoute que les survivants furent transportés, *selon l'usage*, dans les maisons des principaux citoyens. L'homme blessé en travaillant devait être soigné dans le *valétudinaire*; l'esclave malade y était aussi reçu. L'infirmerie domestique tenait ainsi lieu de l'hospice public. L'Etat lui-même, au nom de ce principe utilitaire, accordait une assistance aux membres de la cité. Athènes faisait élever dans le *Cynosarge*, ancien temple dédié à Hercule, les enfants naturels, les nourrissait aux frais de la République afin qu'ils pussent un jour la servir, elle adoptait les enfants dont les pères avaient succombé en défendant la patrie, et prenait soin de leurs veuves. Le soldat blessé était nourri aux frais du trésor public, et le Prytanée s'ouvrait aux citoyens qui avaient rendu des services à l'Etat. Par les soins du Sénat, un rôle mensuel des personnes secourues était dressé; chaque citoyen déclarait devant le magistrat s'il possédait des moyens suffisants d'existence. Les indigents étaient admis gratuitement dans les bains publics, et les malades soignés par les aides des médecins. L'hospitalité était aussi pratiquée en faveur de l'étranger malade, comme un acte de piété envers les dieux. A Rome, il y avait dans les dépendances du temple d'Esculape des salles garnies de lits où l'on traitait les malades qui avaient fait un vœu, et les étrangers qui y étaient admis. Les médecins étaient chargés par les décurions municipaux de soigner à domicile les pauvres. Le peuple, pendant l'hiver, trouvait un refuge dans les thermes publics. Trajan est loué par Pline le jeune pour avoir fondé des pensions alimentaires à la campagne, à Véléia, pour des enfants

naturels ou pauvres, qui à leur majorité étaient ensuite incorporés dans l'armée. Bien que le mobile de l'utile paraisse dans les manifestations de l'assistance que la société ancienne accordait à l'être faible, dénué ou souffrant, on éprouve une satisfaction profonde en voyant que, même sous l'inspiration d'un principe insuffisant, l'homme n'est pas dépourvu d'émotions généreuses. Nous insisterons sur cette remarque surtout pour Athènes, que nous trouvons au premier rang par sa générosité, en rappelant qu'elle avait élevé un autel à la Pitié, et réprouvé les jeux sanglants du cirque. Il est vrai qu'il existe une ombre à ce tableau : les faits que nous venons de rappeler ne sont que des exceptions, tandis que le principe de l'utile, sur lequel reposait le monde païen, recevait au contraire partout une application terrible. Pendant que nous ne trouvons à citer dans toute l'antiquité que des faits isolés de bienfaisance, nous voyons partout dans le monde grec et dans le monde romain cette maxime de l'égoïsme consacrer les droits du fort sur le faible et sanctionner les actes les plus révoltants de barbarie et de cruauté. En Grèce, l'infanticide était autorisé par les lois de Lycurgue et de Solon; à Rome, par celles de Numa. L'abandon de l'enfant par le père était permis. L'enfant abandonné descendait au rang de l'esclave; il devenait la propriété de celui qui l'avait recueilli. S'il se trouvait des âmes généreuses qui, par principe d'humanité, recueillaient ces victimes de l'abandon, laissées par la loi sans protection et sans défenseur, il se trouvait un plus grand nombre d'indignes spéculateurs qui en faisaient l'objet des plus honteux trafics, et ce ne fut qu'au contact du christianisme, et quand le mal vint à son comble, que la loi songea à le limiter en ordonnant que les enfants abandonnés, nés de parents libres et dont l'origine serait prouvée et qui auraient été réduits en esclavage, seraient remis en liberté sans être même tenus de rémunérer plus tard, par leurs services personnels, l'hospitalité qu'ils auraient reçue dans leur bas âge. L'ordonnance est de Trajan. Mais le mal est si enraciné que malgré les vives polémiques des Pères et notamment de Tertullien, Constantin lui-même sanctionnait encore ce droit cruel, dont l'abolition fut enfin obtenue par les énergiques réclamations de la conscience chrétienne. Le souffle du christianisme était passé sur l'ancien monde; l'action de la charité allait pénétrer la législation aussi bien que les mœurs. Cette action avait été complète dès les premiers jours au sein de la société chrétienne, et on sait quel cri d'admiration échappa à la foule qui fut témoin pour la première fois du spectacle de l'union des chrétiens. Ce spectacle était si nouveau que le satirique Lucien ne parlait qu'avec mépris du principe qui l'avait produit : « Les insensés, s'écriait-il, leur législateur leur a persuadé qu'ils sont tous frères. » Mais quand ce principe a porté ses fruits dans toutes les relations de la vie sociale, Julien l'Apostat en parle non plus avec mépris, mais avec un sentiment d'envie : « Ces chrétiens, dit-il, ne secourent pas seulement leurs pauvres, mais aussi les nôtres ! » La société chrétienne n'avait rien changé, en apparence, à l'ordre social et politique ; mais la base des

rapports humains dans la famille, dans la société et dans l'Etat était déplacée. Le principe supérieur de la charité allait dominer toutes les relations humaines. Le code de la fraternité, substitué au principe de l'utile, allait tout transformer, le maître et l'esclave étaient frères. l'enfant orphelin et abandonné échappait à la servitude et trouvait une famille nouvelle au foyer qui le recueillait; l'hospitalité domestique n'était plus limitée aux membres de la famille. L'étranger croyant y était admis comme un membre du corps de Christ. La force de ce principe fut telle que pendant les premiers âges du christianisme, il suffit à tous les besoins de la société naissante. Les maisons hospitalières furent inutiles, la fraternité, la pratique de l'hospitalité antique transformée et agrandie en tint lieu. Ce n'est qu'au quatrième siècle, comme nous l'avons dit, que les établissements hospitaliers prirent naissance, surtout dans les grandes cités devenues chrétiennes, où le besoin s'en fit tout d'abord sentir. Les premiers asiles ouverts sous Constantin, à Constantinople, de même que les établissements créés par saint Basile et saint Grégoire de Naziance, en Cappadoce, furent destinés aux pèlerins religieux. Ils reçurent le nom de *Xenodochia*. Le premier hôpital de malades dont l'histoire fasse mention fut fondé, d'après la tradition, par Fabiola, sous le nom de *Nosocomia*, en Palestine. Elle eut pour imitatrices de nobles dames héritières, comme elle, des grands noms de la Rome païenne (Emile, Scipion) qui dans la crèche de Saint-Jérôme, à Bethléhem, se dévouèrent au soulagement des infirmes. Le concile de Nicée prescrivit la fondation d'hospices dans les principales villes pour les malades, les pauvres, les infirmes. Les hôpitaux de Byzance, sous l'influence de Chrysostome, furent de bonne heure cités comme modèles. Ils ne contenaient pas moins de cinquante mille individus. Il y en eut pour les adultes et de spéciaux pour les enfants. L'Italie eut, comme l'Orient, des hôpitaux. Le pape Symmaque en érigea un à Rome en 498. Le Concile d'Orléans, en 506, statua qu'une partie des revenus apportés au clergé et aux ordres monastiques serait attribuée aux établissements de charité. Le premier hôpital fondé en France fut celui de Lyon, créé par Childebert, fils de Clovis, en 542. Reims et Autun sont bientôt pourvus d'établissements semblables. Vers le milieu du septième siècle, par les soins de saint Landry, Paris voit s'élever son célèbre Hôtel-Dieu. L'impulsion féconde est donnée : des hôpitaux s'élèvent sur tous les points de l'Europe. Les Arabes eux-mêmes en fondent un à Cordoue, où se forment d'illustres médecins. Du dixième au quatorzième siècle, Rome, Florence, Turin, Milan, sont dotés d'Hôtels-Dieu magnifiques. Même mouvement en Angleterre. Vers 1070, Lanfranc érige l'hôpital de Cantorbéry; celui de Saint-Barthélemy est bâti en 1102 à Londres, celui de Saint-Thomas, en 1213. Le fléau de la lèpre, dans le cours des onzième et douzième siècles, multiplie les léproseries. Après les croisades, l'affranchissement des communes donna un nouvel essor à la création des hôpitaux destinés à venir en aide aux bourgeois atteints par la vieillesse, et dépourvus de ressources. Les ordres religieux contribuèrent beau-

coup à ce développement. Mais vers la fin du moyen âge, les établissements hospitaliers traversèrent une crise. Ils donnèrent lieu à de graves abus de la part du clergé et des ordres religieux qui les transformèrent en bénéfices, et s'approprièrent le patrimoine des pauvres chassés de leurs asiles ou maltraités par eux. L'esprit de rapine et de violence avait fait place à l'esprit de charité. La conversion en ordres militaires des ordres voués aux hôpitaux augmenta le mal. La Réforme produisit contre les abus une réaction puissante et prépara le retour aux anciennes traditions. Une émulation féconde entre les deux communions rivales en fut la conséquence. Saint Vincent de Paule et John Howard sont les deux noms marquants, quoiqu'à un siècle de distance, dans cette noble lutte de la charité. Le premier recueille les enfants trouvés (1624) ; le second, avec un zèle infatigable, visite les asiles de la souffrance pour améliorer la condition des infortunés qu'ils abritent, et soumettre ces établissements d'humanité aux règles d'une bonne administration (1726-1790). Nous touchons ici à la dernière phase du développement des maisons hospitalières en France : les abus s'étaient perpétués malgré les efforts tentés pour les détruire. Afin de mettre un terme à ces abus enracinés, les établissements hospitaliers furent sécularisés et confiés à l'administration civile. Necker préluda aux mesures prises par l'Assemblée Constituante en fondant à Paris, à ses frais, l'hôpital qui porte son nom. En 1789, il y avait alors en France, d'après Necker, huit cent soixante-dix hôpitaux ou hospices. D'après les documents relatifs à l'année 1853, il y en avait à cette époque treize cent vingt-quatre. De 1833-1852, les hôpitaux ou hospices avaient soigné en France plus de onze millions de personnes. La loi du 16 messidor an VII, a placé les hospices sous le contrôle de l'autorité centrale. Les hospices et les hôpitaux sont maintenant des établissements publics et communaux ; selon le principe de leur fondation, ils sont dotés par la commune, le département ou l'Etat, et gérés par des commissions administratives dont la composition est fixée par la loi. — Sources : Dalloz, *Cours publics*, surtout de Gérando, *De l'Assistance publique*. Son ouvrage en 4 petits vol. très substantiels et d'une science de bon aloi, contient sur le sujet des indications sûres et complètes ; Jules de Lamarque, *Traité des établissements de bienfaisance*, excellent manuel pratique. Citons enfin H. de Triqueti, *La Charité protestante en France*, le livre d'or du protestantisme français.

E. Robin.

HOPKINS (Samuel), théologien américain (1731-1803). Il fut élevé au collège d'Yale, étudia la théologie sous Jonathan Edwards, et fut successivement pasteur à Honsatonic (aujourd'hui Great-Barrington) dans le Massachusetts, et à Newport, dans le Rhode-Island, où il déploya un grand zèle. Il a écrit une vie d'Edwards, un ouvrage sur le millenium, un dialogue contre l'esclavage des noirs, où il montrait, dès 1766, que le devoir et l'intérêt des colonies américaines étaient d'affranchir les esclaves. Son principal ouvrage est son *System of Doctrines contained in Divine Revelation* (1793), où il expose ses vues par-

ticulières, qui ont donné lieu à d'ardentes controverses. L'*hopkinsianisme*, comme on appelle son système, est généralement d'accord avec le calvinisme le plus strict, sauf qu'il rejette absolument la doctrine de l'imputation du péché d'Adam et de la justice du Christ. La doctrine fondamentale est qu'il n'y a de vertu et de sainteté que dans l'accomplissement désintéressé du bien, et que c'est pécher que de mettre en première ligne la préoccupation de son avenir éternel. Le *System of Doctrines* a été republié à Boston en 1852.

HORANTS. Fr. Franzisco de Orantes y Villena, de l'ordre des frères mineurs, se distingua par son talent oratoire, sa connaissance des saintes Ecritures et son aptitude aux controverses religieuses. Il étudia à Alcala, au collège des apôtres Saint Pierre et Saint Paul, remplaça Cristobal Fernandez de Valtodano, évêque de Palentia (1561-1569) au concile de Trente et accompagna Jean d'Autriche en Belgique, en qualité de confesseur du prince et de vicaire général des troupes belges. On a de lui un sermon, prononcé à Trente le 1er novembre 1562, et une réfutation de l'Institution Chrétienne de J. Calvin. *Locorum Catholicorum pro Romana Fide adversus Calvini Institutiones, lib. VII.* Elle est dédiée à Charles, prince des Espagnes. et a été éditée à Venise en 1564 et à Paris en 1566. Quand éclatèrent les controverses entre Michel Baïus et Marnix, abbé de Sainte-Aldegonde et conseiller du prince d'Orange, au sujet de l'autorité de l'Eglise et de la sainte cène, Orantes réfuta les conclusions de l'illustre professeur de Louvain dans un traité intitulé: *Epistola seu tractatus de quibusdum quæstionibus inter Philippum Marnixium Sanctæ Aldegondæ Abbatem et Michaelem Bajum Academiæ Lovaniensis cancellarium circa Ecclesiæ auctoritatem et Judicem controversiarum Fidei.* Dans l'intention de travailler au rapprochement des deux confessions catholique et protestante, Baïus, encouragé par Ph. Marnix, faisait à celle-ci des concessions importantes, en proclamant l'autorité des saintes Ecritures supérieure à celle de l'Eglise et en se contentant de revendiquer aux pouvoirs ecclésiastiques le droit commun à tous les Etats de promulguer les lois nécessaires au développement des institutions. C'est contre ces assertions que s'éleva Orantes. Son attaque provoqua une réplique de son adversaire. Voyez Dupin, *Nouvelle Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, Amsterd., 1710, vol. XVI, p. 149 ss. Outre les écrits déjà mentionnés, on cite : un traité sur la Justification et un commentaire sur le livre de Job. Elevé en 1581 au siège de Oviedo, Orantes mourut trois ans après, le 12 octobre 1584. Cf. Nicol. Antonio, *Bibliotheca Nova Hispan.*, Matriti, 1783, I, 452, et K. Werner, *Thomas von Aquino.*, 3 vol., Regensbg, 1859, III; *Geschichte des Thomismus*, 328 et 380. EUG. STERN.

HORB (Jean-Henri), beau-frère, ami et disciple de Spener, le fondateur du piétisme, né à Colmar en 1645, mort à Steinbeck dans le Holstein en 1695. Après avoir étudié aux universités de Strasbourg, d'Iéna, de Wissembourg, de Helmstædt, de Kiel et parcouru les Pays-Bas, l'Angleterre et la France, il fut nommé, par le comte palatin

Christian II, pasteur à Trarbach sur la Moselle. Il s'attira la haine des orthodoxes par l'adhésion enthousiaste qu'il donna aux *Pia desideria* de Spener (1675) et par son zèle à introduire dans sa paroisse et dans les paroisses voisines les « conventicules, » destinés à réveiller et à entretenir la vie religieuse par une connaissance plus intime et plus personnelle des saintes Ecritures. Obligé de résigner ses fonctions, Horb se rendit d'abord en Franconie, puis à Hambourg où il fut nommé pasteur en 1685. Il y continua vaillamment sa lutte contre l'orthodoxie, en s'associant aux mystiques et aux séparatistes qui poursuivaient un but analogue. Ayant traduit en allemand l'excellent opuscule de Poiret, *Les vrais principes de l'éducation chrétienne des enfants*, 1693), avec une admirable prière de Ruysbrœk, Horb se vit accusé « d'hérésies pélagiennes, papistes, sociniennes, quakeristes, arminiennes, » par son fanatique collègue Mayer, qui ameuta le peuple contre lui et força le magistrat de le destituer (1694). Nous possédons de Horb un recueil de sermons publié par Winkler sous le titre *Les souffrances de Jésus-Christ*, Hamb., 1700.

HORCH (Henri) [1652-1729], séparatiste hessois, partisan enthousiaste de la philosophie cartésienne et du piétisme de Spener, exerça les fonctions pastorales à Creuznach, à Heidelberg, à Francfort et à Herborn où il professa aussi la théologie. C'est là que son opposition à l'Eglise officielle, à son organisation, à ses sacrements éclata dans toute sa force et le fit destituer (1698). Il mena, depuis ce temps, une vie errante, publiant ses prétendus songes et visions, prêchant sans autorisation dans les églises, sur les places publiques, dans les cimetières. Arrêté par les autorités de Marbourg, il tomba dans un violent accès de démence dont il guérit au bout de dix-huit mois. Horch passa les dernières années de sa vie dans la retraite, réclamant une nouvelle réformation de l'Eglise, une connaissance plus approfondie de la Bible et une préparation, par le renoncement au monde et le célibat, à la venue prochaine du règne millénaire. Son principal ouvrage est *La Bible mystique et prophétique*, Marbourg, 1762. — Voyez Haas, *Lebensbeschreibung des Dr. H. Horchens aus Hessen*, Cassel, 1769.

HOREB [Khoréb], nom que le Deutéronome (I, 6; IV, 10, 15; V, 2; XVIII, 16; XIX, 1; cf. Mal. IV, 14.) donne à la montagne du désert arabique du haut de laquelle fut promulguée la loi mosaïque, et qui est appelée dans les autres livres du Pentateuque le Sinaï. Il est probable que le nom de Horeb était porté par l'une des cimes, sans doute la moins élevée, du Sinaï (voyez cet article).

HORITES, nom d'un peuple qui habitait les montagnes de Seir, sur la frontière méridionale de la Palestine (Gen. XIV, 6), et qui fut refoulé par les Edomites (Deut. II, 12, 22). Ses débris vivaient dispersés (Gen. XXXVI, 20 ss.), ayant pour habitations des grottes (khor, trou, caverne : de là leur nom), opprimés et traqués par les vainqueurs (cf. Job XVII, 6; XXIV, 5 ss.; XXX, 1 ss.). Les Horites, descendants de Sem et probablement parents des Hyksos qui envahirent l'Egypte, n'étaient point d'origine cananéenne, comme ont voulu le prouver

Michaëlis (*De Troglodytis Seir*, 1759, 194 ss.) et quelques autres commentateurs.

HORMISDAS (Saint), pape de 514 à 523, était natif de Frosinone en Campanie. Son règne, paisible à l'extérieur, fut illustré par le triomphe définitif de l'orthodoxie sur le monophysitisme, triomphe marqué par la complète soumission de l'Eglise grecque. En mars 519, le patriarche de Constantinople signa le *libellus fidei* d'Hormisdas, dans lequel était sanctionné la condamnation d'Acacius (voyez ce nom); le patriarche se soumit en même temps à effacer des dyptiques de l'Eglise, le nom de son prédécesseur Acacius et des empereurs Zénon et Anastase. Le *libellus* d'Hormidas, daté de 516, est une confession de foi, appelée aussi *Formula Hormisdæ*, et devenue surtout célèbre depuis le concile du Vatican. On y lit ces mots : « La religion a toujours été conservée immaculée sur le siège de Rome, *quia in sede apostolica immaculata est semper servata religio.* » — Voyez Mansi, VIII ; Hefele, *Conciliengeschichte*, 2e éd., II, 1875 ; Tancredi, *S. Ormisda e S. Silverio*, R., 1867. Les lettres d'Hormisdas sont dans le recueil de Thiel, *Epistolæ Rom. Pontif. ab Hilaro usq. ad. Hormisdam*, 1872. On accorde à ce pape un certain rôle dans la rédaction du décret de Gélase (voyez *Gélase* Ier). Hormisdas régna entre Symmaque et Jean Ier.

HORNEY (Conrad), Hornéjus, théologien luthérien, né à Brunswick en 1590, professa depuis 1619 à l'université de Helmstædt où il mourut en 1649. Il publia un grand nombre de manuels philosophiques qui jouirent d'une réputation méritée et, à l'exemple de son maître George Calixte, s'engagea dans une série de controverses avec les défenseurs de la barbarie, de l'ignorance et de l'étroitesse théologiques de son temps. Accusé par les zélotes luthériens de soutenir la nécessité des bonnes œuvres, Horney répliqua par des traités où les rapports entre la foi et les œuvres sont examinés avec une clarté parfaite : *Defensio disputationis de summa fidei non quas libet, sed quæ per caritatem operatur, necessitate ad salutem* (1647) ; *Iterata assertio de necessitate fidei per caritatem operantis* (1649) ; *Repetitio doctrinæ veræ de necessitate bonorum operum* (1649). D'un caractère doux et conciliant, Horney se montra toujours disposé à l'union, convaincu qui les discordes fomentées par les théologiens batailleurs de son temps reposaient sur de subtiles distinctions de mots qui n'intéressaient en rien la conscience religieuse. On publia, après sa mort, des *Commentaires sur l'Epître aux Hébreux* (1654), et *sur les Epîtres catholiques* (1655), un *Compendium theologiæ* (1655), et un *Compendium historiæ ecclesiasticæ*, comprenant les trois premiers siècles de l'Eglise (1649).

HORSLEY (Samuel), prélat anglais, né en 1733, mort en 1806, fit ses études à l'université de Cambridge et devint vicaire de son père, recteur de Nervington. En 1767, il devint membre de la Société royale et alla à Oxford, l'année suivante, comme percepteur du comte d'Aglesbury. Les publications scientifiques, le zèle avec lequel il combattit les idées de Priestley (voyez ce nom), le désignèrent à la protection de l'évêque de Londres et du chancelier Thurlow, qui le

nomma en 1790 évêque de Saint-David. En 1793, il échangea ce siège contre l'évêché de Rochester et le doyenné de Westminster. En 1802, il fut transféré à l'évêché de Saint-Asaph. Horsley était un homme d'une vaste et profonde érudition, on lui reproche d'avoir eu quelque chose de dictatorial dans les manières et de n'avoir pas toujours pu s'entendre avec ses collègues de la Société royale. Parmi ses nombreuses publications on remarque : une édition des *Œuvres d'Isaac Newton*, 1779-1785, 5 vol. in-4°; *Traités de controverse* contre Priestley, 1793, 1 vol. in-8°; une traduction du prophète *Osée*, avec des notes, 1801; des *Sermons*, etc.

HOSANNA [Hochîâhnâ, Ps. CXVIII, 25; ὡσαννά, Matth. XXI, 9.15; Marc XI, 9.10; Jean XII, 13], c'est-à-dire : « Sauve, je te prie ! » (*Salva, quæso*), formule de bénédiction ou d'heureux souhaits. C'est par ces mots que commence le chant de triomphe qui doit accueillir le Messie faisant son entrée dans sa capitale. C'est Marc qui, d'après Ewald (*Jahrbücher*, 1846, 152), en a le mieux conservé la forme primitive : « Hosanna au Fils de David ! Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur ! Béni soit le règne qui vient, le règne de David notre père ! Hosanna dans les lieux très hauts ! » Les juifs appellent *Hosanna* des prières qu'ils récitent le septième jour de la fête des Tabernacles, et même les branches de saule qu'ils portent à la main pendant cette fête, parce qu'en les agitant ils entonnent ce vieux chant.

HOSIUS (Stanislas), cardinal, né à Cracovie en 1504, mort à Caprarola, près de Rome, l'an 1579. Il acheva ses études à Padoue et à Bologne où il se fit recevoir docteur en droit. Nommé successivement chanoine de Cracovie et évêque de Culm, puis de Warmie, il fut chargé de missions diplomatiques importantes et s'employa activement pour combattre l'extension du protestantisme en Pologne et en Prusse. Pie IV lui donna le chapeau de cardinal en 1561, et le chargea d'aller en qualité de légat, ouvrir le concile de Trente aux débats duquel Hosius prit une part importante. Grégoire XIII le nomma grand pénitencier de l'Eglise de Rome. Le cardinal Hosius a laissé un grand nombre d'ouvrages, parmi lesquels nous citerons : *Confessio catholicæ fidei christianæ, sive explicatio confessionis a Patribus factæ in synodo provinciali habita Petricoviæ, anno* 1551, Mayence, 1557, in-f°. Ses œuvres ont paru sous le titre de *Opera omnia*, Paris, 1562, in-f°.; Anvers, 1571; et d'une manière plus complète, Cologne, 1584, 2 vol. in-f°. Ils ont été traduits en français, en italien, en allemand, en flamand, en polonais, en anglais et en arménien. Leur valeur est nulle. Polémiste infatigable, violent et superficiel, il remplace le raisonnement par l'invective et ne se donne pas la peine d'étudier les doctrines de ceux qu'il combat. Ses écrits fourmillent d'erreurs et respirent une passion regrettable. Hosius a été le promoteur le plus influent de la restauration catholique dans le nord-est de l'Europe et le champion le plus résolu du jésuitisme dont il a accepté avec empressement les services. — La *Vie de Hosius* a été écrite par Rescius, son secrétaire, Col., 1592. Voyez aussi Eichhorn, *Der Bischof*

u. cardinal St. Hosius, 1855, 2 vol.; Pallavicini, *Hist. conc. Trident.*, l. XXII, c. IV, n° 6; Eggs, *Pontificium seu Purpura Docta*, II, 666; Krasinski, *Historical Sceich of the rise progress and decline of the Reformation in Poland*, etc., Londres, 1838 et 1840, 2 vol.

HOSPICES. Voyez *Hôpitaux*.

HOSPINIEN (Rodolphe), théologien protestant, né à Altorf, dans le canton de Zurich, en 1547, pasteur et directeur de l'école supérieure la Carolina, s'occupa avec ardeur de travaux relatifs à l'histoire de l'Eglise. Il voulait démontrer que le catholicisme avait tort d'invoquer pour ses dogmes, ses rites et ses institutions le témoignage de l'antiquité chrétienne. Voici les titres de ses principaux ouvrages: *De templis, hoc est de origine, progressu, usu et abusu templorum*, 1587; 2° *De monachis, hoc est de origine et progressu monachatus et ordinum monasticorum equitumque militarium omnium, libri sex*, 1588, 2e éd. 1609; 3° *De festis christianorum, hoc est de origine, progressu, cæremoniis et ritibus festorum dierum christianorum liber unus*, 1593, 2e éd. 1612; 4° *De festis judæorum et ethnicorum*, 1592; 2e éd. 1611; 5° *Historia sacramentaria, hoc est libri quinque de cœnæ dominicæ prima institutione ejusque vero usu et abusu in primitiva ecclesia*, 1598; 5° *Concordia discors; de origine et progressu formulæ Bergensis liber unus*, 1609; 7° *Historia jesuitica*, 1619. Des écrivains catholiques, tels que Bellarmin, Gretser, etc., des théologiens luthériens, tels que Leonard Hutter, publièrent des réfutations de ces ouvrages qui causèrent une grande et légitime sensation. Hospinien mourut en 1626. Ses *Œuvres complètes* parurent à Genève, 1669-1681, en 7 vol. in-f°. — Voyez J. H. Heidegger, *Hospinianus redivivus seu historia vitæ et obitus Rod. Hospiniani*, en tête de l'édition de Genève; Fabricius, *Historia Biblioth.*, I, 349 ss.; II, 510 ss.; III, 87 ss.

HOSPITAL (Michel de l'), fils aîné de Jean de l'Hospital, médecin du connétable de Bourbon. Quand celui-ci quitta la France pour s'attacher à Charles-Quint il fut suivi par Jean, qui, sans s'être associé à sa faute, fut cependant condamné à mort. Michel, alors âgé de dix-huit ans, étudiait à Toulouse. Mis en prison, comme impliqué dans les poursuites dirigées contre les transfuges, mais bientôt reconnu innocent, il rejoignit, à Milan, son père. Placé par lui à l'université de Padoue, il s'y livra, pendant six ans, à de fortes études de droit, de littérature et d'histoire, et obtint à Rome une place d'auditeur de rote. De retour dans sa patrie, il entra au barreau et suivit le palais pendant trois ans. Ses goûts le portaient de préférence vers les fonctions de la magistrature; mais, comment y être admis, sous un régime de vénalité des offices, alors qu'il était sans fortune pour acquérir une charge? Paris avait pour gouverneur P. Lefilleul, archevêque d'Aix, qui, connaissant Jean de l'Hospital, s'intéressa à son fils. Parmi les auxiliaires du gouverneur de la capitale se trouvait le lieutenant-criminel Morin, à la disposition duquel on avait mis une charge de conseiller au parlement, destinée à servir de dot à sa fille. Lefilleul proposa à Morin de prendre Michel de l'Hospital pour gendre; Morin goûtait assez la proposition, mais il n'osait pas donner sa fille

au fils d'un ami du connétable, sans l'assentiment préalable du chancelier du Bourg. Cet assentiment fut obtenu, et Michel épousa, en 1537, Marie Morin. Au point de vue moral, la fille était loin de ressembler au père ; la douce et sympathique piété de l'une contrastait avec l'étroit bigotisme et l'esprit inexorablement persécuteur de l'autre. « Ayant, dit l'Hospital, exercé environ neuf ans, l'estat de conseiller au parlement, je fus envoyé pour ambassadeur à Bouloigne, où le concile universel avoit esté establi pour réformer la religion... Cependant Marguerite, sœur du roy Henry et princesse très vertueuse, me donna un estat de souveraine authorité en sa maison. Par sa bonté et faveur, bientôt après, je fus ordonné chef et surintendant des finances du roy en sa chambre des comptes et esleu du privé conseil après la mort du roy Henry, et depuis fus choisy pour conduire (en Savoie) Mme Marguerite ma maîtresse très illustre, qui estoit griefvement malade. En ces entrefaites arriva un courrier de la part du roy François, qui m'appela pour estre chancelier. » En acceptant les sceaux, l'Hospital mesura d'un coup d'œil les dangers de la situation générale et l'étendue des nouveaux devoirs qui lui étaient imposés. Ne pouvant le suivre ici dans l'accomplissement d'une tâche immense, dont il s'acquitta toujours dignement, nous nous bornerons à retracer sommairement la ligne de conduite qu'il adopta et le langage qu'il tint, chaque fois qu'il réussit à faire naître ou à saisir l'occasion d'agir ou de parler en faveur de la liberté religieuse. Il inaugura son ministère en s'attaquant à l'inquisition pour l'expulser de la France, où depuis plus de vingt ans elle était installée. De là, l'édit de Romorantin (mai 1560) qui, en attribuant aux prélats du royaume à l'exclusion des parlements et des tribunaux, la connaissance du fait d'hérésie, abrogeait virtuellement la juridiction des inquisiteurs. Mais l'Hospital voulait mieux et plus ; aussi, en requérant l'enregistrement de cet édit, dit-il en plein parlement : « Les maladies de l'esprit ne se guarissent comme celles du corps... L'opinion se mue par oraisons à Dieu, parole et raison persuadée. » Ce premier pas une fois fait, l'Hospital affermit sa marche dans la voie des réformations salutaires et du progrès des idées. Avisant au plus pressé, il enjoignit à tous les magistrats qui relevaient directement de lui, de s'opposer aux persécutions. Bientôt eut lieu la célèbre assemblée de Fontainebleau, préparée en partie par ses conseils. Il se borna à y poser en termes généraux les questions à résoudre, laissant le soin de les discuter et de les approfondir à Coligny, Montluc et Marillac, dont il s'était assuré le concours. A ce moment, il fut sobre de paroles, parce qu'il savait quelle autorité prépondérante devait s'attacher à celles que le pieux amiral se proposait de faire entendre, au nom des protestants de Normandie, dont il allait présenter les requêtes, tendant à la cessation des persécutions et à la consécration du droit de réunion pour l'exercice public des actes du culte. Le 15 décembre 1560, à l'ouverture de la session des Etats généraux qui se tint à Orléans, il fit entendre ces paroles :« La bonne vie persuade plus que l'oraison; la constance vault peu contre l'esprit, si ce n'est à perdre

l'âme ensemble avec le corps... Prions Dieu incessamment pour ceulx qui sont en erreur, et faisons tout ce que possible nous sera, tant qu'il y ait espérance de les réduyre et convertir ; la douceur proficlera plus que la rigueur. Ostons ces mots diaboliques, noms de parts, factions et séditions, luthériens, huguenots, papistes : ne changeons le nom de chrestien ! » L'Hospital sympathisait, au fond de l'âme, avec Coligny, dont il respectait les convictions religieuses et partageait les vues en matière de droit public : et dès lors, si la glorieuse initiative de l'amiral avait énergiquement mis en relief, à Fontainebleau, le grand principe de la liberté religieuse, dans l'une de ses plus saisissantes applications ; si l'examen des demandes consignées dans les requêtes était réservé, d'accord avec le chancelier lui-même, qui en appréciait la légitimité, il résultait de là que bientôt arriverait le moment où celui-ci s'engagerait ostensiblement dans la même voie que Coligny et tenterait de s'y maintenir, si ce n'est parallèlement à lui, du moins à distance. Grâce à son énergie, un édit du 19 avril 1561, qui était un début dans les voies de la tolérance, reçut à peu près partout son exécution, en dépit des remontrances du parlement et de la violente opposition des Guises. Trois mois plus tard la question d'admission ou de rejet des requêtes des protestants de Normandie, ainsi que la question générale du sort des protestants français, fut soumise à une assemblée dans laquelle, à la seule majorité de trois voix, prévalut un avis que le gouvernement formula dans un édit de juillet 1561, « défendant, sous peine de confiscation de corps et de biens, tous conventicules et assemblées publiques, avec armes ou sans armes, ensemble les privées, où se feraient presches et administrations de sacrements, en autre forme que selon l'usage reçu et observé en l'Eglise catholique. » Cet échec ne découragea ni Coligny, ni l'Hospital ; ils se retournèrent aussitôt vers une commission des Etats généraux, composée de membres appartenant à la noblesse et au tiers Etat, qui venait de se réunir, le 1er août, à Pontoise, et qui s'occupait de la rédaction des cahiers. Cette commission demanda nettement que tous les édits contraires à la liberté religieuse, y compris celui de juillet, fussent révoqués, et que, dans chaque ville, on cédât aux protestants une église vacante, ou un lieu propre à l'érection d'un temple. Les députés de la noblesse et du tiers Etat s'étant réunis, à Saint-Germain, le 26 août, aux députés du clergé, qui jusque-là avaient siégé séparément, l'Hospital ouvrit la réunion par une allocution dans laquelle il posa, pour la première fois, le principe de la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Si l'on eût alors voté par ordre, une solution favorable aux protestants fût intervenue, à la majorité de deux des trois ordres contre un ; mais, comme on vota par tête, et que le clergé avait pour lui une majorité considérable, attendu que la totalité de ses députés siégeait, tandis que la noblesse et le tiers Etat n'étaient représentés que par un petit nombre de délégués, il arriva que les partisans du *statu quo* triomphèrent. Ennemi des temporisations malencontreuses, l'Hospital, s'emparant avec une nouvelle ardeur de la question des réunions de culte, la porta devant l'assem-

blée des prélats, au moment où allait s'ouvrir le colloque de Poissy. Il lui rappela « que la conscience est de telle nature qu'elle ne peut estre forcée, mais doit estre enseignée et n'estre point domptée, ny violée, mais persuadée par vrayes et suffisantes raisons, et que mesme la foi seule estre contrainte, elle n'est plus la foy. » Après avoir signalé le respect professé par les protestants pour la parole de Dieu, le sérieux de leur piété et leur inébranlable constance au milieu des supplices, il présenta sous son aspect le plus saisissant la question de leurs assemblées religieuses, en disant : « Quant à ces assemblées, il ne les faut point séparer de leur religion, car ils croyent que la parole de Dieu les oblige estroitement de s'assembler pour oyr la prédication de l'Evangile et participer aux sacrements, et tiennent cela pour un article de foy ; tellement que, pour leur deffendre, ils ne s'en abstiendront pourtant ; tout ainsy qu'on ne les a jamais pu faire despartir de leur religion, et est vraysemblable qu'ils endureront plus tost cent mille maulx, que d'estre privez de leurs assemblées, lesquelles on a veu par expérience, nonobstant les édicts des feuz roys Henry et François, n'avoir cessé. Joinct aussy qu'il ne se trouvera pas que les assemblées soient séditieuses, mais au contraire. Et est appareu qu'en ycelles on prie Dieu pour le roy, pour les judges de son royaulme et pour tous les hommes ; et est une chose fort contraire au prince de rendre son peuple sans forme de religion et exercice d'ycelle. » A quelques jours de là, se tint le colloque de Poissy qui, s'il n'amena pas entre les deux religions une conciliation que la nature des choses rendait d'avance impossible, offrit cependant cet avantage, de faire ressortir, dans une certaine mesure, la reconnaissance officielle de l'existence et des besoins légaux du protestantisme par l'Etat. La situation générale des affaires publiques, à l'issue du colloque, devait conduire ou à la consécration de la liberté du culte, pour les protestants, ou à la négation de cette liberté. Des deux termes de l'alternative le premier fut sagement et patriotiquement adopté par une assemblée de laquelle sortit le mémorable édit de pacification du 17 janvier 1562, le premier qui ait admis en faveur des protestants diverses applications du principe de la liberté religieuse, et spécialement la légalité de leurs réunions pour l'exercice public du culte. Franchement accepté par les protestants, encore bien qu'il ne leur accordât pas tout ce qu'ils eussent dû obtenir, cet édit fut, à l'inverse, violemment repoussé par les partisans de l'intolérance et les fauteurs de désordres. A la résistance des parlements se joignit la défection du roi de Navarre. Quant aux Guises, sans principes, comme sans patriotisme, dévorés d'ambition et de haine, agents de Rome et de l'Espagne, attisant les passions et le fanatisme des masses, n'aspirant depuis la promulgation de l'édit de janvier, qu'à briser cet acte solennel, ils dirigèrent aussitôt leurs coups contre les protestants : La preuve en est dans le massacre de Vassy. Aux horreurs de ce massacre succédèrent les horreurs, plus grandes encore, mais généralement moins connues, des massacres commis à Sens et dans d'autres villes, où les réunions pour l'exercice du culte réformé s'abritaient sous l'égide

de l'édit de janvier, expressément maintenu en vigueur dans les provinces par une déclaration qui l'avait abusivement abrogé à Paris. Exaspérés par de tels attentats, les coreligionnaires des victimes se constituèrent en état de légitime défense; une collision devenait imminente. Cependant, que se passait-il à la cour? Maîtres de la personne du roi, qu'ils retenaient confiné au Louvre, *les triumvirs* ne cessaient d'attiser le feu des discordes civiles. Le conseil privé avait été, au moyen d'éliminations successives, transformé par eux en un conciliabule de factieux. Là, tandis que ces grands coupables pesaient sur la royauté et menaçaient de la plonger, ainsi que la France, dans l'abîme des révolutions, l'Hospital leur résistait face à face, flétrissait, au péril de ses jours, leurs menées, leurs excès, et, par son opposition incessante, suspendait toutes leurs délibérations. Le jour où s'agita la question de savoir s'il fallait ou non déclarer la guerre au prince de Condé et à ses partisans, il soutint chaleureusement la négative; et, comme le connétable s'écriait: « Ce n'est point à gens de robe longue d'opiner sur faits de guerre, » le chancelier répliqua: « bien que tels gens ne sachent conduire les armes, si ne laissent-ils de cognoistre quand il en fault user. » Le parti de la violence l'emporta, et l'Hospital fut exclu du conseil. Tombé en disgrâce, il se retira dans son domaine du Vignay, où le suivit la sympathie des protestants, et d'où il écrivit à un ami : « J'ai osé, de ma propre volonté sauvegarder les lois et les magistrats du royaume; j'ai vu ceux-là même que je protégeais se lever contre moi. Tout sentiment d'honneur était mort; pas un de ces vils esclaves n'osait relever le drapeau d'une honnête liberté. J'ai lutté contre les magistrats, les guerriers; j'ai fait face à tous les périls, et je me suis reposé sans crainte, après mon devoir accompli. » Son repos ne devait pas être de longue durée. Bientôt, en effet, il fut appelé « à s'embarquer de nouveau sur une mer orageuse. » Depuis quelque temps déjà la guerre civile déchaînait ses fureurs sur la France, lorsqu'il reprit ses fonctions. Après le siège de Rouen, il fit rendre une déclaration d'*abolition* ou d'amnistie, en faveur de tous les habitants de cette ville qui avaient été compromis dans les derniers troubles. Les vues conciliatrices et pacifiques du chancelier se révèlent en ces lignes, alors tracées par lui : « Le fondateur de notre religion fut un ami de la paix, qui prescrivit d'éviter la guerre; il défendit d'user de violence, d'intimidation, de terreur, de frapper avec l'épée; en revanche il ordonna de calmer par la parole les esprits et les cœurs insoumis. La passion religieuse fût-elle notre seule raison d'emboucher la trompette de guerre, nous déplairions encore à Dieu. Si nous mettons bas les armes, d'où viendra notre salut? qui nous prêtera son assistance? Ce sera Jésus, fils de Dieu. » — L'Hospital avait vu avec indignation l'édit de janvier foulé aux pieds par les triumvirs : il conçut l'espoir de le relever, au moment où la mort du duc de Guise permit un rapprochement; mais il ne sortit de ce rapprochement, dont les conditions furent si peu en harmonie avec la largeur de ses vues et de celles de Coligny, que l'édit d'Amboise (mars 1563) et les édits de Lyon (24 juin 1564)

et de Roussillon (4 août 1564), qui tous trois mutilaient celui de janvier. Le duc d'Albe, à l'entrevue de Bayonne, avait tout fait pour perdre l'Hospital dans l'esprit de Catherine de Médicis et pour faire disparaître de la France les dernières traces de liberté religieuse que le chancelier s'efforçait d'y maintenir. Depuis lors celui-ci ne possédait plus au même degré qu'antérieurement la confiance de la reine mère ; l'antagonisme de ses adversaires, au sein du conseil privé, n'en devint que plus virulent, surtout en ce qui concernait les mesures applicables à l'exercice du culte réformé. Une scène des plus vives, qui se passa dans ce conseil en 1566, le démontre péremptoirement. Le cardinal de Lorraine déniait aux ministres du culte réformé le droit d'assister les malades et les mourants, dans les lieux où l'exercice de ce culte n'était pas autorisé ; de là une discussion dont voici le début : « Le chancelier dict : Comment voulez-vous donc que fassent ceulx de la religion ? C'est une chose pitoyable que de visiter et consoler les malades : voudriez-vous que lorsqu'ils sont sur le poinct de la mort, ils ne soient point consolés par la parole de Dieu? Demande le cardinal : Plus tost poison. A cela répond le chancelier : Vous le dictes et ils en disent autant de vostre religion. Si vous estimez la leur poison, pourquoi ne disputez-vous à l'encontre d'eux et ne les confondez par textes de la sainte Ecriture, veu qu'ils s'offrent journellement pour disputer et ne demandent autre chose? Une conférence seroit plus nécessaire que d'y venir par les violences, lesquelles nous avons veu n'avoir de rien servi pour contraindre les hommes à croire contre leur conscience. Vous nous voulez, en ce faisant, ramener aux troubles. — Il semble à vostre dire que ce soit moy qui les ai amenez par cy-devant. — Vous le sçavez, répond le chancelier. » Partout et toujours l'Hospital demeura fidèle à la grande cause qu'il servait. Quand il vint au parlement de Paris, en juin 1567, pour « luy parler ung peu des affaires de la justice, et ung peu de celles mesmes qui appartenoient à ceste compagnie, » il insista sur la nécessité pour les magistrats de s'affranchir de toute partialité religieuse dans l'administration de la justice. — Une seconde guerre civile avait éclaté ; elle se termina par la paix de Lonjumeau, qui sanctionna une déclaration du 23 mars 1568, rappelant l'édit de pacification de 1563, dégagé désormais des dispositions restrictives de l'édit du Roussillon. Cette paix fut due, en grande partie, à l'influence qu'exerça un écrit du chancelier. Cet écrit respirait les sentiments les plus élevés et le patriotisme le plus pur. L'Hospital y mettait en relief les voies de la douceur et de la concorde ; il y insistait en faveur des protestants, sur la reconnaissance des droits de la conscience et sur les prérogatives d'une sage liberté. Les événements ne justifièrent que trop tôt la dénomination de *petite paix*, affectée à la paix de Lonjumeau, tant on pressentait, lors de sa conclusion, qu'elle serait de courte durée. Les adversaires des protestants ne cherchaient qu'à les mettre hors la loi et exerçaient de plus en plus sur la royauté une pression de sinistre augure. En un tel état de choses, l'Hospital se sentant, après un suprême effort, im-

puissant à conjurer le retour de la guerre civile, ne voulut pas siéger plus longtemps dans les conseils de la couronne, et quitta la cour. « Je fis, dit-il, place aux armes, lesquelles estoient les plus fortes, et me retiray aux champs avec ma femme, ma fille et mes petits enfans... je m'en allay avec une grandissime tristesse, de quoy le jeune roy m'avoit esté ravy et ses frères en tel aage et temps auquel ils avoient plus affaire de nostre gouvernement et aide; ausquels si je n'ai peu assister ny d'aide ny de conseil si long temps que j'eusse bien voulu, j'en appelle Dieu à tesmoing et tous les anges et les hommes, que ça n'a pas esté ma faulte, et que je n'ay eu jamais rien si cher que le bien et le salut du roy et de ma patrie ; et en ce me sentant grandement offensé, que ceux qui m'avoient cassé prenoient une couverture de religion, et eux mesmes estoient sans piété et religion; mais je puis assurer qu'il n'y avoit rien qui les émeut davantage que ce qu'ils pensoient que, tant que je serois en charge, il ne leur seroit permis de rompre les édicts du roy. » Il était impossible de quitter la direction des affaires publiques d'une manière plus digne que celle qui signala la retraite du chancelier. Que de simplicité et de noblesse dans cet intime épanchement : « Mes amis ont pleuré ma chute, d'autant de larmes que si la mort m'avoit frappé. Ils se figurent que le plus grand malheur en ce monde est de perdre des fonctions longtemps occupées avec honneur, de survivre à une disgrâce, de finir ses jours dans la retraite et l'obscurité : combien me semble légère cette privation, si je la compare au massacre et à l'exil de tant de gens recommandables. Dieu m'a laissé plus de biens que la violence de mes détracteurs ne m'en a fait perdre. J'ai devant moi la vie éternelle, et les promesses de Dieu ne sont point mensongères; rien ne me troublera tant que je suivrai les traces de Jésus-Christ, sur la route pleine de fatigues et d'écueils qui conduit au ciel ! » La guerre civile éclata de nouveau. A la cessation des hostilités, l'Hospital du fond de sa retraite fit des vœux pour que la direction gouvernementale, qui lui avait échappé, fût saisie désormais par un homme devant la supériorité duquel il s'effaçait volontiers, en s'honorant d'avoir combattu avec lui pour la cause de la liberté religieuse. « Si M. de Châtillon, s'écriait-il, au moment où l'on parlait d'une tentative de rapprochement entre le monarque et l'amiral de Coligny, trouvait occasion de baiser la main du roi, il lui soufflerait deux ou trois mots à l'oreille et lui apprendrait de combien d'intrigues il est victime, de quels dangers son trône est menacé. Ah ! s'il pouvait le réveiller du profond sommeil dans lequel il est plongé, il relèverait son autorité, gouvernerait le peuple qui l'appelle à grands cris et prendrait les rênes de l'Etat, que les mains trop faibles du jeune prince ne peuvent encore tenir ! » Il était d'autant plus nécessaire d'insister ici sur ce trait saillant de l'abnégation politique de l'Hospital qu'il semble peu connu. A peine la liberté religieuse fut-elle en partie restituée aux protestants par la paix de Saint-Germain (1570), qu'elle disparut dans les flots de sang de la Saint-Barthélemy. L'Hospital échappa, ainsi que sa famille, au massacre, mais ne put se relever des émotions

déchirantes que lui avaient causées les atrocités commises, émotions qui altérèrent profondément sa santé. Voyant sa fin approcher, il se recueillit devant Dieu, implora les bénédictions d'en haut sur les êtres chéris qui l'entouraient de leur vénération affectueuse, saisit avec une pleine confiance les suprêmes promesses de Jésus-Christ, son sauveur, et, soutenu jusque sur le seuil de l'éternité par les prières et la tendre sollicitude de sa pieuse compagne, de sa fille, de son gendre et de ses petits-enfants, rendit en paix le dernier soupir. Noble couronnement d'une vie de devoir et d'abnégation, sa mort fut celle d'un juste, dans la chrétienne acception de ce mot. La France perdit en lui l'un de ses plus grands citoyens, l'humanité, l'un des plus fermes soutiens de ses droits. — Le secret des vues supérieures et des persévérants efforts de Michel de l'Hospital en faveur de la liberté de conscience et de culte est tout entier dans la sincérité et la profondeur de ses convictions religieuses. Ses contemporains, ainsi qu'une foule de personnes des dix-septième, dix-huitième et dix-neuvième siècles, ont discuté la question de savoir quelle fut sa religion, et si même il en eut une. Les uns l'ont qualifié de mauvais catholique, les autres de protestant incomplet; ici on n'a vu en lui qu'une sorte de philosophe, là on est allé jusqu'à l'accuser d'athéisme; l'esprit de parti s'est égaré, avec une légèreté inconcevable, dans les plus étranges commentaires, en ce qui le concerne. Pour peu qu'on eût pris la peine de consulter les notions élémentaires du bon sens et de l'impartialité, il eût été facile de reconnaître quelles étaient, en matière religieuse, ses convictions : il n'y avait pour cela qu'à écouter le langage si expressif qu'il a lui-même tenu, en maintes circonstances. Qu'on lise ses écrits : partout on y rencontrera l'empreinte de la foi chrétienne. Celui que le brave et pieux de Lanoue appelait *nostre Caton de l'Hospital*, était, aux yeux de ce judicieux appréciateur des célébrités de son époque, « l'un de ces hommes excellents qui, avec un cœur net et une bouche libre, soutiennent puissamment l'équité publique. » Oui, netteté de cœur et liberté de parole au service d'une sainte cause, voilà bien les traits distinctifs du caractère public de ce Caton chrétien qui, comme chef de la justice en France, tint constamment la balance égale entre tous; s'il marcha tête levée devant les hommes, ce fut parce qu'il s'était agenouillé d'abord devant celui «qui sonde les cœurs et les reins»; s'il fit entendre le langage d'une sage liberté, ce fut parce qu'en qualité d'homme de bien, « il tirait de bonnes choses du bon trésor de son cœur ; car de l'abondance du cœur la bouche parle. » — Voir Brantôme, *Vies, le chancelier de l'Hospital*; les écrits de Laplace, R. de La Planche, de Bèze, La Popelinière, de Thou, etc., *passim;* Bayle, *Dict. hist. et crit. : Hospital (Michel de l')*; *Œuvres du ch^er de l'Hospital*, publiées par Dufey de l'Yonne, 5 vol. in-8°, Paris, 1824-1825; traduction des *poésies latines* de l'Hospital, par B. de Nalèche, Paris, 1857, 1 vol. in-12; *Recherches historiques sur la vie et les écrits du chancelier de l'Hospital*, par A. H. Taillandier, Paris, 1861, 1 vol. in-8°; *Eclaircisse*

ments hist. et généal. sur l'Hospital et sa famille, par P. Y. L., Clermont-Ferrand, 1862, br. in-8°; *Revue chrétienne*, ann. 1863.

J. Delaborde.

HOSPITALIERS (Frères) se dit des laïques, religieux, chanoines ou chevaliers des ordres militaires qui, tout en observant les règles monastiques, se consacrent plus spécialement au service des pauvres, des malades, des pèlerins. La plupart d'entre eux suivent la règle de saint Augustin. Placés sous la surveillance de leux évêques, ils ont leur supérieur ou major et parfois leur général. Quelques corporations sont directement soumises au siège pontifical, comme par exemple les hospitaliers de Saint-Jean-de-Dieu en France. C'est à partir du neuvième siècle que nous voyons surgir les premiers hospitaliers en Italie, dans l'ordre de Notre-Dame-de-la-Scala, à Sienne. Avec les croisades leur nombre se multiplia d'une manière extraordinaire, et ils se répandirent en France, en Angleterre, en Espagne, en Portugal, en Allemagne, dans les Pays-Bas, en Bohême, en Pologne, et même dans les Indes occidentales. On en trouvera la nomenclature dans Hélyot, *Hist. des ordres monast.*, I, 23 ss. — On appelle *hospitalières* les religieuses qui se sont dévouées au service des malades, des pauvres, des enfants abandonnés. Leur nombre est encore plus considérable que celui des hospitaliers. Parmi elles nous trouvons des sœurs grises ou sœurs de la Charité, les filles de Saint-Thomas de Villeneuve, les miramionnes, les filles-Dieu de Rouen, d'Orléans, de Cambrai, les hospitalières du Saint-Esprit, de la Charité-de-Notre-Dame, de Saint-Jean-de-Jérusalem, de la Merci, de Saint-Augustin, de Saint-Joseph, de Saint-Charles, de Sainte-Marthe, les sœurs noires, les sœurs de la Faille et de la Celle, et beaucoup d'autres. Parmi les hospitalières, les unes font des vœux solennels, les autres des vœux simples; plusieurs ne les font que pour un an, quelques-unes n'en font point. Sous divers habits, sous des règles différentes, avec des régimes très variés, leurs services sont les mêmes.

HOSSBACH (Pierre-Guillaume) [1784-1846], disciple de Schleiermacher, aumônier de l'école des Cadets et prédicateur de l'église de Jérusalem à Berlin. Il publia quelques ouvrages estimables sur l'histoire de l'Eglise, parmi lesquels nous relevons surtout une *Vie de J. V. Andreæ* (1819), et une savante monographie sur *Spener et son temps* (1828, 2 vol.; 2e éd., 1853) qui lui valut le diplôme de docteur en théologie. Ses nombreux recueils de *Sermons* (1822, 1824, 1827, 1831, 1837, 1843, 1848), et une série d'oraison funèbres, notamment sur *Schleiermacher* (1834) et sur *Guillaume de Humboldt* (1835) témoignent de son talent oratoire. Hossbach allie les qualités littéraires de son maître à une plus grande virtuosité dans l'application des textes bibliques aux besoins de la vie pratique. Son point de vue théologique est celui de l'école dite de la conciliation dont il défendit haut et ferme le drapeau contre les attaques de droite et de gauche.

HOSTIE. Voyez *Messe*.

HOTMAN (François), en latin Hotomanus, sieur de Villiers-Saint-Paul, naquit à Paris le 23 août 1524. Sa famille, originaire de Silésie,

s'était établie en France sous Louis XI. Son père, Pierre Hotman, conseiller au parlement de Paris, lui destinant sa charge comme à l'aîné des dix enfants qu'il avait eus de Paule de Marle, dirigea ses études vers la jurisprudence, et le fit passer, dès l'âge de quatorze ans, du collège du Plessis à l'université d'Orléans. A dix-huit ans il était licencié : après quelques plaidoiries heureuses il quittait le barreau pour se consacrer à la science et ouvrait, en 1546, le même jour que Baudouin, un cours public libre sur le titre *De Novationibus*. Et. Pasquier qui nous a conservé ce fait dans ses lettres, le mentionne comme un « des plus grands heurs recueillis en sa jeunesse. » Hotman publiait alors son premier ouvrage *De gradibus cognationis et adfinitatis*. Tout lui souriait à ses débuts : sa science était déjà appréciée, son père lui préparait un riche mariage, il n'avait plus qu'à suivre la voie large qui s'ouvrait devant lui. Mais c'était en France l'heure même du réveil de l'Evangile : avide de connaître, il voulut approfondir le grand procès qui se poursuivait entre des juges implacables et des victimes inébranlables et résignées. Le résultat de son enquête n'était pas douteux : se rangeant du côté des martyrs il abandonnait sa chaire et se dérobait à la colère paternelle, d'abord à Lyon où il gagnait son pain quotidien au service des imprimeurs Gryphe et de Tournes, mettait sous presse son remarquable commentaire sur le titre *De Actionibus*, préparait une traduction de l'*Apologie* de Socrate, parue en 1549, et adressait sa première lettre à Calvin. L'année suivante sa conversion est accomplie ; devenu désormais un des plus vaillants champions de la foi réformée, Hotman passe six mois à la fortifiante école de Calvin et obtient, sur sa recommandation, la chaire de latin dans le collège récemment fondé à Lausanne par le sénat de Berne ; l'hébreu y était professé par Merlin, le grec par de Bèze qu'Hotman dut bientôt suppléer en traduisant à ses élèves Platon, Aristote et Plutarque ; pour le cours de latin il commentait les oraisons de Cicéron et, rattachant le droit à son enseignement, les expliquait par les lois romaines comme il élucidait celles-ci à l'aide du grand orateur. — Après un séjour de six ans, Hotman quittait Lausanne où il avait épousé Claude Aubelin, fille d'Aubelin de la Rivière, Orléanais réfugié comme lui pour cause de religion, et, afin d'étendre le cercle de ses relations avec les personnages les plus distingués de la Réforme, il se dirigeait, par Zurich et Bâle, vers Strasbourg où il espérait être plus à portée de recouvrer sa part de la succession paternelle. Au gymnase fondé par Sturm il retrouvait comme professeur en titre son ancien ami Baudouin, et recevait, non sans peine, après plusieurs mois de démarches et grâce à l'influence des étudiants désireux de l'entendre, l'autorisation de donner des leçons publiques. Il en résulta de pénibles débats entre les deux professeurs devenus rivaux irréconciliables ; Baudouin partit pour Heidelberg et Hotman, refusant les offres brillantes du duc Albert de Brandebourg pour l'université de Kœnigsberg, signait le 24 juin 1566 avec les scolarques de Strasbourg un engagement de cinq ans, à cent soixante florins par an, comme professeur de droit et conseil de

la république. Il exposa les *Institutes* de Justinien. En 1558 il prenait à Bâle *intra privatos parietes* son grade de docteur, simple formalité puisque sa réputation de jurisconsulte grandissait de jour en jour, tandis que son activité trouvait des aliments nouveaux à la fois sur le terrain de la religion et sur celui de la politique. A Strasbourg commence en effet la phase militante de l'existence d'Hotman. Zélé calviniste il avait déjà rencontré sur sa route et déploré l'intolérance luthérienne : en 1556 il accompagnait Calvin au colloque et à la dispute théologique de Francfort, en 1557, il secondait les démarches de Bèze et de Farel auprès de l'électeur palatin en faveur des Vaudois du Piémont menacés par Henri II. La même année il assistait avec Sturm et rencontrait Mélanchthon à l'infructueux colloque de Worms et cherchait en vain à en organiser un second en Suisse. En 1559 ses coreligionnaires l'envoyaient avec Sturm chez le palatin; il y retournait bientôt, désireux d'entraîner le prince dans la vaste conspiration qui se préparait contre les Guises et dont le secret lui avait été confié. Accrédité à son tour par lui auprès de Condé, il n'en tirait que des paroles vagues et apprenait bientôt la catastrophe d'Amboise. La douleur le rendit injuste. Ses adversaires l'ont accusé sans preuve d'avoir été l'un des instigateurs du complot; ses coreligionnaires, avec plus de raison, se plaignirent des reproches de trahison qu'il lançait contre Sturm et même contre l'amiral, et relevèrent les indiscrètes violences de son langage. Mais il n'était plus temps de récriminer. Les vengeances des Guises se déchaînaient sur leurs ennemis vaincus. Un pamphlet, d'une virulence éloquente, les dénonça au monde. — On a dit de l'*Epistre envoyée au Tigre de France* que chaque ligne semble écrite à la pointe du glaive (H. Martin). Jamais en effet depuis la première catilinaire, attaque aussi impétueuse, aussi sanglante, aussi impitoyable, n'avait été jetée à la face d'un grand criminel. « Tigre enragé, vipère venimeuse, sépulcre d'abomination, spectacle de malheur! jusques à quand sera-ce que tu abuseras de la jeunesse de nostre roy? Ne mettras-tu jamais fin à ton ambition démesurée, à tes impostures, à tes larcins? Ne vois-tu pas que le monde les scait, les entend, les connoist? Qui penses-tu qui ignore ton détestable dessein et qui ne lise, en ton visage, le malheur de nos jours? » Et le justicier anonyme poursuit le procès du cardinal de Lorraine. Une accusation succède à l'autre : l'ambition démesurée, « il n'a été fait, dit, ne pensé chose par toy qui ne revienne au dommage de la France et au profit de ta maison; » les faux dehors de la piété, « tu fais profession de prêcher de sainteté, toy qui ne congnois Dieu que de parolles »; la licence sans frein, « toy qui ne vois rien de saint que tu ne souilles, rien de chaste que tu ne violes, rien de bon que tu ne gâtes... Que pourras-tu répondre? Si tu le confesses il te faut pendre et estrangler; si tu le nies je te convaincrai. » Le cardinal répondit en faisant « estrangler et pendre, » à défaut de l'auteur inconnu qui échappait à sa fureur, un pauvre libraire vendeur du pamphlet, voire même un marchand de Rouen qui avait voulu modérer les cruels transports de la foule assistant au supplice. A ce

moment Hotman avait traversé secrètement la France pour rejoindre Bèze à Nérac, et revenait à Strasbourg, peu satisfait de son entrevue avec le roi de Navarre, mais pourvu du titre de maître des requêtes et chargé de le représenter auprès des princes protestants d'Allemagne. Il visitait en mai 1561 l'électeur palatin et le landgrave de Hesse, écrivait au duc de Wurtemberg; quelques mois plus tard il accompagnait en Saxe et en Brandebourg et patronnait à Strasbourg d'Angennes de Rambouillet, ambassadeur de France, la reine mère s'étant rapprochée des protestants. — A la première explosion de la guerre civile Hotman rejoignit Condé à Orléans d'où il écrivit en Allemagne et en Angleterre pour justifier la prise d'armes et solliciter des subsides; revenu à Strasbourg, il continua ses démarches avec une infatigable activité et avec Spifame représenta Condé à la diète de Francfort; il y prononça un éloquent plaidoyer en faveur de la levée de boucliers des huguenots. A la paix d'Amboise, son engagement avec les scolarques de Strasbourg ayant pris fin, Hotman rentrait en France et, après une visite à la cour, acceptait la chaire que lui offrait Montluc dans l'université de Valence fermée depuis les troubles. Il y passa quatre années, retrouvant le concours d'étudiants que son enseignement ne manquait jamais d'attirer, dédiant au chancelier de l'Hôpital son *Commentaire sur la loi des XII Tables*, écrivant à sa demande l'*Anti-Tribonien, ou Discours sur l'étude des lois* : il n'hésitait pas à y réclamer de complètes réformes, insistant sur la différence qui existe entre la constitution de la république romaine et celle de la monarchie française, sur la nécessité d'une part d'approfondir la science du droit en elle-même, l'appuyant désormais sur l'étude de l'histoire, des lettres et de la philosophie, et non dans les compilations de Tribonien et de ses aides, et d'autre part de ramener à l'unité les diverses coutumes de France par la rédaction « en deux beaux volumes et en langage vulgaire et intelligible » des préceptes « tant du droit public que du droit des particuliers, » projet grandiose mais prématuré. Appelé en 1567 à Bourges par la duchesse Marguerite de Savoie, Hotman y était depuis cinq mois à peine qu'une émeute, excitée contre le professeur huguenot, saccageait l'hôtel ducal qu'il habitait, mettait sa bibliothèque au pillage, l'obligeait à chercher son salut dans la fuite. Réfugié à Orléans pendant la seconde guerre civile, il remplit à Blois, en 1568, les fonctions de commissaire des princes. A la troisième levée de boucliers, enfermé dans Sancerre « arraché par miracle aux mains sanglantes de ses ennemis, chargé de sept enfants, manquant de tout et comme naufragé, » il voyait son dernier né mourir près de sa mère gravement malade et, pour relever son courage abattu par tant d'épreuves, composait un *Traité de la consolation*, « reproduction brève, écrite dans un latin de la plus limpide élégance, des histoires de la Bible présentées sous l'aspect qui apparaissait comme le plus instructif et le plus consolant aux yeux de l'impitoyable calviniste » (Sayous). La paix de Saint-Germain, 1570, lui permit d'oublier ses désirs de vengeance contre les ennemis du « peuple de Dieu », et de reprendre à Bourges un cours de

droit féodal destiné surtout aux étudiants allemands. Mais bientôt la nouvelle de la blessure de Coligny l'arrache à ses travaux de prédilection. Quand la Saint-Barthélemy éclate à Bourges, Hotman a déjà repris le chemin de l'exil, sans avoir recouvré son patrimoine, ayant perdu pour la seconde fois ses trésors bibliographiques, résolu à ne plus revoir la France, mais plus résolu que jamais aussi à défendre ses frères, à flétrir leurs bourreaux. « Hier soir, » écrit-il de Genève à Bullinger, « je suis arrivé ici sauvé par la providence, la clémence et la miséricorde de Dieu, échappé au massacre œuvre de Pharaon : les larmes m'empêchent d'écrire davantage. » Aux apologistes de la Saint-Barthélemy, aux protestations de l'ambassadeur en Suisse, Pompone de Bellièvre, à Carpentier, osant accuser les huguenots de trahison préméditée, Hotman répond tantôt par des lettres où il déverse le trop plein de son indignation et de sa douleur, tantôt, sous le pseudonyme d'Ernestus Varamundus, par le livre de *Furoribus Gallicis* (Edimburgi, 1573), narration frappante par sa clarté et sa précision, et aussitôt traduite en anglais et en français. Sollicité par la veuve de Coligny d'écrire la vie de son mari (*Bull. de la Soc. de l'Hist. du Prot.* V), il publie, en 1575, *C. Colinii Castellionii magna quondam Franciæ amiralii*, et refusant la chaire de l'université de Marbourg, il reste à Genève pour y fonder l'école de droit, et surtout pour y poursuivre la lutte. C'est alors qu'ayant perdu tout espoir dans le régime qui préside aux destinées de la France, persuadé que les Valois conduisent non seulement la foi, mais la patrie toute entière à une perte irréparable, Hotman s'attaque à cette monarchie qui n'a plus de droits à son respect, et il cherche « dans la tradition même les garanties du peuple contre les excès de la royauté. » La *Franco-Gallia* (*seu Tractatus isagogicus de regimine regum Galliæ et de jure successionis*), publiée à Genève en 1573, souvent réimprimée depuis, eut dès son apparition un immense retentissement. En vain essaie-t-on d'en supprimer les exemplaires, les éditions se multiplient, et jusqu'à la fin de sa vie, l'auteur ne cessera de perfectionner ce qu'il considère comme son meilleur ouvrage. « Mon livre, » écrit-il à Cappel, « est un livre historique, c'est l'histoire d'un fait. » Ce fait, pour Hotman, c'est que le droit public du pays de France a été fondé sur une royauté consentie du peuple et surveillée par une assemblée nationale ; remontant le cours des siècles, parfois avec la plus étrange confusion d'époques, de mœurs, d'origines, parfois au contraire avec une remarquable intuition et une érudition profonde, il voit dans les réunions des tribus germaines, les plaids de la première race, les assemblées de la seconde, les états généraux de la troisième, des preuves multipliées de la souveraineté exercée par la nation, maîtresse dans le principe d'élire et de déposer ses monarques, et ayant à plusieurs reprises recouvré et perdu ses droits. M. Amédée Thierry a relevé tout ce qu'avaient de neuf et de surprenant la théorie du jurisconsulte et la méthode inaugurée par lui. « Il n'a pas eu de modèle, il a construit son système tout entier sur des textes originaux ; il ne dut rien qu'à lui-même, et la témérité de ses conjec-

tures, ses illusions, ses méprises lui appartiennent en propre, aussi bien que la hardiesse de ses sentiments presque républicains. » Ce n'est cependant pas à la république qu'Hotman conclut : « Les Francs ont eu des rois alors même qu'ils se déclaraient défenseurs et vengeurs de la liberté ; lorsqu'ils se les donnèrent, ils n'établirent pas sur eux des tyrans et des bourreaux, mais des gardiens, des gouverneurs et des protecteurs de leur liberté. » Ces accents qui remuèrent si vivement ses contemporains, provoquant l'enthousiasme des uns, les craintes ou les injures des autres, forment comme l'éveil de l'esprit politique moderne. Hotman est un précurseur de 89 ; il est, comme l'a dit M. Viguié, « le premier théoricien de la souveraineté nationale ; » c'est à l'assemblée, représentant de l'ensemble de la nation, qu'il reconnaît le droit de prononcer toujours le dernier mot : selon la parole de Tacite sur la monarchie des Germains, *Regibus non infinita ant libera potestas*. Il y a donc des révolutions nécessaires : en Angleterre, près d'un siècle et demi plus tard, voulant prouver la légitimité de celle qui à l'absolutisme des Stuarts avait substitué la royauté constitutionnelle de Guillaume et de ses successeurs, lord Molesworth traduisit la *Franco-Gallia* et la présenta à ses concitoyens comme la justification la meilleure et le plus solide appui de ce régime libéral sans cesser d'être monarchique ; « les règnes », ce sont les paroles mêmes d'Hotman à propos des anciens Francs, « n'étant à dire vrai que des magistratures perpétuelles. » Violemment attaqué, Hotman sut se défendre. A la lourde critique de Matharel, il répondit dans une de ces satires macaroniques fort goûtées au seizième siècle, surtout quand un fond sérieux se dissimulait sous les excentricités et les exagérations de la forme : *Matagonis de Matagonibus decretorum baccalaurei monitoriale*, etc., 1575. » Il répliqua de même aux invectives de Masson par le *Strigilis Pap. Massoni*, et fit sentir son influence à chaque page du *Réveil-Matin des Français* qu'on lui a souvent attribué. — A la paix de 1576 Hotman refusait de rentrer en France, où le duc d'Alençon l'appelait à Bourges, et où une place lui était offerte dans la chambre mi-partie de Montpellier ; cédant en 1579 aux terreurs des siens, il quittait Genève menacée par le duc de Savoie, renonçait à Strasbourg où l'Eglise réformée française était en butte aux persécutions luthériennes, résistait aux instances du prince d'Orange et de Juste Lipse, qui voulaient l'attacher à l'université de Leyde, plus tard à celles d'Elizabeth. Etabli à Bâle, il y partagea son temps entre ses leçons et des négociations politiques et religieuses ; les princes de Bourbon et de Condé, dont il avait autrefois servi les pères, le chargèrent de les représenter en Suisse avec le titre de conseiller et de maître des requêtes. En 1582, la peste éclate, elle poursuit à Montbéliard la famille du refugié et lui enlève la fidèle compagne de sa vie errante. De Bâle, il retourne en 1584 à Genève, y rédige le traité *De re nummaria*, des livres d'Observations et le *Brutum fulmen*, réponse anonyme à la bulle d'excommunication lancée par Sixte V contre Henri de Navarre. Les temps avaient changé ; les arguments de la *Franco-*

Gallia étaient invoqués par les ligueurs contre l'héritier huguenot du trône des Valois. On a reproché à Hotman de n'avoir pas hésité à défendre ces droits héréditaires du jour où il y trouvait les garanties pour sa liberté de chrétien et de français ; il n'a cependant pas abandonné dans son livre *De jure successionis in regno Galliæ* son principe de la non obéissance du peuple à un roi violateur des lois de l'Etat. Ce fut le dernier service qu'il put rendre. Son existence, si souvent traversée par les épreuves supportées avec foi, s'assombrissait de plus en plus : ses biens étaient demeurés sous le séquestre ; les désordres de son second fils, peut-être aussi la recherche de la pierre philosophale qui a troublé au seizième siècle plusieurs esprits distingués, avaient épuisé ses ressources ; après tant de travaux il en était réduit à solliciter auprès de ses divers patrons des secours chèrement payés par ses dédicaces, ses consultations et ses lettres politiques. Le duc de Savoie et la famine menaçaient de nouveau Genève ; quoique malade, il se réfugia à Bâle avec sa fille Théodora. Le 12 février 1590, il y succombait à une hydropisie. — Comme jurisconsulte François Hotman a sa place auprès de Cujas ; en latin et en français il est dans les premiers écrivains de son siècle, et il les dépasse tous en science philologique. Outre ses principaux ouvrages déjà cités, il a laissé un essai de conciliation sur la question de la sainte cène : *Modesta et moderata de sacramento eucharistiæ sententia* ; une attaque contre la doctrine de l'ubiquité, sous le pseudonyme de Palmerius et plusieurs traités de jurisprudence, réimprimés dans les *Opera*, 3 vol. in-f°, publiés par Jacques Lectius, 1599-1601. Un choix de ses lettres a été imprimé avec celles de son fils : M. Dareste, qui lui a consacré à deux reprises des études approfondies, a relevé celles déposées dans les bibliothèques de l'étranger et en a tiré d'intéressants détails politiques, en regrettant de n'avoir pu consulter sa volumineuse correspondance avec le landgrave de Hesse, déposée à Marbourg et encore inédite. — Sources : Copies des lettres d'Hotman, bibl. de Gotha, Zurich, Genève et Bâle, offertes par M. Dareste à la Bibliothèque du protestantisme français ; *Vie d'Hotman*, par Pierre Nevelet, sieur de Dosches, en tête des *Opera* ; *Dict.* de Bayle ; Haag, *France protestante*, *Bull. du prot. français*, *passim* ; Rod. Dareste, *Etude sur Fr. Hotman*, 1850, et *Fr. Hotman, sa vie et sa correspondance*, *Revue historique*, 1876 ; Sayous, *Etudes littéraires sur les écrivains protestants de la Réformation* ; Polenz, *Geschichte des politischen französischen Calvinismus*, Gotha, 1860 ; *Franco-Gallia*, 2e éd. anglaise de 1721, avec préface de lord Molesworth ; *Le tigre de* 1560, reproduit d'après l'unique exemplaire connu, avec des notes, par Ch. Read, Paris, 1875, avec portrait ; Ar. Viguié, *Les théories politiques libérales au seizième siècle, études sur la Franco-Gallia*, Paris, 1879. F. DE SCHICKLER.

HOTMAN (Jean), sieur de Villiers Saint-Paul, fils aîné du jurisconsulte, né à Lausanne en 1552, partagea jusqu'en 1578 l'existence accidentée de son père ; venu alors chercher fortune à Paris, il y entra comme précepteur dans la maison de l'ambassadeur lord Paulet, et accompagna ses deux fils à l'université d'Oxford, où il se

perfectionna dans les langues modernes; il y obtint le grade de docteur et se lia avec Saville, Bodley et Camden. En 1582 il devint secrétaire du brillant comte de Leicester, passa en 1584 quelques mois à Caen en qualité de premier professeur du collège des droits, rejoignit ensuite Leicester aux Pays-Bas, et le suppléa même pendant quelque temps. Revenu en Angleterre à la mort du comte, il y représenta les intérêts de Henri de Navarre dont il avait reçu le titre de conseiller, vint retrouver le roi au siège de Paris et publia, sous le voile de l'anonyme, l'*Anti-Choppinus*, Chartres, 1590, épître macaronique où, attaquant la Ligue, ses chefs et ses alliés, il relevait l'insulte faite aux Français par les prétentions du roi d'Espagne, et revendiquait pour l'Eglise gallicane l'indépendance que les souverains pontifes tendaient de plus en plus à lui ravir. Après le rétablissement de la paix, Hotman de Villiers fut chargé de missions diplomatiques en Suisse et en Allemagne : envoyé en 1609 comme résident français à la cour de Dusseldorf, il prit une part active aux négociations de Clèves et Juliers et à l'incident d'Aix-la-Chapelle, et rentra en France en 1614. — La préoccupation dominante de toute sa vie a été un essai de conciliation entre le catholicisme et la Réforme. Ses manuscrits, qui nous ont été conservés, sont remplis de pièces et de lettres rassemblées à ce sujet, des projets qu'il conçut et abandonna tour à tour. De ces rares protestants qui persistèrent à mettre leur confiance dans un concile national, il est peut-être celui qui renonça le dernier à ses espérances. Avant l'abjuration de Henri IV, il rédigea une réponse, de 47 p. in-f°, qui ne manque ni de profondeur ni d'éloquence, « à la supplication et advis donné au roi de se faire catholique, » œuvre de du Perron connue sous le nom de *Remontrance d'Angers*, et composa un travail considérable cité par Hering, qui en a ignoré l'auteur, comme un des meilleurs traités de l'époque : *Avis et dessein nouveau sur le fait de la religion en l'Eglise gallicane pour être proposé au prochain concile national ou autre assemblée de prélats, pasteurs ou docteurs de ladite Eglise gallicane*. Partant du point de vue que les réformés ne cessent pas de faire partie de l'Eglise, que la Réforme a été amenée graduellement par la force même des choses et qu'elle a été reconnue officiellement en 1561, et que de même les catholiques n'ont point cessé de faire partie de l'Eglise chrétienne, il cherche à établir la possibilité du concile national, examine les diverses difficultés de la réunion et étudie longuement la délicate question de la messe. Ces mêmes tendances se retrouvent, après l'abjuration du roi, dans ses deux réponses à Palma Cayet, dont l'Etoile loue la première « par laquelle il mettait en avant des moyens de réunion qui ne pouvoient être blasmés d'une part ni d'autre comme je l'ai ouï confesser à tous deux, » et il alla jusqu'à entrer en négociations avec l'abbé florentin Ruscellaï pour lequel il composa le *Tableau de l'Eglise catholique*. Hotman se plaçait ainsi au premier rang de ceux qu'Elie Benoît accuse de « démangeaison de réunion, » et dont le synode de Montpellier censura en 1598 les ouvrages, et il paraît avoir contribué aux *Deux advis par souhait pour la paix du*

royaume, de Jean de Serres, qui ont été publiés dans les Opuscules français avec ses propres œuvres. Sa dernière tentative fut une réparti, en 12 pages demeurées inédites, à l'assertion de Véron que « pour estre séparez de l'Eglise romaine, les protestants sont sortis de l'Eglise catholique : » elle forme un traité complet où sont exposés les points à admettre et ceux à rejeter, les anciens projets d'accord, la possibilité d'en essayer de nouveaux. Dans son irrésistible désir de paix, le sieur de Villiers avait souvent été entraîné à des concessions qui, sans lui concilier les catholiques, indisposaient contre lui les protestants : Bèze semble avoir été de ceux dont les reproches l'avaient contristé et qu'il a en vue dans un projet de « Réponse à quelques ministres de Genève, » destinée à lui servir de justification et laissée inachevée. Il mourut le 26 janvier 1636, n'ayant jamais su vaincre son extrême défiance de lui-même, comme écrasé par la grande mémoire du jurisconsulte, et ainsi qu'il l'écrit, « par l'espérance qu'avaient conçue de lui ceux qui connaissaient la science et tous les talents de son père. » — Il a composé un traité des Liturgies et publié celui *De la charge et dignité de l'Ambassadeur*, Paris, 1604, ainsi que plusieurs autres réunis à une traduction du *Don royal de Jacques II* dans les *Opuscules françaises des Hotmans*, Paris, 1616. — Sources : *Francisci et Joannis Hotomanorum patris ac filii et clarorum virorum ad eos epistolæ*, Amsterdam, 1704, in-4°. Manuscrits : Bibl. nationale, Recueil de diverses lettres escrites à MM. Hotman père et fils ; British Museum, fonds Cotton ; Bibl. du protestantisme français, manuscrits Hotman de Villiers ; voir l'analyse de ces documents et la biographie du sieur de Villiers Saint-Paul dans la série d'études *Hotman de Villiers et son temps*, *Bull. du prot.*, XVII.

F. DE SCHICKLER.

HOTTINGER, ancienne famille zurichoise, qui, après avoir fourni le premier martyr de la réformation en Suisse (1524), a produit un grand nombre de citoyens qui se sont distingués, les uns dans des charges publiques, d'autres dans la médecine et les sciences naturelles, ou dans la philologie, l'histoire et la théologie (voyez sur toute la famille : Leu, *Schweiz. Lexicon*, X, 306-327, et Supplément de Holzhalb, III, 192-8 ; H. Escher, dans l'*Encyklopædie* de Ersch et Gruber, 2e sect., XI, 200-216). Nous ne rappellerons que les principaux de ces derniers que l'on confond souvent : 1° JEAN-HENRI HOTTINGER, le plus célèbre de tous, l'une des gloires de sa patrie et l'un des plus grands orientalistes du dix-septième siècle, naquit à Zurich le 10 mars 1620, et y fit brillamment ses études théologiques ; attiré de bonne heure vers les langues orientales il se perfectionna dans leur connaissance sous la direction de H. Alting à Groningue et surtout du grand arabisant Golius à Leyde, dont la bibliothèque, si riche en manuscrits, lui fut extrêmement utile ; de retour à Zurich, il y occupa dès 1642 la chaire d'histoire ecclésiastique, à laquelle il joignit en 1643 celle de langues orientales, et en 1653, celles de philosophie et d'exégèse de l'Ancien Testament ; à côté de ses cours, qui attiraient une foule d'étudiants, ses très nombreux ouvrages et une correspondance éten-

due avec tous les principaux érudits de son temps (une partie s'en trouve à la bibliothèque de la ville de Zurich ; ses lettres à J. Buxtorf fils forment un fort volume in-f° à celle de Bâle), ne suffisaient pas à son infatigable activité, grâce à laquelle il put se rendre utile dans les sphères les plus diverses ; aussi ne fut-ce qu'avec une grande répugnance que les autorités de Zurich consentirent (1655), sur les instances de l'électeur palatin, à le prêter pour une période de trois ans qui dut être prolongée, à l'université de Heidelberg, entièrement désorganisée par la guerre de Trente ans et que Hottinger contribua fort à relever ; rentré à Zurich en 1661, il s'y rendit plus utile que jamais, non seulement dans l'enseignement comme professeur et recteur jusqu'à sa mort, mais à l'Eglise, dont il était regardé comme la tête, et même comme négociateur habile en politique ; il prit entre autres une grande part à la révision, du reste assez timide, de l'ancienne version zurichoise de la Bible (Zurich, 1665-67 ; cf. Simler, *Sammlung z. Beleuchtung d. Kirchengesch.*, I, 914 et II, 113 ; Mezger, *Gesch. d. deutschen Bibelübersetz.*, 230-53). En suite d'appels réitérés de l'université de Leyde, Zurich résolut de prêter à cette dernière pour quelques années son célèbre professeur ; mais, sur le point de partir, Hottinger périt avec trois de ses enfants dans la Limmat en voulant sauver sa femme et ses enfants dans un malheureux accident (5 juin 1667). Bien qu'il soit mort à quarante-sept ans, Hottinger n'en a pas moins rendu d'immenses services ; ses ouvrages très nombreux, souvent trop rapidement écrits et manquant de plan précis, attestent une étonnante érudition, et sont encore consultés avec fruit ; il en avait lui-même dressé un catalogue détaillé en tête de ses *Cippi Hebraici* (Heidelb., 1659 ; 2e éd., 1662, in-8°), et dans la liste des écrivains zurichois que, sous le titre de *Bibiotheca tigurina*, il joignit en appendice, plus important que l'ouvrage lui-même, à deux discours dans lesquels il raconte l'histoire de l'enseignement supérieur à Zurich (*Schola Tigurinorum Carolina*, Tig., 1664, in-4°, 121-37). Hottinger écrivit sur les sujets les plus divers ; exégèse, dogmatique, controverse, édification, archéologie, histoire suisse, bibliographie ; mais laissant de côté même ses écrits théologiques dans lesquels l'orthodoxie réformée se présente non sans talent mais sans originalité, nous ne rappellerons que ceux de ses ouvrages qui, dans les deux domaines où il était spécialement compétent, la philologie orientale et l'histoire ecclésiastique, ont eu une importance prépondérante. Comme linguiste, à la suite de Dieu (1628) et de J. E. Gerhard (1647), il établit avec concision les rapports grammaticaux des principales langues sémitiques, dans sa *Grammatica harmonica quatuor linguarum, hebraicæ, chald., syr. et arab.* (Heidelb., 1659, in-4°), de même que, à la suite de Schindler (1612) et frayant la voie à Castell (1669), il montra avec beaucoup de soins et de précision les rapports et les différences lexicologiques de toutes les langues de la même famille, dont il compare les racines dans son *Etymologicum orientale sive Lexicon harmonicum heptaglotton* (hebr.. chald., syr., arab., samarit., æthiop. et rabbin., Francf., 1661, in-4°). Mais Hottinger ne se con-

tenta pas de l'étude des idiomes de l'Orient; il mit à profit la connaissance qu'il en possédait pour extraire des auteurs, la plupart encore manuscrits, d'innombrables renseignements sur l'histoire, la religion, les mœurs et la littérature des peuples du Levant, si peu connus avant lui, et dont il fut le révélateur; dans son *Historia orientalis* (Tigur. 1651, in-4°; 2e éd., 1660) il traita essentiellement l'histoire religieuse des mahométans, tandis que dans son *Archæologia orientalis* (Heidelb., 1662, in-4°) il donna de nombreux détails sur leur vie et leurs mœurs, ainsi qu'une statistique des Eglises de l'Orient; son *Promptuarium sive Bibliotheca orientalis* (Heidelb., 1658, in-4°) est un catalogue raisonné des écrivains orientaux, dans lequel la littérature arabe est surtout richement représentée. Plus directement en rapport avec la théologie, le *Thesaurus philologicus seu Clavis Scripturæ* (Tig., 1649, in-4° ; 3e éd. 1696) est une sorte d'introduction biblique dans laquelle les importantes questions du canon de l'Ancien Testament, de la constitution du texte, de la Massore et des anciennes versions sont traitées à l'aide de force citations rabbiniques ; dans une dissertation spéciale, le premier ouvrage de l'auteur, *Exercitationes Anti-Morinianæ de Pentateucho Samaritano* (Tig., 1644, in-4°), Hottinger s'était élevé avec raison et connaissance de cause, mais avec trop peu de pondération, contre la supériorité que Morin (1631) donnait au texte samaritain du Pentateuque sur le texte massorétique. D'une moindre portée sont ses travaux exégétiques (*Historiæ creationis Examen*, Heidelb., 1659, in-4° ; *Juris Hebræorum Leges*, Tig., 1655, in-4°). En fait d'histoire ecclésiastique, sa volumineuse *Historia ecclesiastica Novi Testamenti* (Tig., 1651-67, 9 vol. in-8° dont les quatre premiers furent réimprimés Hanau, 1655-57) est extrêmement inégale ; très brève pour de longues périodes, elle s'étend parfois en détails très spéciaux notamment sur l'Orient et sur la Suisse; le seizième siècle, auquel sont consacrés sans arriver à l'achever les cinq derniers volumes, est traité avec prédilection, surtout l'histoire de la réformation dans la Suisse allemande, et beaucoup de détails et de documents qui ne se trouvent que là font de cet ouvrage, d'ailleurs fort dépassé, une source encore utile; il en est de même de son *Speculum Helvetico-Tigurinum* (Tig., 1665, in-12; 2e éd., 1737, sous le titre: *Antiquitates Germanico-Thuricenses*). Pour ces deux ouvrages Hottinger avait rassemblé avec sollicitude une foule de documents originaux et de copies manuscrites qui, réunis avec d'autres notes et papiers de Hottinger et avec sa correspondance, sous le titre de *Thesaurus Hottingerianus* (56 vol. in-f°. et in-4°), sont actuellement un des joyaux de la bibliothèque de la ville de Zurich dans la Wasserkirche. Nous ne devons pas négliger de signaler en terminant les dissertations érudites sur des points spéciaux, principalement de littérature orientale, d'exégèse et d'histoire ecclésiastique, publiées d'abord isolément, mais dont Hottinger réimprima la plupart en divers recueils appéciés à juste titre : *Analecta historico-theologica*, Tig., 1652, in-8°; *Dissertationum miscel. pentas*, Tig., 1654, in-8° ; *Smegma orientale*, Heidelb., 1658, in-4° ; *Primitiæ Heidelbergenses*, Heidelb., 1659, in-4°

Duæ Quæstionum philologico-theologicarum Centuriæ, Heidelb., 1659, in-4°; *Dissertationum theologico-philolog. fasciculus*, Heidelb., 1660, in-4°; *Enneas Dissertationum philologico-theolog.*, Tig., 1662, in-4°. — Sources: outre Leu-Holzhalb et Escher, cités plus haut, et les auteurs indiqués par Haller, *Bibliothek d. schweiz. Gesch.* II, 255, voyez : J. H. Heidegger, *Historia vitæ et obitus J. H. Hottingeri*, Tig., 1667, in-8° (tirage à part de l'introd. au t. IX de Hottingeri, *Historia eccles. N. T.*, et réimpr. dans J. H. Heideggeri, *Dissertationum select.*, IV, Tig., 1697, in-4°, p. 159). Bayle, *Dict.*; Nicéron, *Mém.*, VIII, 115: L. Meister, *Berühmte Züricher*, Basel, 1782, II, 10; L. Hirzel, *J. H. Hottinger der Orientalist des 17en Jahrh.* (dans *Neues Krit. Journal d. theol. Literatur*, de Winer et Engelhardt, Sulzbach, 1824, II, 3); O. F. Fritzsche dans *Zeitschr. f. wissenschaftl. Theologie*, de Hilgenfeld, Leipz., 1868, XI, 237-72; Meyer, *Gesch. d. Schrifterklærung*, III, *passim*. — 2° Jean-Henri Hottinger (1647-1692), fils ainé du précédent, fut professeur d'hébreu à Zurich; on lui doit : *Dissertatio de theologia Jobi*, Lugd. Bat., 1668, in-4°, et *Libri Job, post textum hebr. et versionem verbalem lat., Analysis omnium radicum*, Tig., 1689, in-8°. — 3° Jean-Henri Hottinger (1681-1750), théologien réformé et hebraïsant distingué, fils du précédent; élève de Alph. Turretin à Genève et des hebraïsants Georges Otho à Marbourg et Surenhus à Amsterdam, il devint professeur d'archéologie judaïque, puis de théologie à Marbourg (1705-1717), où sa modération en théologie et sa réputation lui attirèrent des haines et des jalousies qui l'obligèrent à donner sa démission; pasteur ensuite à Frankenthal (Palatinat), il fut appelé en 1721 comme professeur de théologie à Heidelberg, où il enseigna non sans gloire jusqu'à sa mort. De ses nombreuses publications théologiques et archéologiques nous ne rappellerons que : *Discursus gemaricus de incestu creationis et currus opere*, Lugd. Bat., 1704, in-4°, et ses éditions annotées du célèbre ouvrage d'archéologie hebraïque de l'anglais Goodwin, *Moses et Aaron*, Marb., 1710, in-8°; 3e éd., Lugd. Bat., 1723. Il a écrit son autobiographie, publiée en abrégé par Neubauer, *Nachricht von den jetztlebend. Theologen*, Zülichau, 1743, 619-49; cf. en outre : *Museum Helveticum*, part. 22 (Turic. 1752), 292, contenant une notice par son fils Abel-Adam Hottinger; Strieder, *Hessische Gelehrten Gesch.*, VI, 204; Meusel, *Lexicon d. verstorb. Teutschen Schriftsteller*, VI, 136; Dœring, *Gelehrte Theologen Deutschlands*, I, 761. — 4° Jean-Jacques Hottinger (1652-1735), théologien réformé et historien, le troisième fils de Jean-Henri Hottinger (n° 1), sucéda à J. H. Heidegger comme professeur de théologie et d'Ancien Testament à Zurich (1698); disciple de ce dernier, ainsi que de Luc. Gernler à Bâle, et de Franç. Turretin à Genève, les trois principaux auteurs de la *Formula consensus*, il resta toute sa vie un partisan décidé de ce formulaire, dont il écrivit l'histoire et l'apologie, et un représentant actif de l'orthodoxie, qu'il eut à défendre contre le latitudinarisme et contre le piétisme. De ses nombreux écrits le plus considérable et le plus précieux est son *Helvetische Kirchen Geschichte* (Zur. 1698-1729, 4 vol. in-4°, dont le troisième volume se trouve souvent à part sous le titre : *Historie der Refor-*

mation in der Schweiz, 1708); dans ce grand ouvrage, qui retrace l'histoire ecclésiastique de la Suisse depuis les origines jusqu'en 1728, la partialité de l'auteur et son ardeur de controversiste sont heureusement rachetées par l'étude attentive de nombreuses sources manuscrites et la masse des faits indiqués avec précision. — Son neveu et successeur, Jn. Jac. Lavater, a décrit sa vie et énuméré ses écrits: *Oratio inauguralis qua describitur vita J. J. Hottingeri* (Tig. 1736 in-4°; réimpr. dans *Tempe Helvetica*, Tig., 1736, II, p. 7-52); Meister, *Berühmte Züricher*, II, 239, et *Helvetiens berühmte Mænner*, 1799, II, 317 ; Dœring, *Gelehrte Theolog. Deutschlands*, I, 765. — 5° Jean-Jacques Hottinger (1750-1819), arrière-petit-fils du précédent; poète, littérateur et philologue d'une grande distinction et d'une profonde culture, il enseigna la rhétorique et les humanités, puis l'herméneutique et la philologie sacrée à Zurich. La plupart de ses ouvrages sont du domaine de la littérature et de la philologie classique; parmi ceux qui intéressent la théologie nous mentionnerons : *Diatribe philosophico-theologica de miraculis*, Turic., 1770 ; une réfutation en latin du *Système de la nature*, d'Holbach (Lugd. Bat., 1774); *Epistola Jacobi atque Petri I, cum versione germanica et commentario latino*, Leipz., 1815 ; *Opuscula oratoria*, Tur., 1816; *Opuscula philosophica, critica atque hermeneutica*. Leipz., 1817. — Sources : Meusel, *Gelehrtes Teutschland*, III, IX, XIV, et XVIII; Lutz, *Moderne Biographien*, 1826, 136; Bremi, *Denkrede auf J. J. Hottinger*, Zur., 1820, in-8° ; *Neujahrsstück von der Chorherren-Stube* (*J. J. Hottinger*; von Escher), Zur., 1831, in-4°, reprod. dans : *Zeitgenossen*, III^te^, Reihe, n° xx, Leipz., 1831. — 6° Jean-Jacques Hottinger (1783-1860), un descendant de Jean-Henri Hottinger (n° 1), fut professeur d'histoire à l'université de Zurich et publia des travaux historiques fort estimés, dont les suivants touchent à l'histoire religieuse : *Geschichte der Eidgenossen während den Zeiten der Kirchentrennung* (Zurich, 1825-29, 2 vol. in-8°; trad. en fr. par Vulliemin : *Histoire des Suisses à l'époque de la réformation*, Paris et Zurich, 1833, 2 vol. 8°), qui forme la suite (tomes VI et VII de l'édition allemande, et t. X, 1840 de l'édition française), de la grande histoire suisse que Jean de Muller avait laissée inachevée à l'année 1489, et que Glutz-Blotzheim avait poursuivie jusqu'en 1517; le traducteur de Hottinger, M. Louis Vulliemin, continua ce grand monument d'histoire nationale pour la période de 1532 à 1712, continuation dont Hottinger à son tour introduisit la traduction allemande, tandis que Monnard achevait l'histoire suisse jusqu'à notre siècle. *H. Zwingli u. seine Zeit dem Volke dargestellt*, Zurich, 1842, in-12. Hottinger, de concert avec H. Vœgeli, contribua encore à élucider l'histoire de la réformation en Suisse en éditant l'ouvrage manuscrit du successeur de Zwingli : *Bullinger's Reformations geschichte nach dem Autographon herausgegeben*, Frauenfeld, 1838-40, 3 vol. in-8°. — Sources: *Neujahrsblatt der Hülfsgesellschaft*, Zurich, 1861, in-4° ; Hartmann dans Hasler's *Gallerie berühmter Schweizer der Neuzeit*, Bd. 2, (Baden, 1871, in-f°.) n° 74. A. Bernus.

HOUBIGANT (Charles-François), hébraïsant français, né en 1686 à

Paris, où il est mort en 1783, entra dès 1704 dans la congrégation de l'Oratoire et s'y rendit utile comme professeur dans plusieurs collèges; vers 1722, une surdité complète l'obligea à vivre dans une retraite studieuse qu'il employa à de nombreux travaux littéraires, dont une partie seulement fut imprimée, et dont les plus importants se rapportent à l'Ancien Testament; ces derniers lui ont fait une réputation méritée, mais souvent exagérée en France par le fait que, depuis la révocation de l'Edit de Nantes qui a tué les études hébraïques dans ce pays, il y fut le seul homme qui se soit occupé sérieusement de la critique du texte de l'Ancien Testament et de son interprétation, de même que Dom Calmet pour l'exégèse et Masclef pour la grammaire hébraïque. Le principal disciple de ce dernier, Houbigant, lui emprunta son système arbitraire de prononciation hébraïque et son mépris absolu de la tradition massorétique, et les développa dans ses *Racines hébraïques sans points-voyelles, ou Diction. hébr. par racines* (Paris, 1732), où, à l'imitation de Lancelot, il mit tout le vocabulaire hébraïque en vers mnémoniques. Après quarante ans de travail il publia, dans une splendide exécution typographique et aux frais de l'Oratoire, sa *Biblia hebraica sine punctis, cum notis crit. et versione lat.* (Paris, 1753, 4 vol. in-f°), dans laquelle, reproduisant le texte de van der Hooght (Asmt., 1705), moins les voyelles mais avec des Apocryphes en plus, il cherchait à l'aide de quelques manuscrits de Paris et des versions anciennes, et surtout par des conjectures souvent heureuses, mais plus souvent encore trop hasardées, à rectifier le texte sacré, texte que, à la suite de Morin et de Cappel dont il exagérait le système, il regardait comme profondément altéré; ne tenant aucun compte des travaux des massorètes, il eut en outre le tort, d'une part de donner à la recension samaritaine du texte du Pentateuque une autorité fort contestable, et d'autre part d'accorder beaucoup trop de liberté à la critique conjecturale. Il a exposé lui-même ses principes de critique dans ses *Prolegomena in S. Script.* (Paris, 1746, in-4°; nouv. éd., 1753; reprod. aussi en tête de sa Bible), et d'une manière plus populaire dans ses *Conférences de Metz* (Leyde, 1750; nouv. éd., 1770), et a développé dans ses notes critiques les raisons des modifications de texte qu'il propose; prolégomènes et notes ont été réimprimés, malheureusement peu fidèlement (cf. Stridsberg, *Examen notarum crit. Houbigantii in Psalmos.* Goetting., 1778), sous la direction de C.-F. Bahrdt (*Houbigantii Notæ criticæ in universos V. T. libros cum integris Prolegomenis*, Francf. a. M., 1777, 2 vol. in-4°). La critique de Houbigant a trouvé un juge fort compétent dans le savant professeur d'Utrecht, Sebald Rau (*S. Ravii Exercitationes philol. ad Houbigantii Prolegomena*, nouv. éd. augm., Lugd. Bat., 1785, in-4°). Voy. aussi : J.-D. Michaelis, *Kristisches Kollegium üb. die drey wichtigsten Psalmen von Christo*, Francf., 1759; E. Hesselgreen, *Diss. critica de variis V. T. lectionibus*, Uspal; J. C. Kall, *Examen criseos Houbigantianæ in codicem hebr.*, Hafniæ, 1763-70, 6 part. in-4°; G. Fabricy, *Des titres primitifs de la révélation*, Rome, 1772, II, p. 372-346). Quant à sa version latine, qui fut aussi tirée à

part (*Vet. Testamenti versio nova ad hebr. veritatem facta*, Paris, 1753, 8 vol. in-8°, dont il laissa en manuscrit une traduction française, augmentée de celle du Nouveau Testament), et dans laquelle il chercha à conserver un juste milieu entre un littéralisme craintif et une trop grande liberté, elle n'est pas sans mérites, mais ne peut être employée qu'avec réserve, vu qu'il cherche avant tout à y mettre en relief ses modifications au texte hébraïque. Les grands travaux d'une critique plus patiente et moins subjective d'un Kennicott et d'un de Rossi, qui suivirent de près ceux de Houbigant, ont peut-être fait oublier un peu trop complètement ces derniers. — Sources : (Adry) *Notice s. la vie et les œuvr. du P. Houbigant* (extrait du *Magasin encyclopédique*, mai 1806, t. III), Paris, in-8° ; Tabaraud dans la *Biog. universelle* (Michaud), nouv. éd., XX ; M. Nicolas, dans la *Nouv. biog. générale* (Didot), XXV ; Guérard, *France littér.*, IV ; Rosenmüller, *Handbuch f. die Literatur d. bibl. Kritik*, I, II et IV ; Meyer, *Gesch. d. Schrifterklærung*, IV, 154, 264 et 465. A. Bernus.

HOUDON, célèbre statuaire, né à Versailles en 1741, mort en 1828, élève de Pigalle, séjourna pendant dix ans en Italie et fit à Rome un *Saint Jean de Latran* et un *Saint Bruno* qui peuvent être rangés parmi les chefs-d'œuvre de la sculpture religieuse. Ce dernier surtout, exécuté en marbre pour l'église S. Maria degli Angeli, a une expression de piété humble et noble qui est rendue avec une simplicité pleine de grandeur. La statue de *Morphée*, que Houdon fit à son retour à Paris, celles de Voltaire et de Molière au Théâtre-Français, ainsi que les bustes de Voltaire, J. J. Rousseau, Molière, Buffon, Diderot, Franklin, etc., mirent le sceau à sa renommée. Il fut appelé à Philadelphie pour faire la statue de Washington. On reproche aux œuvres profanes de Houdon, admirables comme études sur la structure musculaire du corps humain, de manquer d'élévation et d'idéal. Il est un précurseur de l'école réaliste contemporaine. — Voyez la *Notice sur Houdon*, publiée par MM. Delerot et Legrelle, Paris, 1856.

HROSWITHA, ou plus exactement *Hrotsuit*, religieuse du célèbre couvent de Gandersheim, dans le duché de Saxe, doit être née vers 930, sans que nous sachions rien de précis sur la date de sa naissance, ni sur celle de sa mort, qui doit être arrivée sous le règne d'Othon II, c'est-à-dire entre 973 et 983. Hrotsuit ne nous est connue que par ses ouvrages, retrouvés en 1494 par le célèbre humaniste Conrad Celtes, et souvent réimprimés depuis. Elle a composé d'abord une série de *légendes* en vers léonins (*Maria*, *Ascensio Domini*, *Passio S. Gongolfi*, *Lapsus Theophili*, *Passio S. Pelagii*, *Proterius*, *Passio S. Dyonisii*, *Agnes*, etc.), entre 957 et 962. Elle écrivit plus tard, vers 968, un poème épique, les *Gesta Ottonis*, qui racontent l'histoire de l'empereur Othon Ier. Un autre poème, les *Primordia cœnobii Gandeshemensis*, raconte la fondation de son monastère chéri. C'est son dernier ouvrage. Mais ce qui l'a rendu surtout célèbre, ce sont ses six *comédies* (*Gallicanus*, *Dulcitius*, *Calimachus*, *Abraham*, *Pafnutius*, *Sapientia*) qu'elle composa, dit-elle, pour combattre l'influence immorale de

Térence sur la jeunesse cloîtrée de son temps. Elle y a mis en scène, dans une langue peu correcte et sans sentiment poétique bien prononcé, des scènes de la légende chrétienne, tirées des *Vies des Saints*, etc. Ces pièces, quoi qu'on ait dit, n'ont jamais été représentées; on n'a qu'à les lire pour s'en convaincre. La valeur littéraire des œuvres de Hrotsuit, trop longtemps négligées, a été beaucoup surfaite de nos jours et l'on en parlerait moins si le dixième siècle n'était pas une des époques les plus pauvres en ouvrages de cette catégorie. — Sources : Ch. Magnin, *Théâtre de Hrosvita*, Paris, 1845; *Hroswitha's Werke herausgegeben von K. Barack*, Nuremberg, 1858. L'hypothèse d'Aschbach, qui ne voyait dans Hroswitha qu'un faux littéraire de Celtes a été victorieusement réfutée par Kœpke (*Hrotsuit von Gandersheim*, Berlin, 1869), dont l'excellent ouvrage donne une bibliographie complète et résume magistralement la matière.

HUBER (Marie), théologienne et moraliste protestante, sœur de l'historien des oiseaux de proie, tante de l'historien des abeilles et grand'tante de l'historien des fourmis, naquit à Genève en 1694 ou 1695, et mourut à Lyon en 1753. Ses ouvrages eurent un grand succès, attesté par de nombreuses éditions. Elle y professe un déisme respectueux et pieux, aussi éloigné du persiflage de Voltaire que des attaques haineuses de Collins et de Toland. Dans *Le monde fou préféré au monde sage*, Amsterd., 1731, 2 vol. in-12, dialogue dont la dialectique un peu subtile rappelle celle de Platon, l'auteur fonde la religion non sur l'autorité extérieure de l'Ecriture sainte, mais sur la conscience. « Mon maître est la conscience, dit-elle, je n'en connais et n'en veux point avoir d'autre... Le christianisme n'est que la religion d'Abraham et de David renouvelée par Jésus, une religion dont la droiture de la volonté et l'obéissance à la conscience sont la base, dont tous les préceptes se réduisent à un dévouement sincère de la créature envers le créateur... L'Ecriture est, à proprement parler, non la vérité, mais un témoignage de la vérité; ce témoignage est exprimé par des mots susceptibles de différents sens; chacun y a trouvé un sens conforme à ses passions ou à ses préjugés. » — Ecrit plus simplement, *Le système des anciens et des modernes, concilié par l'exposition des sentiments différents de quelques théologiens sur l'état des âmes séparées des corps*, Amsterd., 1731, in-12, est assurément le meilleur ouvrage de l'auteur, qui y combat, au point de vue philosophique et exégétique, le dogme des peines éternelles, incompatible avec la bonté infinie qui est le centre même de la justice divine. Cet ouvrage fut aussi violemment attaqué par les protestants que par les catholiques, et Mlle Huber se défendit dans les *Lettres sur la religion essentielle à l'homme*, Amsterd., 1738, in-12, qui furent traduites en anglais et en allemand. Elles ont pour but de réconcilier les incrédules avec la religion révélée, dégagée de ses mystères et réduite à un petit nombre de vérités capitales, mises à la portée de tous les esprits, cultivés ou non. Fr. de Roches, professeur de théologie à Genève et le pasteur Boullier ont réfuté ce dernier ouvrage.

O. Douen.

HUBER (Samuel), né à Berne en 1547, mort à Osterwick, en Hanovre, en 1624, joua un certain rôle dans les controverses théologiques de la seconde moitié du seizième siècle. Doué d'un esprit opiniâtre et querelleur, il polémisa contre Théodore de Bèze et un certain nombre d'autres théologiens réformés, et prit part aux discussions sur la sainte cène, défendant, bien qu'ayant signé la Confession helvétique, la conception et le rite luthériens. Il attaqua de même la doctrine réformée de la prédestination et de l'élection qu'il se permit de travestir d'une façon peu loyale. Exilé de la Suisse, à la suite d'un procès que lui avaient valu ses dénonciations incessantes (1588), il passa au luthéranisme et desservit plusieurs cures en Saxe. Il continua sa polémique contre les théologiens de sa patrie, en soutenant la thèse que Jésus-Christ était mort pour les péchés de tous les hommes sans exception. Cet écrit valut à Huber une chaire à l'université de Wittemberg (1592), mais on ne tarda pas à s'apercevoir que son universalisme dépassait de beaucoup les bornes tracées par la Formule de Concorde, vu qu'il embrassait aussi les hypocrites et les impies. La *rabies theologica*, dont Huber fit preuve à l'égard de ses collègues, et les procédés indélicats de sa polémique le firent chasser de l'électorat de Saxe. Inquiet et fugitif, il remplit l'Allemagne du bruit de ses controverses, compromettant les éléments de vérité que renfermait son système par la violence intraitable de son caractère. On trouvera le catalogue des ouvrages de Huber dans Walch, *Bibl. theol. select.*, II, 645 ss. — Voyez *Acta Huberiana*, Tub., 1598; Gœtze, *Acta Huberiana*, Lübeck, 1707; Schmidt, *Diss. hist.-theol. de Sam. Huberi vita, fatis et doctrina*, Helmst., 1708, et l'article de Hagenbach dans la *Real-Encykl.* de Herzog, VI, 293 ss.

HUBER (Jean) [1830-1879], professa depuis 1859 la philosophie et la pédagogie à l'université de Munich, et fut l'un des chefs les mieux doués et les plus actifs du mouvement vieux-catholique. Disciple de Dœllinger et du philologue Thiersch, il enseigna avec un grand succès et fut de bonne heure en butte aux persécutions des ultramontains à cause de l'indépendance de son caractère et de l'énergie avec laquelle il défendait les droits de la libre recherche en matière scientifique. Son ouvrage sur la *Philosophie des pères de l'Eglise* (1859), plein d'érudition et d'aperçus ingénieux, fut mis à l'index peu après son apparition. Il rédigea, en 1869, la partie politique de *Janus*, ce vigoureux pamphlet dirigé contre les infaillibilistes, et écrivit une série d'articles très remarqués dans la *Gazette d'Augsbourg* sur la question romaine et le concile du Vatican. Ils ont été réunis sous le titre de *Quirinus, Lettres romaines sur le concile*, Leipz., 1870. Plus tard Huber opposa à l'*Antijanus* de Hergenrœther, professeur à Würzbourg, un écrit intitulé *La papauté et l'Etat*. Mais son ouvrage capital et le couronnement de sa propagande antiinfaillibiliste est la savante exposition qu'il entreprit de l'*Ordre des jésuites, son organisation, sa doctrine, son activité et son histoire* (Berlin, 1873; traduct. franç. de M. Alfred Marchand, Paris, 1875). Huber combattit aussi le matérialisme et d'autres tendances destructrices du christianisme. Sa *Critique de la théorie de Darwin*

(1870) et celle *Des doctrines modernes sur la création* (1875), dirigée contre Hæckel, ont une sérieuse valeur philosophique. Il réfuta l'ouvrage de Strauss sur l'*Ancienne et la nouvelle foi* (1873), et les idées de Hartmann, le philosophe de l'inconscient, dans *La Question religieuse* (1875) et *Le Pessimisme* (1876). Citons enfin une brochure intéressante sur *La Philosophie de l'astronomie* (1877) et une *Etude psychologique sur la mémoire* (1878). Tous ces écrits de Huber se distinguent par une précision, une fraîcheur et une solidité d'argumentation que l'on n'est pas habitué à rencontrer chez les représentants du catholicisme contemporain, et qui assurent à leur auteur une place distinguée dans l'histoire de la philosophie moderne, bien qu'il n'ait jamais tenté de systématiser ses vues.

HUBERT (Saint). Pendant toute la période mérovingienne la Belgique fut le théâtre de l'activité apostolique de nombreux serviteurs de la parole : saint Amant, saint Eloi, saint Lambert. Des monastères s'élevèrent de tous côtés ; les populations, se groupant autour des abbayes, où elles trouvaient instruction et sécurité, formèrent bientôt des cités importantes. C'est ainsi que prit naissance la ville de Liège, si célèbre plus tard par ses écoles, sous l'initiative éclairée d'Hubert, son évêque, successeur de Lambert, mort assassiné par la vengeance de Pépin, et dont les reliques, transportées dans la ville naissante, devinrent comme le palladium de la cité et de ses libertés. Hubert est bien plus connu par la légende que par l'histoire. Fils de Bertrand duc de Guyenne, il était, dit la légende, un chasseur intrépide. Un jour que, sans respect pour le vendredi saint, il se livrait à sa passion favorite dans la forêt des Ardennes, il vit surgir sous les pieds de son cheval et s'arrêter à la porte d'un monastère un cerf d'une taille gigantesque, portant entre ses cornes le signe de la rédemption tout étincelant d'une clarté surnaturelle. Touché de repentir il se retira dans la solitude, qu'il ne quitta que pour devenir évêque de Liège en 708. Il éleva une cathédrale en l'honneur de son prédécesseur, le martyr Lambert, et donna à la cité naissante ses premières institutions. Il mourut en 727 et l'on retrouva longtemps après son corps intact, qui fut transporté en 825 à Audoin, dans le cloître qui prit son nom. Les chasseurs célèbrent sa fête le 3 novembre. On l'invoque contre les maladies mentales et la rage. L'ordre de saint Hubert de Bavière rappelle sa légende. Introduit en France au quinzième siècle, renouvelé en 1815, cet ordre a disparu en 1830. — Sources : Nous possédons sur saint Hubert une biographie contemporaine informe et barbare : V. Arndt, *Kleine Denkmæler aus der Merovingerzeit*, 1874, p. 52, 70. Jonas d'Orléans écrivit en 825 une biographie plus détaillée (Mabillon, IV, 1,225) ; Bertrand, *Pèlerinage de saint Hubert*, Namur, 1855 ; Granges, *Vie de saint Hubert*, Moulins, 1873 ; *Histoire littéraire de France*, IV, 75 ; VII, 350. A. Paumier.

HUBMAIER (Balthasar), Hübmœr, célèbre anabaptiste, né à Friedberg près d'Augsbourg vers 1480, débuta, sous les auspices de Eck, comme pasteur et professeur en théologie à Ingolstadt. Il fut appelé en 1516 à Ratisbonne où il prêcha avec un grand succès et dont il réussit

à faire expulser les juifs, accusés de pressurer leurs débiteurs. Hübmaier dut toutefois quitter cette ville à cause de ses sympathies pour la Réforme et trouva une cure à Waldshut qui était alors sous la domination autrichienne. Ayant étudié attentivement les écrits de saint Paul et de Luther et s'étant lié avec quelques-uns des réformateurs de la Suisse, il prit une part active au colloque de Zurich, s'élevant avec énergie contre les abus des cérémonies romaines, en particulier dans la messe, et insistant sur la nécessité d'instruire le peuple dans la Parole de Dieu. Obligé de fuir Waldshut, malgré l'ascendant qu'il exerçait sur la bourgeoisie, Hübmaier se cacha dans un couvent près de Schaffhouse et publia une série d'écrits en faveur de la Réforme. Gagné par Thomas Müntzer à ses idées sacramentaires, il attaqua dans une série de lettres adressées à Œcolampade le baptême des enfants comme contraire à la Bible et au but en vue duquel Jésus-Christ avait institué le rite du baptême. Malgré les instances de ses amis et les efforts personnels de Zwingle, Hübmaier se joignit aux anabaptistes, approuva ou du moins ne désavoua pas leurs menées radicales, et continua à polémiser avec une extrême violence contre les partisans du pédobaptisme qu'il appelait « laveurs d'enfants. » Arrêté et emprisonné à Zurich, il fut obligé d'abjurer publiquemet ses écrits, et transporta le théâtre de son activité en Moravie où il ne cessa d'écrire et de prêcher en faveur de ses doctrines avec un succès croissant. Emmené prisonnier à Vienne, il se vit condamner à mort pour avoir persuadé Waldhut à se détacher de l'Autriche et excité les paysans à la révolte. Il périt sur l'échafaud le 10 mars 1528. Sa femme, qui l'avait fortifié dans son attitude ferme et intransigeante, fut noyée, trois jours après, dans le Danube. Voyez pour les détails et l'indication des sources l'excellent article de M. Cunitz dans la *Real-Encykl.* de Herzog, VI, 298 ss.

HUCBALD, né vraisemblablement vers le milieu du neuvième siècle, fit, selon l'usage du temps, ses premières études dans un couvent, celui d'Elnon ou de Saint-Amand sur les frontières de Flandres, dont l'abbé Milon était son oncle et en 893 à Reims. Ses progrès rapides excitèrent la jalousie de ce parent, qui voulait demeurer le maître dans les sept arts libéraux et dont l'impatience justifiait bien mal la prétention au titre de philosophe. Depuis la mort de son oncle en 871 jusqu'à la sienne en 930, Hucbald se voua aux études libérales, devint l'une des lumières de son temps et continua sous les Ottons avec Hroswitha les traditions littéraires du grand siècle de Charlemagne. Hucbald nous est connu comme musicien, comme poète et comme biographe. Sa réputation musicale est grande parmi les historiens spéciaux du chant sacré. Ses trois traités sur la musique édités par l'abbé Gerbert de Saint-Blaise eurent un succès extraordinaire pour l'époque. Un siècle avant Guido d'Arezzo Hucbald inventa certains signes destinés à faciliter l'étude de la musique, mit en lumière les lois de l'harmonie et inventa le contre-point, guidé dans son étude par le jeu de l'orgue, instrument encore tout nouveau. L'Eglise catholique a pendant plusieurs siècles chanté quelques-unes de ses hymnes sur

des airs composés par le moine d'Elnon. Comme poète, Hucbald a laissé un poème de 130 vers à l'éloge des chauves, dont chaque vers commence par un C et où il cite l'exemple d'Elisée et de saint Paul, les illustres chauves, patrons du roi Charles (Ampère, *Hist. de la litt. fr. avant le douzième siècle*, III, 337). Weber (*Allg. Weltg.*, V, 418) lui attribue un poème latin, le *Ruod Lieb*, poème chevaleresque, plein de réminiscences classiques, supérieur aux inspirations barbares des légendes germaniques. Sur la fin de sa carrière Hucbald composa plusieurs biographies de saints, entre autres de saint Cyrique, dont il rapporta les reliques de Nevers à Elnon. Son meilleur ouvrage dans ce genre est la biographie de Lebuin, qu'il a puisée à des sources plus anciennes, mais qui se distingue par des détails précieux sur les mœurs et les usages des anciens saxons. (Pertz, *Monum. Germ. hist.*, II, 330. ss.). On possède, enfin, quelques lettres en vers et en prose d'Hucbald. —Sources : Cas. Oudin, *Com. descript. Eccl.*, II, 417 ; Martin Gerbert, *Script. eccl. de musica*, Saint-Blaise, 1784 ; Vogel, art. *Hucbald* dans Herzog, *Real. Encykl.*, V ; G. Nisard, *Hucbald*, Paris, 1867 ; Foppens, *Bib. Belgica*, (1739,) I, 490 ; Coussemaker, *Mémoire sur Hucbald*, Douai, 1841, in-4°. A. PAUMIER.

HUET (Pierre-Daniel), né à Caen en 1630, fut élevé au collège des jésuites, mais dans le même temps il recevait en secret des leçons de S. Bochart, qu'il suivit à Stockholm en 1652. Là, ayant découvert à la bibliothèque royale un manuscrit des commentaires d'Origène, il conçut le projet de publier une édition complète des œuvres du grand docteur. De retour dans sa patrie, après avoir salué Cl. Saumaise à Leyde, il entreprit une traduction latine d'Origène, fonda une académie à Caen, et commença la publication à laquelle il avait déjà consacré quinze ans de sa vie : *Origenis commentaria in S. Scripturam*, 2 vol. in-f°, 1668. Mais il ne put continuer son œuvre ; ayant été adjoint à Bossuet comme sous-précepteur du dauphin, il conçut le plan des éditions dites *ad usum delphini*. En 1679 il publia sa *Demonstratio evangelica*. Si plusieurs pages de ce livre étaient de nature à étonner les esprits, par exemple, la démonstration que toutes les religions païennes procèdent du mosaïsme et que les noms des plus anciennes divinités ne sont que des variantes du nom de Moïse ou des termes qui le désignent, cependant la pensée intime de l'auteur, sa défiance à l'égard de la raison, ne s'y révélait pas clairement. On constatait seulement que la vaste érudition et les raisonnements de Huet, aboutissaient à cette conclusion, acceptée par toutes les branches de la chrétienté : Tout ce que l'Ecriture dit de Jésus-Christ doit être vrai. Cette pensée intime se dégagea un peu davantage dans la *Censura philosophiæ cartesianæ*, 1689, qui fut une vive attaque contre une doctrine dont il avait dans sa jeunesse été le fervent disciple, et dans les *Quæstiones Alnetanæ de concordiâ rationis et fidei*, 1690, ainsi appelées du nom de l'abbaye d'Aunay, près Caen, qu'il avait reçue en récompense de ses services comme précepteur. Mais le fond de la pensée de Huet apparaît surtout dans un ouvrage qui n'a été publié qu'après sa mort, *Traité de la faiblesse de l'esprit humain*, 1722, et

dont il avait fait une traduction latine, imprimée en 1738. Le premier livre de cet ouvrage, empruntant ses arguments à Sextus Empiricus, refuse à l'entendement la connaissance d'aucune vérité; les deux suivants montrent que, nos idées ayant toutes pour origine la sensation, nous ne pouvons arriver qu'à la probabilité, mais que la foi, ce don que Dieu accorde à ceux qui ne se confient pas en leurs propres forces, rend fermes et inébranlables les vérités que la raison ne pouvait soutenir. Cette prétention de donner le scepticisme pour base à l'apologétique chrétienne, rencontra quelques protestations; entre autres dans les *Mémoires de Trévoux*, juin 1725. Mais Huet n'avait fait que démontrer explicitement ce qui se retrouve dans les écrits de plus d'un théologien catholique. Du reste les ouvrages publiés de son vivant présentaient ce système avec trop de réserve, pour lui nuire dans l'estime de ses concitoyens. Il était de l'Académie française depuis 1674. Deux ans après il entra dans les ordres; nommé à l'évêché de Soissons, il l'échangea, avant de l'occuper, contre celui d'Avranches, 1689. Les devoirs de l'épiscopat n'arrêtèrent pas ses travaux d'érudition; mais en 1699, l'altération de sa santé le porta à se démettre. Il se retira à Paris, dans la maison professe des jésuites, et y passa les vingt dernières années de sa vie, cultivant les lettres, correspondant avec les savants de toutes les Eglises, et fort assidu aux séances de l'Académie. Il étudiait chaque jour les saintes Ecritures dans le texte original, et assurait les avoir lues vingt-quatre fois en trente années. Il publia une autobiographie: *P. D. Huetii, Commentarius de rebus ad eum pertinentibus*, 1718, et mourut en 1722. — Voyez: Abbé d'Olivet, *Huetiana*, 1722; Nicéron, *Mémoires*, I; Chr. Bartholmess, *Huet ou le scepticisme théologique*, 1850; C. Trochon, *Huet, évêque d'Avranches, d'après des documents inédits*, Correspondant, déc. 1876 et mars 1877. A. Matter.

HUET (François), né à Villeau (Eure-et-Loir) le 26 décembre 1814, mort à Paris le 1er juillet 1869, fut l'ami fidèle, le collaborateur dévoué et content de son rôle, du cartésien Bordas-Demoulin, chef d'école peu connu en dehors d'un petit groupe d'admirateurs, presque obscur à cause de sa misère, quoiqu'il eût un profond savoir et, dans l'esprit, une réelle puissance. On ne comprend bien Huet qu'une critique superficielle se plaît à représenter comme un croyant désabusé, qu'en l'étudiant uni à Bordas, dans ce milieu spécial. Ses succès dans les concours, son titre de docteur-ès-lettres rapidement conquis le désignèrent au choix de ses maîtres chargés de trouver un professeur de philosophie pour l'université de Gand; et son ami, l'abbé Sénac, aumônier au collège Rollin, disciple lui-même de Bordas, profita de la circonstance pour les présenter l'un à l'autre. Rien, dans la personne de Bordas-Demoulin, ne révélait aux indifférents un homme supérieur; mais ses vues profondes, ses qualités de métaphysicien, ce qu'il disait avoir découvert de définitif pour compléter Descartes sur la substance et sur l'infini, le ton dominateur, sa fierté qui contrastait d'une étrange manière avec le dénuement habituel, tout, jusqu'aux sacrifices faits pour lui par ses amis émus

jusqu'aux larmes, en voyant sa détresse, servait à augmenter son influence sur ceux qui s'étaient une fois intéressés à son sort. Huet fut *subjugué*, c'est son mot. Mais à quel point? On ne le devine qu'en voyant le disciple nommer toujours celui qu'il avouait sans difficulté pour son maître, après Platon et Descartes, et même faire pour lui les plus ordinaires démarches, jusqu'à des visites de remerciement. M. de Pressensé reçut l'une de ces visites, après avoir parlé de Bordas-Demoulin, dans la *Revue chrétienne*. Il y a un mot terrible, très significatif, un olympien froncement de sourcils du chef d'école, répondant à Huet qui s'était permis, au nom de l'amitié et du bon sens, de regretter que Bordas eût rompu ses relations avec celui qui l'avait, à la lettre, empêché de mourir de faim, l'abbé Sénac : « Prenez garde, vous avez déjà perdu cinquante pour cent dans mon esprit ; il ne vous faut pas beaucoup pour perdre le reste ! » Or, toute la transformation qui s'accomplit dans les idées et les croyances de François Huet, la seule vraie conversion, puisque les adversaires du christianisme ont paru tenir à ce mot, ce fut, après la mort de Bordas, qui avait amené son sincère admirateur « de l'indifférence à la philosophie, et de la philosophie, *par la grâce de Dieu*, à la foi chrétienne » le retour, quand les Gallicans semblèrent avoir perdu tout espoir, et tout en conservant le plus profond sentiment religieux, à l'ancienne indépendance. Ses premiers livres, les *Recherches sur la vie et les ouvrages d'Henri de Gand*, 1838, et *Le Cartésianisme ou la véritable rénovation des sciences*, 2 vol. in-8°, 1843, furent publiés en Belgique. Mais ce fut en 1856, après que François Huet eut été chassé de sa chaire par la réaction cléricale, que *les Essais de réforme catholique*, 1 vol, in-12, inaugurèrent la collaboration de Bordas et de son ami. Ils se déclarent les adversaires de Rome qui, avec la complicité des ultramontains soit purs, soit déguisés, comme Buchez ou Lamennais, partisans au fond de la théocratie, perd l'Eglise par ses excès. Ils se flattent, si leur appel est entendu, de rallier bien vite à leurs doctrines gallicanes les protestants. Un rapprochement eut lieu dans cette circonstance, ou, plus exactement, avait commencé l'année précédente, en 1855, à l'occasion d'un livre de Bordas seul, *les Pouvoirs constitutifs de l'Eglise*, entre ces gallicans et quelques rédacteurs du recueil protestant la *Revue chrétienne*, MM. de Pressensé et Fisch, ayant rendu compte de leurs derniers travaux. Il est singulier, on peut le remarquer en passant, que les protestants, de leur côté, aient souvent exprimé la même espérance (c'est presque un lieu commun dans la chaire), se soient toujours proposé de convertir ces gallicans au protestantisme, et que jamais cependant on n'ait fini par s'entendre et s'unir. Est-ce donc impossible ? Il ne le semble pas quand on lit le programme (non définitif, certainement) des réformes demandées. Former un nouveau peuple ayant pour loi l'Evangile, sans jésuites, séparer l'Eglise de l'Etat et la gouverner avec le concours de tous ses membres, adorer Dieu en esprit et en vérité sans superstitions, n'avoir qu'un seul médiateur, Christ, croire enfin qu'aucun sacrement, excepté peut-être le baptême, ne justifie subitement, —

voilà le programme. Une autre idée chère à la petite école de réformateurs gallicans, c'était une sorte de socialisme chrétien, bien moins nouveau qu'on ne l'a cru quand de récents événements ont fait connaître qu'il avait encore en Allemagne des partisans convaincus. On réfutait Bastiat, Louis Blanc (François Huet, *Le règne social du Christianisme*, 1 vol. in-8°, Paris, 1853), mais sur quelques points seulement, et l'on proposait formellement de demander la réponse à la plupart des questions sociales, à l'exacte observation de ce christianisme primitif qui nous apprend avec tant d'élévation à ne chercher le bien-être physique que dans la mesure où il sert la liberté de l'âme. Le journal, qui ne peut ou ne sait rien approfondir, ramène tout à la politique, et ne relève dans ces discussions savantes que ce qui peut servir dans la lutte des partis, accueillit fort mal l'essai de réforme. C'est pitié de voir le *Constitutionnel*, dès l'année 1843, accuser Huet de s'être livré par intérêt aux catholiques belges, et le renvoyer sans raison, tantôt aux jésuites du Paraguay et tantôt à la sacristie. Il fallut que les rédacteurs plus éclairés de la *Revue chrétienne*, et avec non moins de compétence, M. Vacherot, dans l'*Avenir*, prissent le soin de répondre et d'entrer dans la discussion. M. Vacherot, expliquant la difficulté, l'inutilité même d'un rapprochement de ces catholiques libéraux et de leurs contradicteurs, soit dans le protestantisme, soit dans la libre pensée, dit fort bien : « Vous rêvez une Eglise idéale. La véritable Eglise catholique, historique et bien connue, c'est l'Eglise de la persécution, avec laquelle on ne peut s'entendre, parce qu'elle n'admet ni égalité, ni liberté. » Distinguer ainsi entre l'Eglise idéale et l'Eglise réelle, c'était très heureusement répondre. Pour rendre le catholicisme acceptable, il avait fallu le dénaturer. Huet qui refusait alors de se rendre aux bonnes raisons que lui donnait un contradicteur, fut bien obligé plus tard de se rendre à l'évidence, lorsqu'en effet, l'impossibilité d'accomplir la réforme, après l'Immaculée-Conception proclamée comme acte de foi, le 8 décembre 1854, après la mort de Bordas-Demoulin en 1859, et presque à la veille des nouveaux abus du dernier concile, devint l'évidence même. Ce qu'il y eut d'un peu nouveau, sinon de très inattendu dans le dernier livre de Huet (*la Révolution religieuse au dix-neuvième siècle*, 1 vol. in-12, Paris, Michel Lévy, 1866), ce fut moins son retour à la complète indépendance de l'esprit, hors des religions positives (s'il s'était longtemps rattaché à l'Eglise, c'était surtout par admiration pour Bordas-Demoulin), que l'abandon même des dogmes chrétiens librement acceptés et défendus par lui. Il ne mit rien d'original dans ce livre. Strauss, Renan, Baur et l'école de Tubingue en ont fourni la partie critique. Le judaïsme se dissout, d'après l'auteur, ayant cessé de croire à l'inspiration littérale du Talmud. Le catholicisme doit disparaître : il n'y avait qu'un vrai catholique libéral, Bordas, et il est mort. Le protestantisme traverse une crise redoutable. Signalons comme la partie peut-être la plus curieuse de ce dernier ouvrage, la description de ces luttes récentes au sein du protestantisme. Tous les combattants sont nommés,

depuis les chefs prudents jusqu'aux jeunes et brillants soldats ; à droite, depuis Guizot jusqu'à Rognon ; à gauche, depuis Martin-Paschoud, sans oublier Montandon qu'on voit au centre, jusqu'à M. Buisson et M. Paris, toute la *Revue de Théologie* et tout le *Disciple de J.-C.* L'auteur qui n'avait plus pour entretenir sa foi chrétienne la forte inspiration de son maître en philosophie et en religion, qu'une honorable pauvreté venait même d'éloigner quelque temps de Paris et de conduire en Serbie, à la suite du prince Milan, son élève, croyait sincèrement que toutes les Eglises étaient sur le point de se dissoudre au profit de *l'Alliance universelle religieuse et philosophique*, espèce de société du progrès moral qu'il fondait alors avec ses nouveaux amis, Carle, Guéroult, Renouvier, Vacherot, religion nouvelle et si compliquée, rien qu'à lire son programme, qu'on pouvait dès ce moment prédire qu'elle n'aurait jamais d'autres adhérents que les dix à douze philosophes par lesquels elle était faite. Malgré tout, malgré cet affaiblissement d'un noble esprit, presque au terme de la vie, le membre distingué de la petite Eglise de réformateurs gallicans Huet, le philosophe avec Bordas-Demoulin, l'écrivain qui adressa au cardinal Gousset et à Dupanloup, sur la mariolâtrie, des lettres qui font penser plus d'une fois à l'auteur des Provinciales, l'homme de talent et de cœur a droit à une place honorable parmi les philosophes contemporains, parmi les écrivains tout à la fois exercés, féconds et consciencieux. — Voyez *Journal des Savants*, 1844, 62 ; *Revue chrétienne*, 1855 ; *Observateur catholique*, 16 juillet et 1er septembre 1856.

JULES ARBOUX.

HUG (Jean-Léonard), théologien catholique, né à Constance en 1765, mort en 1846 à Fribourg en Brisgau, où il professa les langues orientales, la critique et l'exégèse de l'Ancien et du Nouveau Testament pendant plus de cinquante ans. Hug a le mérite d'avoir combattu victorieusement le rationalisme vulgaire de son temps, en montrant ce qu'il y a de faux et d'arbitraire dans ce système, et d'avoir frayé la voie à la méthode historique d'interprétation et d'exposition des écrits sacrés. Outre les nombreux articles publiés par Hug dans la *Gazette de l'archevêché de Fribourg*, dont il fut le fondateur et le rédacteur principal (1828-34), on a de lui : 1° Une *Introduction aux écrits du Nouveau Testament*, Stuttg. et Tub., qui a eu quatre éditions (1808, 1821, 1826, 1847), et qui a été traduite en anglais (Londres, 1827) et en français (par J.-E. Cellérier fils, Genève, 1823) ; 2° *De antiquitate codicis Vaticani commentatio*, Frib., 1810 ; 3° *De conjugii christiani vinculo indissolubili commentatio exegetica*, 1816 ; 4° *De Pentateuchi versione alexandrina commentatio*, 1818 ; 5° *Invention de l'écriture alphabétique, son état et son usage dans l'antiquité*, 1801 ; 6° *Recherches sur les mythes des peuples les plus célèbres de l'ancien monde*, 1812 ; 7° *Le Cantique des Cantiques dans un sens nouveau*, 1813 ; 8° *Sentiment ou Opinion sur la Vie de Jésus par D.-F. Strauss*, 1841-42. — Voyez Maier, *Gedæchtnissrede auf J. L. Hug*, Frib., 1847.

HUGUENOT (Origine du mot). On appelait anciennement *huguenot* une petite pièce de monnaie frappée à l'effigie de Hugues Capet, et

valant moins d'une maille ou d'un liard. L'*Histoire littéraire de la France* (XXIV, 307) mentionne, en l'année 1387, un docteur en droit de Saint-Junien en Limousin, nommé *Pascal Huguenot*. Ménage parle, à son tour, de *Jean Huguenot*, de Chaumont en Bassigny, substitut du procureur du roi en 1559. Mais le nom de la monnaie et le nom de famille, diminutifs de Hugues, comme Jeannot, Charlot et Pierrot le sont de Jean, de Charles et de Pierre, n'ont contribué ni l'un ni l'autre à la formation du sobriquet dont on affubla en France les disciples de la Réforme, d'abord appelés *hérétiques de Meaux*, *évangéliques*, *christaudins*, *luthéristes*, *luthériens*, *ceux de la religion*, *sacramentaires*, *francs taulpins* (de taupe, taupinière), *autrement dits antechrists*, *Père éternel*, puis *huguenots*, *parpaillots*, *réformés*, *prétendus réformés*, *difformés*, *calvinistes*, *protestants*, *gens de la vache à Colas*, *de la R. P. R.*, *religionnaires*, *tant-s'en-faut*, à Toulouse : *malobestio*, en Poitou : *dagots*, *guillebedoins*, *fribours* (fausse monnaie), et en Normandie : *hust*, ou mieux : *hus*. Ce dernier mot, dont Elie Benoît a ignoré le sens, est, ainsi que *gnouf*, une onomatopée par laquelle on désigne parfois le porc. — Comme dénomination religieuse, *huguenot* ne dérive pas directement de Hugues, mais de Hugon, comte de Tours, si méchant et si cruel, au dire d'Eginhard (*Vita Caroli magni*), qu'on le redouta même après sa mort, et que la superstition populaire en fit un revenant, espèce de démon ou d'apparition terrifiante et diabolique qui rôdait toutes les nuits par les rues. Le spectre du roi Hugon ou Huguet jouait à Tours, au seizième siècle, le même rôle que le *loup-garou* à Blois, le *mulet Odet* à Orléans, le *moine bourru* à Paris, la *malobestio* à Toulouse, etc. Une des portes de la ville, qu'on croyait fréquentée de préférence par le fantôme, avait reçu le nom de porte du roi Hugon, et l'une des tours qui la flanquaient, celui de tour du roi Hugon. Réduits par la persécution à ne célébrer qu'un culte nocturne et clandestin, les protestants de Tours, assez nombreux pour avoir deux pasteurs en 1556, se réunissaient non loin de cette porte, soit en plein air, soit dans un souterrain, soit même dans la tour maudite. Peut-être n'avaient-ils adopté cet endroit que parce qu'ils n'avaient pas le choix ; mais il n'est pas impossible qu'ils l'eussent choisi à dessein, dans la persuasion qu'on n'oserait aller les y troubler. Que pouvaient faire la nuit, en un tel lieu, des gens qui ne hantaient pas les églises et qui sentaient le fagot? Rien qu'un sabbat assurément. Pour exprimer l'horreur et la haine que lui inspiraient ces compagnons et imitateurs d'Hugon, en rapport avec le diable comme Hugon, la foule trouva un mot qui fit fortune : *hugonot* (forme conservée en italien et dans le latin de la médaille de la Saint-Barthélemy : *strages hugonotorum*) ou *huguenot* (devenu en provençal *huganaou* et *higanaou*), dont la signification rappelle l'ouvrage luthérien intitulé : *La diablerie calvinienne*. — De l'aveu même des adversaires de l'étymologie française, cette tradition est confirmée par les plus anciens historiens. Pierre de la Place et Régnier de la Planche, écrivains du temps fort exactement informés, font naître l'expression à Tours, aussi bien que Matthieu et Du Chesne. Etienne Pasquier l'en-

tendit de la bouche de « quelques siens amis tourangeaux, huit ou neuf ans avant l'affaire d'Amboise, » c'est-à-dire en 1551 ou 1552. A cette injure, les huguenots ripostèrent par celles de *papiste* et de *guisard* : des lettres-patentes de 1561 défendent de « s'entre-injurier et s'entre-irriter » par les mots récents de *papiste* et *huguenot*. *Huguenot* est donc un sobriquet tourangeau, et, comme l'affirmait en 1573 l'auteur du *Réveille matin des Français*, un « sobriquet d'ignominie » tel que celui des *gueux* de Hollande, et bien plus outrageant. — D'abord confiné en Touraine, il se généralisa, dit Etienne Pasquier, après le mois de mars 1560. Il n'y a que quelques lieues de Tours à Amboise, et la cour résidait dans cette dernière ville quand éclata la conjuration dirigée contre les Guises, qui travaillaient à se faire rois de France. Ceux-ci feignirent de ne voir que des protestants parmi les conjurés, auxquels ils appliquèrent la qualification injurieuse, et dès lors celle-ci se répandit partout. Les premiers documents qui la contiennent sont une lettre de Pasquier, écrite peu après les pendaisons d'Amboise, une du cardinal de Lorraine du 10 juin, une du 16 de Th. de Bèze, une du comte de Villars, lieutenant-général du Languedoc, du 11 novembre, une du colonel Caylus du 18 du même mois et une harangue de L'Hôpital du 13 décembre : « Otons ces mots diaboliques : *luthériens*, *huguenots*, *papistes*. » — En détournant l'expression de son sens primitif, les protestants s'en firent bientôt un titre de gloire et une arme pour transpercer l'ennemi. Aux Guises, qui prétendaient descendre de Charlemagne, et assuraient que Hugues Capet s'était emparé du trône de leurs ancêtres, ils répondirent : Oui, nous sommes huguenots, et nous en sommes fiers ; car les huguenots sont les amis de Hugues, c'est-à-dire les soutiens des Valois, descendants de Hugues Capet, les défenseurs du roi dont vous voulez prendre la couronne (*Avertissement au peuple de France*). — Le sobriquet qu'ils avaient mis en circulation leur ayant si mal réussi, les Guises essayèrent d'y en substituer un autre, avec lequel il n'avait qu'une analogie de son. De 1518 à 1534, Genève avait été divisée en deux partis : les *mamelus* (de *mamlouk*, esclave), renégats de la liberté, partisans de la domination du duc de Savoie, et les *eidgnots* ou *eignots* (de *eid*, serment, et *genossen*, compagnons), conjurés, confédérés, partisans de l'indépendance nationale. La faction guisarde s'empara de la dénomination *eignot*, qu'elle mit invariablement à la place de *huguenot* dans un de ses pamphlets de 1562, et elle affirma audacieusement que les protestants l'avaient prise eux-mêmes : « Le nom d'*aignos*, que les Eglises *difformées* avaient usurpé, » témoignait que leurs sectateurs ne pouvaient être fidèles au roi sans parjure, puisqu'ils avaient prêté un autre serment et qu'il était impossible que, ayant été « nourris en l'*aignossen* de Genève, » ils se pussent « remettre à l'obéissance politique de l'Etat et de la couronne. » Les *aignos* n'étaient donc, selon le pamphlet, que des séditieux, des révoltés, des ennemis de toute autorité divine et humaine, en un mot des républicains (*Rép. à la déclarat. du prince de Condé*). — Le mot savant n'eut aucun succès et le mot populaire resta ; mais son origine, qui

n'avait jamais été bien connue qu'en Touraine, n'ayant pas tardé à s'obscurcir, les étymologies les plus fantaisistes surgirent de toutes parts. On a fait dériver *huguenot* de *gnostique*; de *huet* ou *huguet*, terme de mépris; de *Uhu genoss*, compagnon de hibou; de *huguenon*, mot imaginaire qui aurait signifié : *guenon* de Jean Huss; d'un certain *Hugues* ou *Hugo*, hérétique également imaginaire du temps de Charles VI; de *Haguenau*, parce que les premiers protestants du Béarn seraient venus de cette ville; de *Huc nos venimus*, début d'un discours protestant imaginé pour la circonstance; de *Huc Nox*, cri qu'aurait poussé Calvin pour appeler *Nox*, diablesse d'enfer dont il aurait eu un enfant appelé *Hucnox*. D'autres en ont fait le synonyme de *vaurien*, par allusion à la monnaie de peu de valeur; d'autres y virent la corruption de prétendus mots suisses : *Heu guenaus*, *Heusquenaux*, qui auraient signifié *mutins*, *séditieux*. D'après Caseneuve, *huguenot* viendrait du flamand *heghenen* (prononcez *huguenen*), qui signifie *purifier*, et serait l'équivalent de *puritain* et de *cathare* (de καθαρος, pur). — Les princes lorrains s'étaient bornés à accuser les huguenots d'être des *eidgenossen*, c'est-à-dire de viser à l'indépendance politique et à l'établissement d'une confédération semblable à celle de la Suisse; un écrivain inconnu, qui partageait leur antipathie pour la Réforme, alla plus loin et affirma que le mot français dérivait du mot allemand. Ainsi se forma l'étymologie qui a prévalu en notre siècle et dont des recherches approfondies ont amené la ruine en 1859. *Eidgenoss* a bien pu devenir *eidgnot* et même *eignot* en passant dans une autre langue; mais le changement de *eid* ou *ei* en *hu*, aspiré ou non, résiste à toute tentative d'explication philologique. Aussi M. Soldan, qui a déployé une grande érudition en faveur de l'étymologie allemande, admet-il que *eignot* s'était transformé en *huguenot* à Genève même, en raison de la part prise par *Besançon Hugues* à la lutte des *mamelus* et des *eignots*. Mais la preuve de cette transformation manque. Il nous paraît de toute évidence que la copie *non datée* du manuscrit de Michel Roset, invoquée par M. Soldan comme portant partout *huguenot* pour *eignot*, est postérieure à 1560 et l'œuvre d'un copiste qui, ne comprenant plus le mot génevois, l'a remplacé par le mot français. Quand même on parviendrait à démontrer que *eignot* et *huguenot* ont été employés indifféremment l'un pour l'autre jusqu'en 1534, date à partir de laquelle disparaissent les noms de *mamelus* et de *eignot*, il resterait encore à expliquer comment la dénomination d'un parti politique génevois, dénomination tombée en désuétude à Genève même depuis près de trente ans, et qui n'était connue en France que d'un très-petit nombre de personnes, aurait pu renaître à Tours avec une signification fort différente. — L'étymologie hollandaise proposée par Ch. Villers et A. Coquerel fils, d'après lesquels *huguenot* viendrait de *huitgenoot* ou *huisgenoot*, membre de la famille ou commensal (de *huis*, maison, et *genoot*, compagnon), se heurte sinon à la même impossibilité philologique, du moins à la même impossibilité historique. Des protestants chassés des Pays-Bas par la persécution, rencontrant en France des coreligionnaires, les

auraient appelés *huisgenoot*, mot incompris du peuple, qui en aurait fait le nom de la secte. Assurément le hollandais *huisgenoot*, prononcé par des bouches françaises, aurait pu devenir *huguenot*; mais, dans ce cas, pourquoi serait-il né à Tours plutôt qu'ailleurs? Pourquoi les protestants se seraient-ils irrités d'un terme de confraternité dont ils auraient usé entre eux, et pourquoi, dans leur haine sanguinaire du protestantisme, les Guises auraient-ils généralisé un mot qui n'eût pas été injurieux? L'étymologie française, la première en date, est aussi la seule qui rende compte du double fait, que *huguenot* est un sobriquet tourangeau et une invective populaire. — Voyez E. Castel, *Les Huguenots*, Paris, 1859, in-12; *Bullet. de l'hist. du prot.*, VI, 287; VIII, 13, 122, 266; IX, 12; XI, 113, 328; *L'Intermédiaire*, IV, 391; V, 75; Ménage, *Diction. étymologiq. de la langue fr.*; *Mém. de Condé*, I, 402; III, 238; *Diction. de Trévoux*; Benoît, *Hist. de l'édit de Nantes*, I, 23; Artus Désiré, *Le miroer des Francs Taulpins*, in-8°, 1546; *Journal de D. Lépaulart* ... en 1567, p. 94, Laon, 1862, in-8°. O. Douen.

HUGUES DE GRENOBLE (Saint) occupa le siège de cette ville de 1080 à 1132; il mourut le 1er avril. Ce célèbre évêque est l'auteur des fameux *Cartulaires* qui ont été publiés en 1869 par M. Marion. Voyez du Boys, *Vie de S. H.*, Gren., 1837.

HUGUES DE CLUNY, l'ami des papes et des rois, l'arbitre entre l'empire et le saint siège, est l'une des plus grandes figures du monde religieux au onzième siècle. Il naquit à Semur au sein d'une des familles les plus considérables de la Bourgogne. Entré dans l'ordre de Cluny, il en devint l'abbé en 1049 et assista cette même année au concile de Reims, où il parla dans l'esprit de la papauté contre le concubinage des prêtres, par lequel il entendait avec Hildebrand et Pierre Damien le mariage des membres du clergé. Nous le voyons assister, comme légat du pape, à tous les grands conciles de cette époque, jouer le rôle de médiateur entre le pape et l'empereur Henri IV, dont il avait été le parrain, sans cesser d'entretenir d'excellents rapports avec la papauté et les cours d'Allemagne et de France. Envoyé par le pape auprès d'André, roi de Hongrie, il réussit à le réconcilier avec l'empereur. Non moins soucieux de la grandeur de son ordre, il construisit avec magnificence l'église du couvent principal et chercha par de nombreux statuts à maintenir dans les membres de cette illustre congrégation les principes austères de la discipline primitive. Instruit par une vision céleste, il se montra hostile aux études profanes. C'est dans l'histoire troublée de cette époque qu'il faut se reporter pour se représenter son activité si multiple et si habile auprès des papes, qui tous l'honorent de leur affection; de Philippe Ier de France, d'Alphonse de Castille, qu'il réconcilie avec son frère Sanche; puis on le voit à Mayence, à Rome. Il mourut à Cluny le 29 avril 1109 et fut canonisé par le pape Calixte II. Nous possédons de nombreuses biographies de l'abbé de Cluny par son neveu Rainald, abbé de Vézelay (*Bibliotheca Cluniacensis*, Paris, 1614, in-f°, 648, 654), par Ezelon, mort vers 1109; par Gilo, cardinal évêque de Tusculum, et par Hildebert, évêque du

Mans vers 1122 (*Bibliotheca Cluniacensis*, 413, 438). Ces biographies tiennent bien moins de compte des qualités de l'homme d'Etat et de son rôle politique que de ses vertus monastiques et des miracles qu'elles lui assignent. Sigebert de Gembloux et Orderic Vital font son éloge. Ses lettres et statuts ont été publiés par D'Achery dans le sixième volume de son *Spicilegium*. — Sources : *Gallia*, IV; *Histoire littéraire de France*, IX, 465, 487; P. Lorain, *Histoire de l'abbaye de Cluny*, Paris, 1845; Cucherat, *Cluny au onzième siècle*, Lyon, 1851; Rich. Lehmann, *Forschungen zur Geschichte des Abtes Hugo I von Cluny*, Gœttingue, 1869; Wattenbach, *Deutschlands Geschichtsquellen*, II, 162. A. PAUMIER.

HUGUES DE SAINT-VICTOR, ainsi nommé parce qu'il fut une des lumières de l'Ecole fondée à l'abbaye de Saint-Victor à Paris. Il était sans doute originaire d'Ypres en Flandre, mais fut envoyé de bonne heure pour son éducation chez les chanoines de Hamersleben, en Saxe, sous la protection d'un oncle, archidiacre de Halberstat. Ayant manifesté de bonne heure un vif amour de la science, il partit avec son oncle pour le couvent de Saint-Victor à Marseille, et de là se rendit à Saint-Victor de Paris, où il fit profession de se vouer à la règle des chanoines de Saint-Augustin (1120). Il avait alors vingt-trois ans. A la mort de Thomas, le successeur de Guillaume de Champeaux, il fut appelé aux fonctions d'écolâtre, qu'il remplit avec autant de zèle que de talent; mais lui-même, épuisé par ses veilles laborieuses, mourut à l'âge de quarante-quatre ans (11 février 1141), un an avant Albélard. Comme toutes les natures intimes et mystiques, Hugues a pris fort peu de part aux affaires de son ordre ou de l'Eglise de son temps; sa vie est tout entière dans ses œuvres, qui furent plus nombreuses que ses années. Malheureusement, la première édition complète de ses Œuvres, qui fut publiée à Rouen (1648), par les soins des chanoines de son ordre, est loin d'être exacte; tantôt elle attribue à Hugues de Saint-Victor des compilations qui doivent être rapportées à son disciple Richard de Saint-Victor ou à ses homonymes, Hugues de Saint-Omer ou Hugues de Fouilloi; tantôt elle omet plusieurs opuscules authentiques de notre auteur, qui ont été retrouvés dans les manuscrits. Grâce aux recherches patientes des bénédictins (*Histoire littéraire de France*, XII), et surtout au chef d'œuvre de critique littéraire que M. Hauréau a produit sous le titre de *Nouvel examen de l'édition des œuvres de H.*, nous sommes en état de restituer la liste à peu près complète de ses Œuvres. La voici dans l'ordre adopté par les premiers éditeurs : 1. *Prænotationes elucidatioræ de scripturis et scriptoribus sacris*; 2. *Prænotationes elucidatoriæ in Pentateuchum*; 3. *Prænotationes elucidatoriæ in libros Judicum et Regum*; 4. *Prænotationes elucidatoriæ in quosdam Psalmos David*; 5. *Homeliæ in Ecclesiasten*; 6. *Homeliæ in Threnos Hieremiæ*; 7. *Annotationes in Abdiam*; 8. *Allegoriæ in Vetus et Novum Testamentum*; 9. *De quinque Septenis*; 10. *Super Magnificat*; 11. *De Septem donis Spiritus Sancti*; 12. *Expositio Orationis Dominicæ*; 13. *Alius tractatus de Oratione dominica*; 14. *Annotationes Evangelii Johannis*; 15. *Annotationes*

in Dionsii Hierorchiam cælestem ; 16. *De substantia dilectionis* (partie de l'*Institutio in Decalogum*) ; 17. *Expositio super regulam Sancti Augustini* ; 18. *De Institutione novitiorum* ; 19. *Soliloquium de arrha animæ*; 20. *In laudem charitatis* : 21. *De Modo orandi* ; 22. *Libellus sponsi ad sponsam de amore* ; 23. *Libellus de fructibus carnis et spiritus* ; 24. *De Vanitate rerum mundanarum* ; 25. *Aureum de meditando* ; 26. *De Modo dicendi et meditandi* ; 27. *De contemplatione et ejus speciebus* ; 28. *De Arca morali, et mystica arcæ Noë descriptio* ; 29. *Chronicon Hugonis* ; 30. *Sermones Centum* ; 31. *De Assumpta Maria virgine* ; 32. *Epitome in Philosophiam* ; 33. *Didascalicon, sive de studio legendi* (Les VI premiers livres seuls), 34. *De Tribus Diebus* (VIIe livre du *Didascalicon*) ; 35. *De quatuor voluntatibus in Christo* ; 36, *De potestate et voluntate Dei* ; 37. *De Grammatica* ; 38. *Practica Geometriæ* ; 39. *De sapientia animæ Christi : an æqualis cum divina fuerit?* 40. *De Unione carnis et spiritus* ; 41. *De Verbo Dei* ; 42. *De B. Mariæ virginitate perpetua* ; 43. *Miscellanearum libri* ; 44. *De Filia Jephte* ; 45. *Speculum de mysteriis Ecclesiæ* ; 46. *Speculum Ecclesiæ pro rudibus sacerdotibus* ; 47. *Epitolarum ad diversos liber I*, dont il ne reste que quelques lettres dans les *Mélanges* ; 48. *De sacramentis legis naturalis et scriptæ Dialogus* ; 49. *Summa sententiarum* ; 50. *De Sacramentis christianæ fidei*. On comprend qu'il est impossible, dans le cadre d'un article, de donner une analyse de tous ces ouvrages qui occupent trois volumes in-f° ; nous nous contenterons d'esquisser la méthode et la doctrine d'Hugues de Saint-Victor, d'après ses chefs-d'œuvre, qui sont le *De contemplatione*, le *Didascalicon*, le *De sacramentis et* le *In laudem charitatis*. — Le premier principe de notre auteur et celui qui caractérise son génie, c'est que la science est inséparable de la piété : « *Et veritas non est sine virtute nec virtus nisi in veritate. Ubi charitas est ; ibi charitas. Principium discendi ; humilitas.* » On voit déjà par-là que Hugues se dégage de la scolastique pure et la tempère par un sage mysticisme. Ce principe conciliateur apparaît plus clairement encore dans sa méthode. A ses yeux, il y a quatre modes pour arriver à la connaissance de la vérité : 1° la méditation, qui naît de la lecture solitaire, et n'est autre chose que le mouvement de pensée abstraite produit par le contact du livre ; 2° quand l'homme est séparé du monde et rentré dans son for intérieur, il éprouve le besoin de se mettre en rapport avec Dieu par la prière, à laquelle Dieu répond par sa grâce ; ainsi s'établit le second moyen de connaître qu'il appelle *soliloquium* ; 3° ici s'exerce un troisième procédé, le jugement, qu'il appelle *circumspectio* par lequel l'homme comparant les biens terrestres avec les biens célestes, reconnaît que tout sur la terre, y compris sa propre personne, n'est que vanité et qu'il ne peut mettre sa confiance qu'en Dieu seul ; 4° enfin, une fois la raison mise d'accord avec la grâce, l'âme s'élève vers les choses éternelles par un quatrième mode, qu'il appelle *asciencio* et qui offre lui-même plusieurs degrés. Ainsi, la méthode de Hugues de Saint-Victor est à la fois rationnelle et mystique, harmonique et progressive. Voyons à quels résultats elle le conduit dans l'examen des grandes questions de Dieu et du monde, de l'homme et de la rédemption. Dieu est, à ses yeux, l'essence simple

et indivisible, qui n'a ni commencement, ni fin ; et qui a la source de sa vie en elle-même. *Est Deo idem : esse et vivere. Nihil in Deo est quod Deus non sit.* Ce Dieu, infini dans le temps, est aussi immanent dans le monde tout entier. *Divina substantia ubique tota est, et in ipsa sunt omnia. Sicut anima in omnibus partibus corporis tota est; sic Deus, tota essentia sua, in omni creatura est.* Par ces formules hardies, notre mystique touche au panthéisme, mais il s'en distingue pourtant, en maintenant à l'homme sa personnalité libre et immortelle. Il y a d'après lui, en l'homme une triple force : 1° la force vitale ou végétative ; 2° le sentiment , 3° la raison. Par suite du péché d'Adam, la force physique ou sensuelle l'emporte de beaucoup sur les deux autres ; de là, la nécessité de la grâce de Dieu pour rétablir l'équilibre et sauver l'homme. Ici se place la théorie de la rédemption, qui est conçue à l'instar de saint Anselme, sous la forme d'une substitution du saint et du juste, à la place des pécheurs. Mais la personne du Christ n'y joue qu'un rôle purement juridique et disparaît derrière les nuages de la grâce. En effet, c'est la grâce, en d'autres termes l'amour de Dieu pour sa créature qui, dans la sotériologie de notre mystique, joue le rôle capital: *Deus charitas est, et qui charitatem habet, Deum habet, Deum possidet, in Deo manet, cum autem cor nostrum penitus impletum sit charitate, Deus omnia in omnibus esse sentitur !* Il faut lire dans l'original (*In Ecclesiasten*, I, 76) la belle page, où Hugues décrit l'action de la grâce divine sur l'âme pécheresse, sous l'image d'un feu embrasant peu à peu un monceau de bois vert. Quand l'âme est ainsi purifiée de ses passions, elle oublie toutes les vanités de la terre, elle se laisse aller au doux ravissement de l'extase ; c'est là le terme suprême de la vie contemplative. Le style d'Hugues de Saint-Victor est toujours clair et brillant ; il abonde en métaphores ingénieuses et en mouvements oratoires ; mais il pèche par l'excès des antithèses et des divisions. Ce qui séduit le lecteur de ses écrits, c'est que sous sa plume on sent vibrer un cœur aimant et pur. C'est bien à lui que s'applique la devise *pectus est quod facit theologum.* Par l'élévation de ses pensées, autant que par l'éclat de son style, il a mérité de ses contemporains le surnom d'*alter Augustinus.* Pour nous, nous placerons Hugues de Saint-Victor sur le même rang qu'Abélard et saint Bernard, mais au milieu de ces deux grands docteurs, comme le représentant d'une tendance essentiellement morale et évangélique, qui cherchait à concilier la dialectique avec le mysticisme ; et qui fut continuée après lui par Richard de Saint-Victor et saint Bonaventure. Aussi Hugues de Saint-Victor exerça-t-il une grande autorité dans tous les monastères de l'Europe, jusqu'au milieu du treizième siècle ; et pas un des docteurs du moyen âge, pas même Anselme ou saint Bernard, n'eut autant de copistes de ses ouvrages. — Bibliographie : *Hugonis a Sancto-Victore Opera*, Rothomagi, 1648, 3 vol. in-f° ; *Histoire littéraire de France*, XII, 1-50 : Ch. Weiss, *Hugonis de Sancto-Victore methodus mystica*, Argentorati, 1839 ; B. Hauréau, *Hugues de Saint-Victor, Nouvel examen de l'édition de ses œuvres*, Paris, 1859.

G. Bonet-Maury.

HUGUES DE BOVES, surnommé d'Amiens, descendant des comtes d'Amiens, fit ses études à Laon sous le savant Anselme et entra à Cluny en 1113. Nommé prieur de Saint-Martial de Limoges, il attira sur lui l'attention du roi d'Angleterre Henri Ier, qui le nomma successivement prieur de Saint-Pancrace, abbé de Reading en Angleterre et enfin archevêque de Rouen. Ses contemporains lui reprochent son amour du luxe et de la vie mondaine, son ambition et son orgueil. Pour expliquer dans une certaine mesure les contradictions de son caractère, il faut se rappeler le sol morcelé en petites principautés toujours ennemies, la Normandie jalouse de l'Angleterre et attirée vers la France, les malheurs des guerres civiles et des discordes intestines. L'épiscopat d'Hugues tombe, en effet, dans les années de la guerre civile entre l'impératrice Mathilde, fille d'Henri Ier et Etienne de Blois. En lutte avec Henri Ier à cause de ses prétentions à la domination sur certains couvents et fiefs religieux, Hugues recouvra ses prérogatives sous Etienne, disposé à se concilier à n'importe quel prix les barons et les évêques. Il prit une part active aux affaires de l'Eglise universelle et assista aux Conciles de Reims, 1131, de Pise, 1134, et de Paris, où furent discutées les questions les plus ardues du dogme et de la discipline. En mai 1132 il eut l'honneur de recevoir la visite d'Innocent II et de saint Bernard, avec lequel il échangea plus tard plusieurs lettres. Il mourut le 11 novembre 1164. Hugues a laissé une œuvre littéraire considérable et non sans valeur pour la connaissance des hommes et des idées de son temps. Nous possédons de lui des lettres, sept dialogues théologiques imprimés dans le second volume du *Thesaurus* de Martene, un *Traité sur l'œuvre des six jours* (*Anecd.*, V, Col. 10,001), des livres sur l'Eglise, une *Vie de saint Adjuteur* de Vernon, enfin un traité lourd et pesant de dogmatique officielle, *Dogma Fidei contra hæreticos* (dans Dachery, à la suite des *Œuvres* de Guibert de Nogent) écrit à la demande du cardinal légat Albéric d'Ostie, surtout pour combattre les hérésies pauliciennes d'Henri de Lausanne et d'Eon de Stella, qui avaient séduit beaucoup d'âmes en Bretagne. Hugues ne sort guère des traditions de l'Eglise; on ne peut relever que quelques affirmations qui ne sont plus conformes à la tradition catholique vulgaire. S'il défend le baptême des enfants contre les hérétiques, il soutient que le prêtre indigne a perdu la dignité sacerdotale; il regrette la valeur sacramentelle des secondes noces, mais s'en tient pour le reste aux opinions reçues. Ses mandements et décrets sont conservés dans les *Concilia Rothom.* de Pommeraye, Roth., 1677. — Sources : *Hist. Litt. de France*, XII; *Gallia*, XI; *Hist. eccl. de Normandie* par un docteur de Sorbonne, Caen, 1761, IV, 171 ss. A. PAUMIER.

HUGUES DE SAINT-CHER. L'esprit scolastique a non seulement substitué l'autorité de la tradition à celle de la parole de Dieu, mais encore paralysé les efforts des rares disciples de la Bible et remplacé par une vaine érudition l'exégèse simple et féconde des livres sacrés. Le quadruple sens, renchérissant sur les interprétations subtiles des Pères grecs postérieurs, ne laisse plus de place qu'à un mysticisme

sans réalité ; le caractère purement édifiant étouffe toute interprétation doctrinale, qui pourrait compromettre l'autorité de l'Eglise. On n'en doit pas moins reconnaître la grande valeur relative du cardinal Hugues, dit de Saint-Cher, ainsi nommé du village voisin de Vienne en Dauphiné, où il naquit. Après de brillantes études en théologie et en droit canonique à l'Université de Paris, il entra dans l'abbaye de dominicains de Saint-Jacques en 1224 et se signala bientôt par son érudition profonde et par sa lutte contre Guillaume de Saint-Amour. Il connaissait parfaitement l'hébreu et le chaldéen; aussi Roger Bacon, qui ne cessait de déplorer les fautes grossières et les variantes innombrables des copies de la Vulgate alors en circulation, l'encouragea-t-il à travailler avec une commission tirée de son ordre à une revision sérieuse et durable de l'œuvre de saint Jérôme. Cet ouvrage parut en 1236; il renferme pour la première fois une division en chapitres, qui fut définitivement adoptée dans la *Biblia complutensis* et dans les éditions d'Erasme. Il y joignit une Concordance, qui a eu un grand nombre d'éditions (Bellarmin, *De script. eccl. ad Annum*, 1245), des *Postilla in universa Biblia*, où il soutient le quadruple sens (Venise, 1487, 6 vol. in-f°), des commentaires, des sermons et des lettres, dont un grand nombre n'ont jamais été imprimées. Il fut aussi appelé à se prononcer sur la valeur dogmatique de l'Evangile éternel de l'abbé Joachim de Flore, qu'il n'hésita pas à condamner sans réserve. Nommé cardinal en 1245 par Innocent IV à la suite du concile de Lyon, il mourut à Orvieto en 1265 et son corps fut transporté à Lyon suivant son désir. — Sources : Neander, *K. G.*, 4e éd., VIII, *passim* ; E. Reuss, *Gesch. d. heil. Schrift. N. Test.*, ss. 329, 539 ; *Hist. Litt. de France*, XIII ; Justinianus, *Vitæ H.*, etc., Col. Agripp., 1621, in-f°. A. Paumier.

HUISSEAU (Isaac d'), élève de l'académie de Sedan, où il soutint trois thèses de 1628 à 1630, fut appelé, au sortir des études, comme pasteur à Saumur. Il naquit à Paris vers la fin du règne de Henri IV; son père, ancien de cette dernière Eglise, était sans doute d'une famille originaire d'Orléans. On sait peu de chose sur les incidents de sa vie; on ignore même où il est mort et dans quelle année : il est probable que ce fut en Angleterre, après la révocation de l'Edit de Nantes. Il est surtout connu par ses débats avec le consistoire de Saumur et par la publication de deux ouvrages dont l'un, maintes fois réédité, est encore aujourd'hui consulté avec fruit, et dont l'autre montre chez l'auteur une largeur d'esprit assez rare à cette époque. Le premier ouvrage est : *La discipline des églises réformées de France, avec un recueil des observations et questions sur la pluspart des articles d'icelle, tiré des actes des synodes nationaux*, s. l., 1650, in-4°. Plusieurs manuscrits de cette discipline circulaient dans le public, mais très défectueux, incomplets, et il n'y en avait pas « deux qui fussent absolument semblables. » Les éditions qui avaient paru en France ou au dehors présentaient aussi « une grande diversité en plusieurs endroits. » Aussi, lorsque d'Huisseau prépara cette publication, sur la demande de quelques libraires, put-il en constater les

imperfections, surtout dans « les citations marginales des éditions précédentes. » « Je fus grandement surpris, dit-il, et même touché d'indignation, quand je commençai à reconnoître le désordre étrange et les fautes signalées qui s'y rencontrent. Je remarquai aussitôt que ce n'étoit que de misérables lambeaux tirés de çà de là du recueil de nos synodes nationaux, sans aucun ordre, et bien souvent même selon les intérêts et autres motifs particuliers de ceux qui y avoient mis la main; qu'ils avoient obmis les principales et les plus importantes décisions; qu'ils en allèguent qui ont été depuis corrigées, sans faire aucune mention des arrêtés postérieurs où elles ont été changées : ce qui peut donner lieu à des fautes signalées dans la pratique de la discipline. » Plusieurs synodes nationaux ou particuliers avaient bien eu souci, depuis le commencement du siècle, de faire cesser ce désordre en publiant une édition officielle; mais ce travail n'avait pas abouti. D'Huisseau se met courageusement à l'œuvre. Il commence par la révision, la comparaison et la correction de quelques exemplaires de tous les synodes; ces difficultés vaincues, il recherche l'origine de chaque article, pour savoir quel synode l'a dressé ou lui a donné son fondement, « afin que chacun, dit-il, voye en quel tems à peu près on a pensé aux choses particulières qui regardent notre gouvernement ecclésiastique. Après cela je remarque toutes les corrections, changemens ou additions qui y ont été faites par les synodes suivans. Ensuite je rapporte les actes des synodes qui confirment, qui recommandent ou qui éclaircissent plus particulièrement lesdits articles, et même ceux qui censurent les contrevenans... J'y ajoute enfin en quelques endroits, mais très rarement, quelques réflexions particulières que j'ai cru nécessaires, pour faire connoître l'importance des sujets qui se rencontrent, et rendre raison de quelques changemens qui se sont faits. » Le dernier synode national de Loudun (1659-1660) avait chargé Moïse Amyraut de faire une révision de la discipline et de se faire aider par Blondel, Gautier et Catelan; il devait « communiquer son travail aux consistoires de Saumur, de Paris et de La Rochelle pour être imprimé, lorsqu'ils l'auraient approuvé » (Aymon, *Syn. nat.*, II, 774). Mais la mort qui frappa bientôt le célèbre professeur (1664) et les malheurs des temps empêchèrent que ce travail ne fût jamais achevé et reçût le cachet officiel. L'ouvrage de d'Huisseau est donc pour nous d'une inestimable valeur, puisqu'il est le seul complet et que l'excellent programme qu'il s'était tracé à lui-même a été scrupuleusement suivi. Il peut, d'ailleurs, être presque considéré comme officiel, car il reçut l'approbation du consistoire de Saumur, du synode provincial, d'examinateurs particuliers et de ses collègues. La quatrième édition surtout, celle de 1666 (Genève et Saumur, in-4°) est faite avec un soin extrême. L'auteur la fit précéder d'une épître « à Messieurs les pasteurs des Eglises qui sont maintenues en France, sous la faveur des édits du Roy », d'où nous avons tiré les citations qui précèdent. Il y eut encore, à notre connaissance, cinq nouvelles éditions : Paris, 1667, in-4°; 1669, in-12; Bionne, près Orléans, 1675, in-12;

Amsterdam, 1710, in-4°; La Haye, 1760, in-8°. Aux dernières éditions est joint, article après article, la *Conformité de la discipline ecclésiastique des protestants de France avec celle des anciens chrétiens*, que le savant Matthieu Larroque publia en 1678, in-4°, et qui vengea les réformés des absurdes calomnies dont les poursuivaient leurs implacables adversaires. — Nous n'avons pu savoir d'une manière précise quel était le fond du débat entre d'Huisseau et le consistoire de Saumur. Aymon n'y fait aucune allusion dans ses *Synodes nationaux*, bien que le synode de Loudun, qui imposa la paix aux deux parties, eût consacré quatre séances à cette grave affaire, du 4 au 7 décembre 1659. L'historien de l'*Edit de Nantes* n'en dit rien non plus (III, 306-325), ni le commissaire du roi dans son rapport officiel (*Bull.*, VIII, 145-219). La même discrétion se voit dans un exemplaire manuscrit des procès-verbaux du synode que nous avons eu en main. Quoi qu'il en soit, notre pasteur fut douloureusement atteint par ces « grandes épreuves auxquelles il plut à Dieu de l'exposer, » et ses forces en furent « de beaucoup affoiblies. » Nous ne serions pas étonné que la querelle n'eût été dogmatique avant tout ; par prudence, on devait se taire, pour éviter le scandale. Nos pères étaient assez sages pour cacher au public ces divisions intestines : nous en avons du moins la preuve certaine pour d'autres synodes, celui de Lédignan, par exemple, présidé par Antoine Court, qui mit fin au schisme Boyer (8 août 1744). D'Huisseau, dans cette circonstance, avait contre lui Moïse Amyraut : si notre supposition est fondée, il faudrait tout simplement conclure de cet antagonisme que le premier était encore plus que le second affranchi du joug doctrinal du calvinisme. Aussi bien, c'est l'impression qu'on reçoit à la lecture de la seconde publication de d'Huisseau, dont il nous reste à parler : *La réunion du christianisme ou la manière de rejoindre tous les chrétiens sous une seule confession de foy*, Saumur, 1670, in-12. Cet ouvrage est divisé en trois parties : 1° Divisions qui existent entre les chrétiens et leurs suites funestes ; 2° Causes de ces divisions, et en première ligne l'auteur met la vanité et l'orgueil des hommes qui, dans l'intérêt de leurs passions, ont altéré la simplicité primitive de la religion chrétienne ; 3° Moyens propres à réunir tous les chrétiens en une seule communion, et le premier moyen indiqué est celui-ci : se dépouiller de tous préjugés, se dégager de tous intérêts personnels, ne se proposer que la gloire de Dieu ; le second moyen est de prendre pour guide une lumière reconnue par tous les chrétiens ; le troisième, distinguer avec soin la doctrine de ce qui ne regarde que le gouvernement de l'Eglise, ses rites, ses cérémonies ; le quatrième, distinguer entre ce que l'Eglise nous propose comme doctrine salutaire et ce qu'elle nous donne comme histoire du passé ou prédiction de l'avenir. Ce livre, qui élargissait les cadres de l'Eglise, fit grand bruit ; il fut vivement attaqué par le plus rigide des calvinistes, Pierre Jurieu. D'Huisseau répliqua et renforça sa thèse par de nouveaux arguments : *Réponse au livre intitulé : Examen du livre de la réunion du christianisme*, Paris, 1671, in-8°. La polémique cessa, naturelle-

ment, avec la révocation de l'Edit de Nantes. — Voyez Aymon, II; Elie Benoît, III; *La France prot.*, VII; *Bullet.*, *passim*.

CH. DARDIER.

HULSEMANN (Jean), théologien luthérien, né à Essen, en Frise, l'an 1602, mort en 1661, professa la dogmatique à Wittemberg et à Leipzig et prit part, avec son gendre Calov, à toutes les discussions du temps. Adversaire décidé des réformés, il publia contre eux un traité des plus acerbes intitulé : *Calvinismus irreconciliabilis* (1646). Il prit part au colloque de Thorn (1645) et se fit apprécier par son habileté et sa connaissance des écrits de ses adversaires. Dans son *Methodus studii theologici*, il conseille aux étudiants de ne pas négliger les sources et les modèles catholiques. Son ouvrage dogmatique le plus célèbre est le *Breviarium theologiæ exhibens præcipuas fidei controversias* (1640), publié plus tard sous une forme plus étendue, *Extensio breviarii theologici* (1655). — Voyez Tholuck, *Der Geist der luther. Theologen Wittenbergs*, p. 164; Gass, *Gesch. der protest. Dogmatik*, I, 318.

HUMANISME, terme dérivé d'une expression cicéronienne et désignant au seizième siècle, dans le mouvement général de la renaissance, la tendance et l'œuvre des hommes qui, sous l'influence des grands écrivains de l'antiquité, reconquirent sur la scolastique le libre exercice des plus nobles penchants de notre nature.

I. *Ses origines et sa physionomie dans les divers pays de l'Europe.* Vers la fin du moyen âge, l'esprit humain était encore sous la domination de l'Eglise qui possédait seule ce qu'on appelait alors la science et qui avait une aversion superstitieuse pour la plus grande partie des auteurs païens. L'enseignement officiel, donné dans les écoles de couvent et dans les universités, aboutissait à la théologie. C'est pour arriver à ce but qu'on étudiait pendant plusieurs années les commentaires sur la philosophie d'Aristote et la dialectique; l'activité de l'intelligence se tournait avec fureur vers la discussion, comme vers la seule direction où elle pût librement se donner carrière. En conséquence de cet état de choses la secte de ceux qui, négligeant les principes, furent conduits à chercher surtout des subtilités pour réduire l'adversaire au silence, avait nécessairement pris le dessus : c'était celle des nominalistes. L'étude de la rhétorique ne menant à rien avait disparu au treizième siècle; l'écolier, après quelques mois donnés à la grammaire, s'empressait d'aborder la dialectique. C'est dans ces études de grammaire que s'était réfugié (si l'on s'en tient à l'enseignement public) ce qui restait de goût et de vague connaissance des auteurs anciens. On y apprenait par cœur des règles d'une subtilité barbare, analogues à celles dont une ignorance pédantesque a surchargé la langue française ; on y apprenait surtout le vocabulaire latin dans des traités plein de distinctions et d'étymologies absurdes qu'il fallait graver dans sa mémoire pour suppléer à l'absence de livres. Le maître faisait encore réciter des conseils moraux ; le tout en vers inintelligibles et pleins de fautes de quantité. Le vers latin était l'instrument nécessaire d'une instruction presque uniquement mnémonique.

Ces traités étaient composés par des maîtres qui ne connaissaient les auteurs anciens que de nom et commettaient à leur égard les méprises les plus grossières. La langue dont ils se servaient, corrompue et par l'ignorance et par une orgueilleuse affectation de termes bizarres n'était guère plus latine que de nom. On comprend que les premiers efforts des humanistes auront pour objet de retrouver la véritable langue romaine et de proscrire ces traités absurdes qu'ils considéraient avec raison comme les dépôts de la *barbarie*. Cependant il faut savoir gré à l'Eglise, en quelque état que son influence eût réduit la langue latine, de l'avoir conservée comme sacrée et pour assurer par toute l'Europe les communications entre les membres du clergé. Cette communauté de langage prépara la formation d'une vaste république des lettres où les universités, après avoir été des centres de résistance. deviendront en général et pour quelque temps des centres de lumière. — En dehors de l'enseignement officiel qui admettait, il faut le reconnaître, quelques auteurs païens, particulièrement Ovide, mais en les expliquant de la manière la plus bizarre, vivaient en imaginagination dans le passé des hommes d'élite, qui, suivant les temps connaissaient d'une manière plus ou moins restreinte l'antiquité, mais qui l'aimaient et essayaient de la comprendre, soit dans la cellule du moine, soit dans le monde, quelquefois même dans les universités. D'un autre côté, le développement excessif de la philosophie scolastique avait provoqué la réaction du mysticisme, c'est-à-dire remis en liberté, sous une forme qu'il ne s'agit pas de juger ici, le premier de nos instincts. Cet élément aura une place importante dans l'humanisme. L'affaiblissement de la puissance papale, le progrès de l'aisance et des arts, surtout la multiplication de cités libres et opulentes dans diverses parties de l'Europe contribuèrent beaucoup à la renaissances des lettres anciennes, que favorisa tellement l'invention de l'imprimerie, et dont il faut esquisser l'histoire avant de caractériser plus particulièrement les humanistes. — La renaissance des lettres anciennes eut, comme on pouvait s'y attendre, son origine en Italie. L'influence de la scolastique ne fut jamais très grande dans ce pays, si bien que ceux qui en avaient le goût étaient obligés d'aller l'étudier à Paris. L'ancienne langue latine y avait produit des écrivains classiques jusqu'au sixième siècle et s'était maintenue populaire jusqu'au neuvième, pour se transformer peu à peu en un idiome qui ne fut guère qu'une corruption du latin rustique. Au moyen âge les monuments et l'orgueil national conservèrent le souvenir des ancêtres. Si les Grecs, avilis par des siècles de servitude, se sont empressés, le lendemain de leur libération, de ressaisir leur antique littérature comme le plus pur de leur patrimoine, les Italiens, moins longtemps soumis aux Barbares, ne pouvaient, malgré le malheur des temps et l'esprit de l'Eglise, obéir à une direction différente. Aussi dès le onzième siècle recommence chez eux la vie littéraire, en même temps que les républiques se multiplient sur leur sol et que les papes prennent le rôle de défenseurs de la liberté politique. Aux heureuses dispositions du climat et aux résultats du commerce, il faut

certainement ajouter, comme une des causes de la renaissance des lettres anciennes, cet amour de l'indépendance municipale et de l'égalité, que la race tenait peut-être des vieux Romains et qui eut pour conséquence, comme chez eux, le développement de la science du droit, nouvel élément favorable. Les villes libres peuplées non seulement de bourgeois, mais de nobles qui y vivaient pliés aux lois de l'égalité, ne tardèrent pas à rivaliser de dépenses pour les bâtiments publics et pour l'instruction des citoyens. Les magistratures étaient souvent confiées aux jurisconsultes dont la science, en si grand honneur à partir du douzième siècle, outre qu'elle détournait les esprits de l'ardeur de la scolastique, leur offrait en aliment avec les lois romaines la justice et la raison, malgré l'abus inévitable de la glose. De plus on ne pouvait comprendre les Pandectes sans se familiariser avec la langue et les usages des anciens Romains. Pour toutes ces causes, dont l'orgueil national n'est pas la moins considérable, le noyau d'amateurs des lettres antiques dont j'ai déjà signalé l'existence par toute l'Europe, grossit de bonne heure en Italie. Il ne faut pas oublier que ces délicats, en continuant par leurs œuvres la littérature d'une langue qui était celle de tous les esprits cultivés, se croyaient plus sûrs de la gloire que s'ils s'étaient abaissés à écrire dans un idiome vulgaire. La faveur dont ils jouirent vite en Italie, même au sein des universités, se manifeste d'une manière éclatante au commencement du quatorzième siècle par les honneurs rendus au poète latin Mussato (1261-1329). En 1314 l'université de Padoue le proclama poète et lui décerna une couronne de laurier mêlé de lierre et de myrte; ce jour fut pour toute la ville un jour de fête, et une loi décréta, *au nom du Sénat et du peuple*, qu'il recevrait tout les ans de semblables honneurs. On sait que Dante, cet admirateur de Virgile, avait eu d'abord la pensée d'écrire son poème en latin. Pétrarque et Boccace opérèrent au quatorzième siècle la véritable renaissance des lettres antiques. Le premier, passionné pour Cicéron, ne se croyait des droits à l'immortalité que pour ses œuvres latines; il se livra avec ardeur à la recherche des manuscrits, continuée par Boccace avec des résultats plus heureux encore. En ressuscitant pour ainsi dire tant de chefs-d'œuvre, l'un et l'autre fournirent au goût naissant des modèles dont il avait grand besoin. L'enthousiasme pour l'antiquité ne fit que s'accroître au quinzième siècle; elle trouva, en quelque sorte, une nouvelle capitale à Florence. — Mais l'antiquité romaine, en charmant le goût et le bons sens des Italiens, laissa chez eux en souffrance les penchants religieux et philosophiques. Cela s'explique encore par un trait de caractère commun aux anciens et aux modernes habitants de l'Italie. Les uns et les autres n'ont guère considéré la religion que comme un ensemble de formules magiques sans signification morale; quant à la philosophie ils l'ont empruntée à des peuples étrangers, sans la modifier d'une manière originale. On croira donc au dogme en Italie ou on en rira sans que cela tire beaucoup à conséquence pour la vie intérieure; les plus incrédules, si l'on en excepte Laurent Valla, auront à la fois le sourire des anciens augures et leur soin jaloux de

conserver dans toutes ses parties le système traditionnel ; on se formera l'esprit à l'école de Platon comme fit l'académie florentine, ou à celle d'Aristote à l'exemple de Pomponat, en prenant surtout à Aristote sa théorie de la *mortalité* de l'âme. On voit combien fut incomplet cet humanisme qui ne sut rien ajouter à l'idée de l'homme telle qu'elle était présentée par l'antiquité : il étudia le grec et avec raison pour lire Homère, mais il méprisa le Nouveau Testament ; il négligea l'hébreu comme une langue purement sacrée et s'étiolant dans la recherche d'une correction élégante finit par le cicéronianisme. On ne pouvait en rester là. — L'Espagne fut le second pays où refleurirent les lettres latines. Elle les dut à l'Italie et les accueillit sans défiance, car les Espagnols, si attachés qu'ils fussent à une religion qui faisait intimement partie de leur nationalité, ne songeaient pas à suspecter ce qui leur venait du centre du monde chrétien. Leurs relations politiques avec l'Italie, le caractère tout à fait latin de leur langue et le souvenir des grands écrivains qui avaient autrefois illustré leur patrie étaient autant de causes qui favorisèrent la rénovation une fois commencée. Il faut signaler à part l'étude du droit, dont le rôle fut utile pour attirer en Italie des jeunes gens venus de toutes les parties de l'Europe. En 1364, un archevêque de Tolède avait fondé à Bologne le magnifique collège de Saint-Clément pour ses compatriotes, qui le remplirent pendant toute la durée du quinzième siècle. C'est de ce collège que sortit, en 1473, le promoteur de la renaissance espagnole, Antonio de Lebrijà, qui réussit à introduire dans son pays les bonnes méthodes et les bons auteurs, au moment où Erasme accomplissait à peine sa quinzième année. Cette révolution fut favorisée par de hauts personnages ecclésiastiques. Elle s'accomplit avec d'autant plus de facilité qu'on ne chercha pas à détrôner la dialectique, mais à restaurer la rhétorique et la grammaire, et surtout à faire servir à la théologie la connaissance des langues anciennes. On fit parmi les auteurs classiques un choix scrupuleux : les comiques furent regardés avec défaveur comme atteints d'immoralité. Ceux d'entre les humanistes que gênèrent toutes ces réserves et qui voulurent, sans sortir des possessions espagnoles et sans renoncer à la piété, respirer un air plus libre, Vivès par exemple, allèrent s'établir en Flandre. L'humanisme espagnol colonisa le Portugal, et un peu plus tard le Mexique. On ne s'étonnera pas que, dans ces conditions, le premier collège des trois langues ait pu être fondé en Espagne, et cela sans lutte, par un cardinal, tandis que la même création, plus tard à Louvain et plus tard encore à Paris, provoqua tant de résistances. Le monument le plus remarquable de la renaissance espagnole fut la Bible polyglotte d'Alcala. — Négligeons pour le moment la France, qui se dégagea la dernière de la barbarie ; disons de l'Angleterre, pour n'y plus revenir, qu'elle entra tard et sans originalité dans le mouvement général, et passons à l'ensemble des pays de langue germanique qu'on désigne sous le nom d'Europe centrale. Là nous allons voir l'humanisme prendre un caractère particulier et d'une nature supérieure, en dépit du dédain des Italiens et des Espa-

gnols, qui affectent même d'ignorer le nom des humanistes germains les plus fameux. — Dans l'Europe centrale, le respect pour les exigences de la conscience et le sentiment religieux excite notre intérêt, malgré une grossièreté de surface qui répugne, mais qu'on finit par préférer à la finesse corrompue des Italiens. Cette noble disposition de l'âme se manifeste de trois manières : en théologie, par une réaction mystique fameuse au quatorzième siècle et qui s'étendit sur les deux rives du cours inférieur du Rhin ; sous une forme nationale, par une antipathie pour Rome de plus en plus marquée aux quinzième et seizième siècles, même chez les catholiques de Louvain et de Cologne, qui distinguaient soigneusement Rome de la sainte Eglise romaine. Cette haine s'explique par les souvenirs de la lutte du sacerdoce et de l'empire, et par une réaction contre la victoire des Italiens, qui accablaient l'Allemagne d'impôts comme un pays conquis. Ils la méprisaient par surcroît. Aussi une des premières joies de l'humanisme allemand sera l'espoir d'égaler « l'insolente Italie. » L'élévation morale se manifestait en troisième lieu dans les idiomes vulgaires des Pays-Bas et de l'Allemagne proprement dite, non seulement par des attaques contre la corruption du clergé, ce qui était depuis longtemps un lieu commun dans toute l'Europe, mais par des traductions des Ecritures et des écrits de toute sorte relatifs à des matières théologiques. On sait qu'en 1486, l'archevêque de Mayence, Berthold, dans un mandement fameux, s'éleva contre ces traductions à l'occasion des progrès de l'imprimerie. L'humanisme ne sera donc pas ici séparé de la religion. Les Allemands voudront renouveler l'âme tout entière ; aussi est-ce dans ces contrées que la lutte contre la barbarie sera vive. Les partisans du passé résisteront par des motifs respectables : ils défendront le latin d'église parce qu'ils le considéreront comme le seul qui puisse garder le dépôt de la théologie ; c'est par conscience qu'ils seront ennemis du beau. — Les Pays-Bas furent le berceau de l'humanisme germanique. Ces provinces, enrichies par le commerce de transit entre le nord et le midi de l'Europe, n'étaient pas sans une certaine ressemblance avec l'Italie, par leurs villes populeuses qui avaient eu raison des seigneurs laïques ou ecclésiastiques, par leur noblesse amie du luxe et des lumières, enfin par le goût des arts. Depuis le commencement du quinzième siècle, elles étaient soumises à la maison de Bourgogne, qui les mettait en relations plus étroites avec la France, tandis que par leur situation géographique, elles faisaient partie de la vaste plaine de la basse Allemagne. Philippe le Beau et ses successeurs les rattachèrent à l'Espagne : on connaît leurs rapports avec l'Angleterre. Sur ce petit terrain semblent s'être donné rendez-vous tous les peuples, c'est-à-dire toutes les idées. La rénovation commença à Deventer, d'une manière fort modeste. Un ami du mystique Ruysbrœck, Gérard de Groote, y fonde à la fin du quatorzième siècle l'institution des frères de la vie commune, qui devaient vivre pieusement et copier des livres. Ces frères ouvrirent des écoles élémentaires dont l'importance s'accrut peu à peu. Ils y enseignaient, dans une intention pieuse, le

latin comme langue de l'Eglise; s'ils avaient eu l'idée d'enseigner la langue vulgaire, le principal germe de l'humanisme de l'Europe centrale eût été détruit. Ils ne tardèrent pas à créer des auditoires supérieurs qui se recrutèrent dans les classes élémentaires, et à la tête desquels ils surent placer et maintenir des professeurs distingués. Ainsi se formèrent des traditions. Ce mouvement ne fut pas révolutionnaire; les mauvaises méthodes y dominèrent même longtemps, puisqu'elles n'avaient pas disparu au temps d'Erasme, mais l'esprit introduit par la piété mystique des premiers frères suffit pour imprimer à l'ensemble de l'œuvre une direction libérale. Leurs écoles se multiplièrent rapidement aux Pays-Bas, en Alsace, dans les provinces rhénanes. Les plus fameuses furent, après celles de Deventer et de Zwolle, celles de Schlestadt et de Munster. Il faut distinguer, parmi leurs maîtres, Wessel, qui épura la religion et fut vraiment un réformateur avant la Réforme, et Agricola de Groningue, qui symbolise pour ainsi dire le mouvement, car, né aux Pays-Bas, il alla réveiller les lettres en Allemagne. D'autres, Hégius, Langius, etc., sont aussi les missionnaires infatigables de l'humanisme. Ils vivent dans la seconde moitié du quinzième siècle. On visite alors plus fréquemment l'Italie pour s'y perfectionner et en rapporter des encouragements. La jeunesse y va de son côté pour étudier le droit, et ce séjour produit sur elle son influence accoutumée. — Avant d'entrer en Allemagne, caractérisons l'humanisme dans les provinces belges, car c'est vers elles que se dirigèrent une partie des maîtres et des disciples hollandais, attirés vers le centre important de l'université de Louvain. C'est là qu'ils allaient naturellement prendre le grade de maître ès arts, et tout d'abord cette université si catholique ne se montra pas défavorable à une direction que l'Italie et l'Espagne avaient suivie avant elle. Dès la fin du quinzième siècle, l'élégance des latinistes italiens y est laborieusement imitée; leur langage païen lui-même est reproduit sans scrupule : on joue des pièces de Plaute, et ce sont des professeurs qui étudient en théologie qui donnent l'exemple. La réaction n'eut lieu qu'assez tard et ne fut guère vigoureuse. Elle fut même combattue avec succès par des professeurs libres, que l'université finit par admettre dans son sein. Vers 1524, Louvain était définitivement gagné à la rénovation littéraire : Erasme se loue de cette université au moins autant qu'il s'en plaint, et logea plus d'une fois dans ses collèges. Honnête, timide, résolue à ne pas proscrire tout ce qui serait compatible avec la foi, et avec une foi dégagée de beaucoup de superstitions, l'université de Louvain, malgré ses défaillances, ne mérite pas l'antipathie de ceux qui aiment le progrès. Remontons maintenant plus haut de quelques années pour aller observer la naissance de l'humanisme en Allemagne. — A la fin du quatorzième siècle et au commencement du quinzième des princes ou des villes avaient fondé dans ce pays des universités pour empêcher leur jeunesse chassée de Prague d'aller à Paris, et pour former une élite d'hommes instruits; prêtres supérieurs à ceux qui venaient de Rome, où ils avaient obtenu leurs bénéfices comme courtisans; jurisconsultes

propres à devenir magistrats; ambassadeurs ou secrétaires dont le latin ne serait pas un objet de risée pour les Italiens. Sans doute la scolastique prit une très grande place dans ces universités, mais elle n'y était pas fortifiée par une antique possession comme à Paris et des princes éclairés favorisèrent par les motifs que je viens d'énumérer la rénovation littéraire qui se propageait des Pays-Bas. C'est à Heidelberg que dans les premières années elle eut son centre le plus important. Là, sous les auspices de l'électeur palatin et de J. Dalburg (Camerarius), l'université s'ouvrit au progrès vers 1480, non sans une sage lenteur, et en retenant même l'étude de la dialectique, conformément aux sentiments de certains humanistes de cette époque. L'étude du droit y fut en honneur, bien qu'elle parût à la jeunesse coûteuse et pénible : on expliqua avec d'autres auteurs païens, par une hardiesse qui parut excessive, le poète comique Térence. Il est vrai qu'on prenait des précautions et qu'on expliquait ces auteurs dans un triple sens, naturel, spirituel et allégorique, comme si la révélation y était mystérieusement contenue. Mais dans cette même université, Wimpheling étudiait alors les Pères et faisait jouer des comédies où, sans mettre en doute l'autorité pontificale, il opposait à l'ignorance des protégés de la cour de Rome la culture littéraire des étudiants dont les efforts mériteraient la faveur du prince. A côté de l'université, la société rhénane fondée par Camerarius, et dont le membre le plus fameux fut Conrad Celtes, était composée d'esprits plus libres et donnait une note plus profane. Elle avait son siège principal à Heidelberg, où brillaient au premier rang Reuchlin et Agricola. Non seulement le latin, mais le grec et l'hébreu étaient étudiés avec ardeur. Même à Cologne, les lettres anciennes furent enseignées au commencement du seizième siècle, sinon sans lutte du moins sans de trop grandes vexations. Mais Cologne, la capitale de la scolastique en Allemagne, la ville des superstitions et des reliques, ne tarda pas à devenir le centre de la résistance des partisans du passé. Les dominicains y avaient la prépondérance. Léon X en Italie protège les lettres, mais il redoute tellement en Allemagne les manifestations de l'esprit nouveau qu'il augmentera les privilèges des ordres mendiants dans cette contrée et fera ses efforts pour y armer les dominicains des pouvoirs de l'inquisition. On sait qu'en 1510 commença entre leur prieur Hogstraten et Reuchlin la lutte qui se termina par la publication des *Epistolæ obscurorum virorum*, et la défaite de la théologie scolastique. En même temps Erasme contribuait par ses écrits aux progrès de la raison et donnait aux novateurs l'appui d'un homme de génie. — Que se passait-il alors en France ? Si le progrès y fut retardé par l'autorité antique et éclatante de l'université de Paris, la foule des étudiants de toute nation qui venaient prendre leurs grades dans cette université, celle des maîtres étrangers qui venaient enseigner dans ses collèges, les Italiens, les Grecs qui venaient y chercher fortune modifièrent peu à peu, par leurs efforts plus ou moins obscurs, la situation générale. C'est à Paris que Reuchlin, Erasme et Beatus Rhenanus apprirent le

grec. Des imprimeurs en grand nombre et dont plusieurs étaient étrangers y multiplièrent les livres classiques au fur et à mesure des besoins. François Ier protégea les lettres, de sorte que vers 1530 la France partageait l'enthousiasme général pour les grands écrivains de l'antiquité.

II. *Ses développements et ses conséquences.* Ce fut alors, comme le disaient les humanistes eux-mêmes, un plaisir de vivre. Au sortir des distinctions inintelligibles et des commentaires fastidieux de la philosophie scolastique, ils se plongeaient avec délices dans ce monde latin où toutes les jouissances du goût et tant de profondeurs de la pensée étaient à leur disposition. Ils découvraient vraiment l'homme, dans l'histoire, dans les tragédies, dans tant de chefs-d'œuvre composés avec la mesure et le secret de s'arrêter avant d'ennuyer qui étaient si bien connus des anciens et dont le prix était doublé par le contraste avec les interminables analyses du moyen âge. Le divin ne leur manquait pas, car renouvelant aussi la théologie ils allaient droit à ses sources, lisaient les Pères, lisaient l'Ecriture, où ils se mouvaient librement après la gêne des traditions absurdes et des gloses. Dans leur ardeur d'apprendre, ils s'assimilaient toutes les sciences que l'antiquité avait perfectionnées ou ébauchées : ni le droit, ni la médecine, ni l'histoire naturelle ne leur restaient étrangers : la langue latine leur donnait le moyen de tout savoir, d'être universels, en attendant que l'esprit humain sentît le besoin de s'affranchir de la tutelle de l'antiquité et de demander la vérité à l'observation. La langue latine, indépendamment de son utilité comme moyen de connaissance, leur était chère pour elle-même : ils ne pouvaient que mépriser par comparaison les idiomes nationaux dont ils voyaient les imperfections et non les progrès. C'est avec amour qu'ils nettoyèrent cette langue de toutes les souillures qu'y avait déposées le moyen âge : par son intermédiaire le langage leur apparut avec toute son influence sur la pensée et ils prirent pour ainsi dire les devants à ce sujet sur les utiles investigations de Locke. A la fois savants et hommes de lettres, les humanistes étaient aussi presque tous professeurs, car il leur eût été impossible de ne pas communiquer ce qu'ils venaient d'apprendre. Leur enseignement ne fut d'abord soumis à aucune règle ; chacun explique comme il l'entend l'auteur qui lui plaît, sacré ou profane, nouvellement découvert ou pour la première fois imprimé, à côté de collègues qui en font autant dans le même collège et qui, souvent, peu de mois après leur arrivée, repartent pour un autre endroit ; de sorte qu'il n'y a plus ni ordre ni méthode dans cette étude de la rhétorique et de la grammaire si étrangement agrandies. Mais bientôt cette confusion diminue sans que l'ardeur soit amoindrie : ici et là des réformateurs de collèges font des programmes ; à Bordeaux, dans un milieu plus libre que Paris ; à Liège, chez les frères de la vie commune ; à Londres, à Strasbourg, à Genève : Cordier et Sturm sont les plus connus de ces organisateurs. L'étude du latin fut toujours la base de leurs programmes. Pour mieux l'enseigner, on imagina la méthode des

colloques et celles des représentations dramatiques qui, avec beaucoup d'inconvénients, avait l'avantage de former le geste et la prononciation de l'élève. Ces soins ne furent pas jugés suffisants : on les compléta par des manuels de civilité rédigés par les plus grands hommes et qui furent comme des codes d'affranchissement social. Il fallait en effet préparer les grossiers étudiants à d'honorables destinées, car par le savoir on parvenait à tout. Ces savants, la plupart de basse naissance, auraïent pu, dans les siècles précédents, prétendre à des évêchés : aujourd'hui c'est parmi eux qu'on choisissait souvent les ambassadeurs et les personnages politiques chargés de missions délicates. Que de fois Sturm dut quitter sa chaire pour aller négocier avec les ministres de François Ier ou avec le parti calviniste ! Alors, à tort ou à raison, on prisait l'éloquence chez les diplomates et l'on croyait qu'un long commerce avec les écrivains de l'antiquité donnait à l'esprit une conduite et une souplesse qui ne pouvaient qu'être favorables à la conduite des affaires. — La Réformation fut en général accueillie avec faveur par les humanistes, surtout dans l'Europe centrale. Successeurs de ces maîtres du moyen âge, qui subordonnaient les études à la religion, ils les avaient naturellement suivis dans cette voie, après une période passagère où l'influence païenne de l'Italie avait été dominante. En Allemagne et aux Pays-Bas, les maîtres du seizième siècle ont laissé presque autant de traités sur les devoirs religieux que sur les moyens de cultiver l'esprit. Leur piété était plus sincère que celle de leurs prédécesseurs parce qu'elle était plus libre. Il suffit de rappeler la manière dont leur science prépare les voies à la Réformation; on sait tout ce que résument les noms de Reuchlin et d'Erasme. Même avant Luther, la piété du plus grand nombre des humanistes était très éclairée : elle n'avait rien de commun avec les superstitions populaires qui s'étalaient si grossièrement autour d'eux. Elle n'a pour objet que Jésus-Christ : leur catholicisme se moque des légendes des saints; ils lisent les Ecritures et les font lire à leurs élèves, dans la langue latine qui était leur langue vulgaire. A Louvain le fameux chanoine Busleiden correspond avec Lefèvre d'Etaples, de tous côtés on concentre son attention sur la Bible, même en Espagne. Cependant, lorsqu'éclata la Réforme, un assez grand nombre d'humanistes, par exemple en France les professeurs du collège de Bordeaux et Budé ne lui furent favorables qu'en secret. C'est que leur piété était plutôt sentimentale que dogmatique, ils avaient aussi un vague besoin de conserver l'indépendance, même dans le domaine religieux; de plus ils n'aimaient pas le schisme. Ce qui distingue les humanistes qui adhérèrent décidément à la Réforme, comme Mélanchthon, Sturm, Cordier, c'est une grande douceur, de l'indifférence pour les dogmes secondaires, un vif désir de se maintenir dans l'union avec tous les gens de bien, et souvent les efforts pour rétablir par des concessions l'unité de l'Eglise. Il ne leur répugne pas d'appeler dans des universités protestantes des professeurs catholiques : ajoutons que, de leur côté, les humanistes italiens leur rendent

justice et entretiennent avec eux des rapports amicaux. L'idée d'humanité servait de lien. — Cet état ne pouvait durer. Lorsque le catholicisme se fut reconstitué en rejetant de son sein toute idée de liberté, lorsque le luthéranisme et le calvinisme eurent pris chacun une physionomie complète et distincte, l'humanisme essentiellement fluide, pour ainsi dire, se sentit dominé et immobilisé par la théologie qui hâta sa fin comme elle s'était opposée à ses commencements. Dans la seconde moitié du seizième siècle les orthodoxies luthérienne et calviniste étant entrées en lutte sur la question de la sainte cène, les pasteurs qui étaient en même temps professeurs de théologie dans les universités persécutèrent les humanistes qui étaient souvent des vétérans de la période héroïque de la Réformation et qui refusaient de se passionner pour des questions secondaires; d'un autre côté, les jésuites, tout en faisant fleurir les études, les dépouillèrent de ce qu'il y a de vraiment libéral dans leur nature. Ajoutons que l'érudition toujours croissante occupa les esprits de matières spéciales, hérissa et gâta le style: on devint savant, on cessa d'être humaniste. En Allemagne et aux Pays-Bas, l'humanisme dégénéra d'autant plus vite qu'il ne jeta aucune racine dans les idiomes vulgaires. Il y avait même fait oublier la langue nationale ; par un juste retour, les progrès de celle-ci le rejetèrent plus tard dans l'ombre. L'humanisme en Allemagne semble épuisé après avoir rempli sa fonction principale qui était de préparer la Réformation. — Dans les pays de langue romane ses résultats furent différents. La renaissance des lettres anciennes et en particulier des lettres latines exerça dans ces contrées une grande influence sur le génie national, comme il fallait s'y attendre. En Italie les humanistes, à force de scrupules sur l'élégance, renoncèrent vite à parler latin et eurent le bon sens de proclamer par la bouche de Bembo la nécessité et la dignité de l'idiome national; d'ailleurs les héros de leur Renaissance ne sont-ils pas en même temps les premiers des écrivains italiens ? En Espagne il n'y eut jamais d'hésitation sur la supériorité de la langue nationale : Lebrija publie une grammaire espagnole en même temps qu'il restaure l'étude du latin. Ses successeurs, animés du même amour patriotique pour une langue dont le domaine s'étendait en même temps que le territoire de la patrie, prirent aux moralistes et aux historiens romains la gravité et l'éclat de leur style ou de leur pensée pour les transporter dans l'idiome national. Celui-ci s'enrichit sans se déformer, puisqu'il était naturellement très voisin du latin et qu'on ne lui fit pas subir une invasion de mots grecs ; ainsi la littérature espagnole, pourvue de bonne heure d'un excellent instrument, atteignit sa période classique dès le seizième siècle, la seconde après la littérature italienne. C'est surtout en France que l'humanisme prit une forme tout particulièrement nationale et dont les effets subsistent encore aujourd'hui. Les Français, avec le bon sens qui les éclaire vite mais qui impose malheureusement sous forme de tradition et pour une longue période ce qui fut un progrès à l'origine, n'épuisèrent pas leur génie dans une langue morte. Nous n'avons guère d'humanistes proprement dits qui

aient laissé un nom. Budé et les Estienne, plus tard Lambin semblent appartenir de préférence à l'érudition. Nos véritables humanistes sont ceux qui ont écrit en langue française en s'imprégnant de l'esprit ancien, Rabelais, Amyot, Montaigne, Ronsard, plus tard même Racine et Boileau. Il faudrait remonter très haut dans le passé pour y saisir l'origine de notre tendance à faire passer les bons écrivains de l'antiquité dans la langue nationale et à lui donner ainsi de l'étendue et de la noblesse. Au moyen âge, au seizième siècle, les Français se distinguèrent en traduisant non seulement les écrivains classiques, mais aussi les expressions latines confiées à la mémoire des écoliers, tandis que partout ailleurs on les obligeait d'apprendre le latin uniquement par le latin. La littérature allemande, pour laquelle le plus grand nombre des humanistes ne fit rien et qui ne dut le perfectionnement de sa langue qu'aux réformateurs dut nécessairement avoir un développement plus tardif; ainsi partout se fait sentir l'influence du double caractère de l'humanisme. — Dans cette étude il n'a guère été question de philosophie. La Renaissance eut ses philosophes, mais en dehors de l'humanisme proprement dit. Parmi les humanistes, les uns admirent la légitimité de la scolastique, d'autres s'enivrèrent des systèmes de l'antiquité, d'autres s'en tinrent strictement aux lettres, d'autres se satisfirent en purifiant la théologie. Quelques-uns crurent philosopher en découvrant et en analysant dans les auteurs anciens l'art, si important d'ailleurs, de la composition. Ramus, au déclin de la période, fut le seul qui proclama l'autorité souveraine de la raison, en véritable précurseur de Descartes; mais il n'alla pas plus loin et ne créa pas une métaphysique. Ne nous plaignons pas de cette lacune; le rôle des humanistes n'était pas d'imaginer des hypothèses, mais de réveiller les forces primitives de l'âme humaine que l'habitude et les traditions engourdissent si facilement et pour un temps si long. Ils ont accompli cette tâche et c'est par là qu'ils méritent notre reconnaissance. —Bibliographie :Hallam, *Histoire de la littérature de l'Europe, pendant les quinzième, seizième et dix-septième siècles, trad. Borghers*, Paris, 1839; Tira Boschi; Guinguené; Chassang, *Des essais dramatiques imités de l'antiquité*, Paris, 1852; les humanistes italiens : Antonio, *Bibliotheca vetus* et *Bibl. nova*: Vivès, Salazar, Motta, et autres humanistes espagnols; Hagen, *Deutschland's literarische Verhæltnisse im Zeitalter der Reformation*, Erlangen, 1841-44; Ch. Schmidt, *La Vie et les travaux de Jean Sturm*, Strasbourg, 1855; Ch. Schmidt, *Histoire littéraire de l'Alsace*, 1879; *Manuale scholarium de* 1480, dans les *Die deutschen Universitæten im Mittelalter* de Zarncke, Leipzig, 1855; Agricola, Erasme, Mosellanus et autres humanistes allemands; Félix Nève, *Mémoire sur le collège des trois langues à Louvain et* opuscules divers du même sur Busleiden, Dorpius, Barland, etc.; Bonnet-Maury, *Gérard de Groote*, 1879; Barland, Crocus et autres humanistes des Pays-Bas; Ch. Waddington, *Ramus*, 1855; humanistes français, etc. L. MASSEBIEAU.

HUMBERT DE ROMANS, cinquième général des dominicains, né à Romans en Dauphiné vers l'an 1200, mort à Valence en 1277, fut élu

général de son ordre en 1254, et se distingua par son administration vigilante et son zèle pour les études. Il se démit de sa charge par humilité et refusa le patriarcat de Jérusalem, qu'Urbain IV lui avait offert. Nous signalerons parmi ses ouvrages : 1° *Expositio super Regulam S. Augustini*, dans la *Bibl. patr.*, XXV; 2° *Liber de instructione officialium ordinis fratrum prædicat.*, Lyon, 1551; souvent réimprimé; 3° *De eruditione prædicatorum*, Vicence, 1604; Barcelone, 1607; 4° *Epistola de tribus votis substantialibus religiosorum*, Haguenau, 1508; Venise, 1603.— Voyez Bzovius, ad ann. 1273; Trithème; le P. Echard, *Script. ord. præd.*; le P. Fournier, *Hommes illustres de l'ordre de Saint-Dominique*, I, 320 ss.

HUME (David), né à Edimbourg en 1711, se consacra de bonne heure à l'étude de la philosophie et de l'histoire. Durant un séjour de trois années à Reims et La Flèche, il composa un *Treatise of human nature*, 3 vol., Londres, 1737, qui contenait le germe de tous ses écrits ultérieurs, mais qui n'attira pas l'attention. Il en fut de même de la première partie de ses *Essays moral and political*, 1742. Tandis qu'il accompagnait l'ambassadeur d'Angleterre auprès des cours de Vienne et de Turin, 1747-1748, il remaniait son premier ouvrage, en lui donnant une forme plus élégante et le divisant en plusieurs essais : *Inquiring concerning human understanding*, 1748, que l'on considère comme son principal écrit philosophique. Puis il publiait l'*Inquiring concerning the principles of moral*, 1752. A partir de cette époque, ses doctrines furent combattues par des adversaires nombreux, parmi lesquels les principaux furent Warburton, Reid, Beattie, Osswald. Ayant été nommé bibliothécaire de la faculté des avocats à Edimbourg, il composa une *Histoire des révolutions d'Angleterre* (1er vol., 1754), qui n'eut d'abord, l'auteur l'avoue lui-même, qu'un médiocre succès, mais qui dans la suite fonda sa réputation. Lord Bute lui fit obtenir une forte pension du roi. Attaché comme secrétaire à l'ambassade de lord Herdford, 1761, il reçut à Paris l'accueil le plus distingué. A son retour en Angleterre, 1766, il avait emmené Rousseau et obtenu pour lui une pension; mais Rousseau la refusa, et il s'éleva entre eux une discussion publique qui provoqua une nuée de brochures. Nommé sous-secrétaire d'Etat en 1767, il se retira deux ans plus tard à Edimbourg et mourut en 1776, conservant jusqu'à la fin le calme qui constituait le fond de son caractère. Il avait publié en 1761 une *Natural history of religion and dialogues on the same subject*, et réuni ses travaux philosophiques sous le titre : *Essays and Treatises on several subjects*, 4 vol., Londres, 1770 (2e éd., 1784). Comme philosophe, Hume a marché dans la voie que Locke avait ouverte, et il est allé jusqu'au bout. Son dessein est de déterminer exactement les limites de notre science, et par là il est le précurseur du criticisme. Nous ne constatons en nous que deux ordres de phénomènes : les impressions ou perceptions actuelles, et les idées, qui sont des impressions conservées. Ces idées se relient entre elles, s'associent suivant trois modes : la ressemblance ou le contraste; la contiguïté dans le temps ou dans l'espace; la fréquence des mêmes successions

de faits, produisant l'habitude de prévoir le second terme quand le premier surgit. Tout ce qui n'est pas partie intégrante des perceptions n'est pas objet de connaissance légitime, mais idée imaginaire, entité inventée par l'ontologie. Telle est l'idée de la substance. Berkeley a déjà démontré qu'il n'existe pas de substance matérielle, que le monde corporel est tout phénoménal et se réduit à un ensemble de perceptions; Hume ajoute que, si nous rentrons en nous-mêmes, nous percevons des états successifs, non un moi un et identique qui en serait le support; dès lors, il n'y a pas de substance pensante; le moi est une série de phénomènes : *Bundle or collection of different perceptions*. Il en est de même pour l'idée de cause : les perceptions nous fournissent des faits successifs, mais sans nous montrer, ni entre les objets extérieurs ni dans notre vie intérieure, ce pouvoir que posséderait un premier fait d'en engendrer un second et qu'on appelle causalité. Dans le monde extérieur, un événement en suit un autre, mais nous ne saurions apercevoir entre eux aucun lien. Quant à notre vie intérieure, nous percevons une succession entre l'acte de notre volonté et le mouvement de notre bras; le corps semble obéir à l'esprit; mais, au fond, nous ignorons quelle relation existe entre eux. Ces répétitions incessantes des mêmes séquences ne peuvent donc produire que l'habitude de concevoir les mêmes idées, d'attendre après un événement celui qui l'accompagne ordinairement, habitude impérieuse et qui suffit pour constituer la règle de notre conduite. « Il existe une sorte d'harmonie préétablie entre le cours de la nature et la succession de nos idées, et quoique les puissances par lesquelles la première est gouvernée nous soient pleinement inconnues, nos pensées ne laissent pas en définitive d'avoir toujours suivi la même marche que les autres œuvres de la nature; l'habitude est le principe par lequel cette correspondance a été effectuée » (*Essai V*). Si donc nous ne pouvons parvenir à la science, l'habitude nous dédommage en nous donnant la croyance, utile à notre activité habituelle. Quant à la philosophie pratique, qui fut l'objet des méditations incessantes de Hume, le mérite moral d'une personne consiste dans l'utilité et l'agrément des qualités de cette personne (*utile et dulce*), mérite qui est perçu par le sens moral, éprouvant un sentiment immédiat de plaisir ou de déplaisir; le principe suprême a été formulé par Hutchison, c'est celui de la bienveillance. Quant à l'existence de Dieu, il faut nous abstenir de toute affirmation, puisque nous ne pouvons même rien affirmer sur l'existence du monde extérieur. De même comment professer l'immortalité de l'âme, quand celle-ci est réduite à une succession de phénomènes? Si cette philosophie aboutissait à de bien pauvres conclusions, les esprits étaient, vers la fin du dernier siècle, fort disposés à accueillir un scepticisme présenté avec tant de netteté, de bon sens et dans un si beau style. En France cependant, il n'obtint qu'un engouement passager; le pays se sentait assez riche en doctrines semblables. Mais en Allemagne, les écrits de Hume firent grande sensation; les *Essais* furent traduits en français par Merian de Berlin, en allemand par Sulzer; le *Traité de la nat. hum.* par

Jacobi; les *Essais* de nouveau par Tennemann; Reimarus, Mendelsohn, Tetens, Feder, Plattner, Garve combattirent ses doctrines, et le grand philosophe de Kœnigsberg avoua qu'il avait été réveillé de son sommeil dogmatique par Hume. — Les œuvres de Hume ont été traduites en français à Londres, en 7 vol., 1788; ses *Mémoires*, trad. par Suard, 1777; sa *Dissertation sur l'immortalité de l'âme*, par d'Holbach, dans le *Recueil philosoph.*, Londres, 1770; l'édition la plus complète de ses œuvres philosophiques: *The philosoph. Works of D. H., exhibiting the most important Alterations and Corrections in the success. Editions published by the Autor*, 1854, 4 vol. in-8°. — Voyez Thom. Edw. Ritchie, *Essai sur la vie et les écrits de Hume*, 1807; Hill Burton, *Life and correspondance of D. H.*, 1847; Edm. Pfleiderer, *Empirismus u. Skepsis in Humes Philosophie als abschliessender Zersetzung der englischen Erkenntnisslehre, Moralu. Religionswissenschaft*, 1875.

A. Matter.

HUMILIÉS, ordre religieux fondé par quelques gentilshommes milanais qui, au retour de leur captivité en Allemagne sous l'empereur Conrad ou Frédéric Barberousse, vers l'an 1170, vécurent en commun, en se donnant le nom de religieux de l'humilité ou *humiliati*. L'ordre adopta la règle de saint Benoît, fut confirmé par Innocent III et se répandit dans l'Italie du Nord, particulièrement en Lombardie et en Toscane. Mais les religieux tombèrent dans un si grand relâchement que le cardinal Charles Borromée, leur protecteur, ayant voulu les réformer, faillit périr victime de leur ressentiment. C'est alors que le pape Pie V abolit en 1570 l'ordre des humiliés. Toutefois les *religieuses humiliées* ne furent pas comprises dans la bulle de suppression. On trouve encore de leurs monastères en Italie. — Voyez Hélyot, *Hist. des ordres monast.*, IV, xv, 112 ss.

HUMILITÉ. L'humilité est le sentiment de notre insuffisance, et particulièrement de notre pauvreté spirituelle. Elle est inséparable de la piété, puisqu'il est impossible de vivre en la présence de Dieu sans s'humilier devant lui. C'est même le trait caractéristique qui distingue l'homme véritablement religieux de tout autre. L'humilité est le résultat nécessaire de nos rapports avec Dieu, car elle repose sur les bases suivantes: 1° la *grandeur* de Dieu et la dépendance totale où nous sommes de Lui; c'est en Lui que nous avons et de Lui que nous recevons la vie, le mouvement et l'être (Actes XVII, 28); toutes les créatures, les puissants aussi bien que les petits, ne sont devant Lui qu'un souffle qui passe (Ps. XXXIX, 6. 12; Esaïe XL, 17; Job XII, 19; Luc I. 52); toute gloire humaine est anéantie en la présence de Jéhovah (Es. II, 11; Luc XVI, 15); il abaisse les yeux hautains (Ps. XVIII, 28); aussi, «maudit est l'homme qui se confie en l'homme» (Jér. XVII, 5). Le regard de Dieu ne s'arrête que sur les humbles (Job XXII, 29; Ps. LI, 19; Es. LXVI, 2). C'est ce sentiment de dépendance vis-à-vis du Tout-Puissant qui motive entre autres la génuflexion dans la prière (Marc XIV, 35; Actes XX, 35). — 2° La *sainteté* de Dieu et le remords que cette sainteté fait éprouver au pécheur (Ps. LI, 6; Luc XVIII, 13). Saint Bernard rappelle que l'humilité naît *ex verissima sui cognitione*.

En effet, le cœur de l'homme étant ce qu'il est, il suffit de se connaître soi-même pour être humble. Il n'y a de vérité et de paix pour le pécheur que dans l'humilité (Ps. XXXII, 3-5). « On ne proufite de rien en se flattant, » remarque Calvin. — 3° La *bonté* de Dieu et la confusion que nous font éprouver ses dons multipliés et magnifiques (Ps. CXVI, 12; 1 Cor. IV, 7). — 4° La *grandeur de notre vocation* et le sentiment douloureux de la distance où nous en sommes encore (Philip. III, 13. 14). Rien ne rend l'homme plus humble qu'un regard jeté sur l'idéal, c'est-à-dire sur Christ, l'idéal vivant du chrétien : c'est sur ce modèle qu'il se mesure (Philip. II, 5), et ce rapprochement est pour lui une cause d'humiliation permanente. — L'humilité étant la marque de la vie religieuse, il n'est pas surprenant qu'il en soit fréquemment fait mention dans l'Ecriture sainte, soit comme précepte, soit comme exemple. On sait la place que l'humilité occupe dans la piété d'Abraham (Gen. XVIII, 27), dans celle de Jacob (Gen. XXXII, 10), dans celle de Moïse (Ex. III, 6. 11; IV, 10), dans celle d'Elie (1 Rois XIX, 4), dans celle d'Esaïe (Es. VI, 5), surtout dans celle de David qui répand l'expression de son humilité dans un grand nombre de psaumes, en particulier dans les sept psaumes appelés pénitentiaux : 6. 32. 38. 51. 102. 130. 143. Selon Michée, l'humilité marche de pair avec la justice et la piété (Mich. VI, 8). Esaïe fait de l'humilité l'un des caractères du serviteur de l'Eternel (Es. XLII, 2; Matth. XII, 19). Le Nouveau Testament n'est pas moins pénétré que l'Ancien de cette pensée, que l'humilité est la condition expresse de l'entrée dans le royaume de Dieu. Tel est le sens de la prédication de Jean-Baptiste. Tel est aussi l'enseignement de Jésus-Christ : de même que ceux qui souffrent ont seuls besoin d'un médecin, de même ceux-là seuls ont recours au Sauveur qui sentent et déplorent leur péché (Matth. IX, 12. 13; Luc XIX, 10,) qui s'humilient comme un enfant (Matth. XVIII, 4). Les béatitudes qui ouvrent le Sermon sur la montagne renferment la même vérité (Matth. V, 3-6); la parabole du pharisien et du péager la met dans tout son jour (Luc XVIII, 9-14). Aussi est-ce vers les pauvres, les captifs, les aveugles que Jésus-Christ est envoyé (Luc IV, 18. 19). Ce qu'il enseigne, il l'a lui même pratiqué; il est, plus que personne, humble de cœur (Matth. XI, 29); jamais il n'a cherché sa gloire propre (Jean VIII, 50); nul n'a eu plus que lui le sentiment d'une dépendance entière vis-à-vis de Dieu; il ne fait rien de lui-même (Jean V, 19. 30), il accomplit la volonté de Celui au nom duquel il était venu (Jean V, 30. 43) et qui seul est bon, au sens absolu (Matth. XIX, 17). C'est aussi à l'humilité de Jésus que l'apôtre Paul rapporte sa venue dans le monde et sa mort rédemptrice (Philip. II, 6-8). Le même apôtre exhorte les chrétiens à la modestie soit dans les sentiments (Rom, XII, 3), soit dans les désirs (Rom. XII, 16), puisqu'ils n'ont rien qu'ils ne l'aient reçu (1 Cor. IV, 7) et qu'ils ne peuvent rien faire que si Dieu les en rend capables (2 Cor. III, 5). Il ne se considère pas lui-même comme parvenu au but (Philip. III, 12). S'il a servi le Seigneur, dans les églises, c'est en toute humilité (Actes XX, 19). Dans les épîtres de Jacques (Jacq. IV, 6. 10), de Pierre (1 Pierre V, 6), de Jean (1 Jean I, 8.

10; III, 20) nous trouvons un enseignement analogue. — Le paganisme ne connaissait pas l'humilité qui est une disposition essentiellement chrétienne. Aristote ne relève guère parmi les vertus que la grandeur d'âme, l'héroïsme, le sentiment de la personnalité humaine et les qualités diverses qui gravitent autour de ce centre commun. Le stoïcisme, ce couronnement de la morale païenne, ne voit rien au-dessus de la confiance de l'homme en soi-même : « vis conformément à la nature, » tel est son principe. Le paganisme était si loin de l'humilité qu'il attachait un sens défavorable au terme qui la désigne : ταπεινός, humilis signifiaient, dans l'antiquité, vil, abject, pusillanime. Origène rappelle que Celse, son adversaire, blâmait l'humilité chrétienne comme indigne de l'homme (*Contra Cels.*, VI, 15). Le christianisme a donné à ce mot un sens tout nouveau. Ce qui, suivant l'Evangile, fait le prix de l'humilité, c'est que c'est elle qui ouvre les voies à la foi ; Dieu ne fait grâce qu'aux humbles (1 Pierre V. 5), parce que seuls ils peuvent recevoir cette grâce, étant seuls à en éprouver le besoin ; dans un cœur occupé par l'orgueil elle ne trouve aucun accès. La satisfaction de soi-même est le grand obstacle au relèvement spirituel; c'est aux pauvres en esprit qu'appartient le royaume des cieux (Matth. V, 3; Luc VI, 20) aussi est-ce par la prédication de la repentance que Jean-Baptiste a préparé le chemin de celui qui apportait la délivrance (Matth. III, 2) : « Jamais, dit Calvin, nous ne recevrons droite consolation de lui, sinon que nous soyons désolés en nous-mêmes. » En outre, il est évident que celui qui s'est humilié devant Dieu ne sera pas disposé à s'élever vis-à-vis des hommes; il considérera les autres « par humilité » comme étant au-dessus de lui (Phil. II, 3). — Il est de la plus grande importance de distinguer l'humilité vraie de celle qui ne l'est pas. En effet, sous ce nom, l'on a trop souvent préconisé, dans l'Eglise, au déshonneur du christianisme, la paresse et la lâcheté. On a laissé croire que l'Eglise chrétienne était une association d'esprits timorés et d'âmes découragées qui placent le souverain bien dans le silence de la raison ou l'abdication de la volonté. L'histoire de l'Eglise est pleine de ces manifestations maladives d'une fausse humilité, laquelle, par un étrange retour, finit par servir d'aliment à une nouvelle sorte d'orgueil (voyez les articles *Monachisme*, *Montanisme*), et contre laquelle l'apôtre Paul avait eu soin de prévenir les fidèles de son temps (Col. II, 18-23). L'humilité n'est point dans les formes, dans les habitudes, dans le langage, dans le costume, elle est dans le cœur (Michée VI, 8). Loin d'affaiblir les âmes, l'humilité vraie les relève, en leur faisant sentir qu'elles sont faites pour des choses meilleures auxquelles elles peuvent aspirer. Le mécontentement de soi, cette noble souffrance que l'homme est seul à éprouver, parmi toutes les créatures de Dieu, pousse au progrès ; il est fécond autant que la satisfaction de soi-même est stérile, car ce n'est qu'en Dieu que nous recouvrons ce qui nous manque. L'absence de ce sentiment est un signe de sécheresse et de mort dans les âmes et dans l'Eglise. — Dans les exhortations nombreuses à l'humilité que renferme l'Ecriture sainte, il faut remarquer que l'humilité n'est jamais le but suprême qu'elle pro-

pose à nos efforts : elle n'est qu'un moyen, le moyen unique de parvenir à la véritable élévation; « elle précède la gloire » (Prov. XV, 33; XVIII, 12; XXIX, 23; Es. LVII, 15; Matth. XVIII, 4; XXIII, 12; Luc XIV, 11; XVIII, 14; Jacques I, 9; 1 Pierre V, 6). L'humilité est la condition des autres dispositions chrétiennes, de la douceur, de la patience, du support (Ephés. IV, 2), de la charité (voyez l'alliance de l'humilité et de la charité : Jean XIII, 1-17). Rien n'égale la beauté morale d'une vie pénétrée d'humilité (1 Pierre V, 5); elle est ouverte à toutes les saintes influences, et, quelles qu'en soient encore les lacunes, il n'est point de progrès qu'elle ne puisse réaliser. Les meilleurs moyens de développer en nous l'humilité sont, outre la communion habituelle avec Dieu : 1° une connaissance de plus en plus complète de nous mêmes, qui nous fera mesurer toujours mieux la distance où nous sommes encore du but; 2° une intelligence croissante de l'ensemble de l'œuvre de Dieu ici-bas. Grâce à cette vue d'ensemble, nous comprendrons quelle est, dans l'organisation générale, notre place et notre tâche spéciale, et nous ne risquerons pas de nous figurer que l'humanité est faite pour nous, tandis que la vérité est que nous sommes faits pour elle. JEAN MONOD.

HUMPHREY (Laurent), écrivain anglais né vers 1527 à Newport-Paguell, comté de Buckingham, fit ses études successivement à Cambridge et à Oxford. A la suite d'un voyage à Zurich il rapporta en Angleterre les opinions de Zwingle. Il devint tour à tour professeur de théologie au collège de la Reine en 1560, doyen de Glocester, en 1570 et de Winchester en 1580. Ses opinions religieuses, assez indépendantes, l'empêchèrent d'arriver à l'épiscopat. Il mourut en février 1590. On a de lui : *Epistola de græcis literis et Homeri lectione et imitatione*, Bâle, 1558, in-f° ; *De religionis conservatione et Reformatione, deque Primatu Regum*, Bâle, 1559 ; *De ratione interpretandi auctores*, Bâle, 1559, in-4° ; *Jesuitismi Pars prima, sive praxis romanæ curiæ contra respublicas et principes*, Londres, 1582, in-8° ; *Jesuitismi Pars seconda : puritano-papismi seu doctrinæ jesuiticæ aliquot rationibus ab Edm. Campiano comprehensæ et a Johanne Duræo defensæ confutatio*, Londres, 1584, in-8°, etc.

HUNDESHAGEN (Charles-Bernard) [1810-1872], né à Friedwalt en Hesse, débuta à Giessen en 1831 comme privat docent, fut banni de la Hesse à cause de son libéralisme politique, professa de 1834 à 1847 à Berne, de 1847 à 1867, à Heidelberg, où il fut activement mêlé aux discussions ecclésiastiques qui agitaient le grand-duché de Bade, et vint terminer sa carrière académique à Bonn. Penseur laborieux, écrivain lourd et quelque peu maniéré, incapable de se débarrasser d'un certain pédantisme doctrinaire, Hundeshagen n'a pas exercé sur le mouvement théologique et ecclésiastique de son temps l'influence que lui assuraient son caractère ferme et ses idées conciliantes. L'époque de réaction aveugle et de critique ardente où il vivait était d'ailleurs peu faite pour comprendre l'idéal de ce moyenneur consciencieux et circonspect. Dans son ouvrage principal, *Le protestantisme allemand, son passé et ses problèmes vitaux actuels* (Francf., 1846;

3e éd. 1849), publié sous le voile de l'anonyme, Hundeshagen dévoile avec une rare franchise les vices de la situation politique et religieuse de l'Allemagne en 1846. Plein d'un viril enthousiasme pour la grandeur de sa patrie, prédisant le rôle que la Prusse protestante serait appelée à jouer, il revendique pour l'Eglise une organisation qui lui assure son autonomie, afin qu'elle puisse redevenir une puissance dans la vie du peuple et exercer une influence salutaire sur l'éducation nationale. Ce n'est qu'en affirmant énergiquement son caractère de communauté religieuse et morale, affranchie de toute tendance hiérarchique et confessionnelle, que l'Eglise pourra accomplir la tâche sociale que les besoins du temps présent lui imposent. Si nous en exceptons son ouvrage historique sur *Les conflits du zwinglianisme, du luthéranisme et du calvinisme dans l'Eglise du canton de Berne de* 1532 à 1558, la plupart des écrits de Hundeshagen, tout de circonstance, traitent des rapports si compliqués et si délicats de l'Eglise et de l'Etat et des diverses Eglises entre elles (*Ueber einige Hauptmomente in der gesch. Entwicklung des Verhæltnisses zw. Staat u. Kirche*, 1860; *Beitræge zur Kirchenverfassungsgeschichte u. Kirchenpolitik insbesondere des Protestant.*, 1864; *Sechs Jahre in der Separation*, 1867). Relevons d'une manière particulière une étude substantielle sur *Le principe du libre examen dans ses rapports avec l'Ecriture et les symboles de l'Eglise* (1852), et une autre, non moins remarquable, sur *L'Essence et le développement historique de l'idée de l'humanité* (1852), dans laquelle l'auteur n'a pas de peine à montrer que cette idée, étrangère à l'antiquité, n'a fait son avènement dans le monde qu'avec le christianisme. — Le professeur Christlieb de Bonn a rédigé une *Notice biographique sur Hundeshagen*, Gotha, 1873, et a publié, en 1875, 2 volumes de ses *Œuvres et dissertations choisies*, qui renferment une série d'articles intéressants sur des sujets variés, disséminés dans diverses revues. F. LICHTENBERGER.

HUNNIUS (Ægidius) [1550-1603], théologien luthérien du Wurtemberg, professa la théologie à Marbourg et à Wittemberg, et soutint, pendant toute sa vie, les polémiques les plus ardentes contre les catholiques et contre les calvinistes, s'efforçant même de faire persécuter par le pouvoir civil tous ceux qui lui paraissaient dévier de la confession d'Augsbourg. Parmi ses nombreux écrits nous citerons son *Calvinus judaizans* (1593), son *Anti-Pareus* (1594), son *Anti-Gretzerus* (1602), ses *Libelli IV de persona Christi* (1585), où il soutient contre les réformés la doctrine de l'ubiquité du corps du Christ. Hunnius a aussi publié de nombreux commentaires sur les livres bibliques, des sermons, des ouvrages de piété et même quelques drames. Ses *Œuvres latines* ont été recueillies à Wittemberg, 1607-9, 3 vol. in-f°. — Voyez Fabricius, *Historia bibl. suæ*, I, 24 ss ; Fischlin, *Memoria theol. Wirtemb.*, p. 253 ss. ; Strieder, *Hess. Gelehrtengesch.*, IV, 243 ss. ; Neumann, *De vita Æg. Hunnii*, Wittemb., 1704. — Son fils, Nicolas Hunnius [1585-1643], professeur à Wittemberg et surintendant des Eglises de Lübeck, suivit les traces de son père et se distingua comme lui par ses controverses incessantes contre les papistes, les réfor-

més, les sociniens et d'autres sectaires.—Voyez Heller, *Nik. Hunnius. Sein Leben u. Wirken*, Lübeck, 1843.

HUNS (Le christianisme chez les). Les tribus mongoles campées au pied de l'Altaï et sur les bords de l'Amour, après avoir exercé de grands ravages dans les provinces frontières de la Chine, se virent menacées à leur tour par les empereurs victorieux. Tandis que quelques-unes de ces tribus acceptaient le joug et renonçaient à la vie nomade, les Huns résolurent, pour conserver leur indépendance, d'émigrer et se partagèrent en deux branches. Après avoir soumis les Alains campés entre le Don et le Volga et qui avaient pour unique dieu une épée fichée en terre, ils arrivèrent dès 380 sur les bords du Danube. En 432 Aétius, exilé, chercha un refuge chez leur roi Rugibus, dont le fils, le redoutable Attila, fut le véritable fondateur de leur empire éphémère. En 442 Sirmium, métropole chrétienne de la Pannonie, fut réduite en cendres. Les empereurs d'Orient et d'Occident, frappés d'épouvante et rivalisant de bassesse, envoyèrent au redoutable barbare des ambassades chargées de le fléchir et, si possible, de l'assassiner. C'est par les récits de l'un d'eux, Priscus, et des historiens Procope et Ammien Marcellin que nous possédons quelques détails précieux sur ces sauvages mongols, aux yeux bridés, au teint jaunâtre, rendus plus hideux encore par les entailles sanglantes qu'ils se faisaient aux joues dès l'enfance, cavaliers intrépides, sauvages sans pitié, qui couvrirent de ruines le sol de l'empire. Le christianisme leur était apparu sous une forme peu avantageuse en la personne des ambassadeurs dégénérés d'une cour corrompue; ils devinrent la terreur du nom chrétien. Irrité contre l'empereur d'Occident, qui lui avait refusé la main de sa sœur Honoria, Attila traversa comme la foudre l'Autriche, la Bavière, franchit le Rhin et porta sur la Gaule entière, de Metz à Orléans, le massacre et l'incendie. Cette invasion a laissé dans les traditions de notre pays des traces indélébiles; les villes épargnées par le flot barbare ont attribué à une intervention surnaturelle cette délivrance inespérée et assigné aux évêques un rôle qui ne fut pas toujours le leur. Troyes célèbre la mémoire de son évêque saint Loup qui, demandant au barbare qui il était et ayant reçu cette réponse : « Je suis le fléau de Dieu » lui répliqua avec fermeté : « S'il en est ainsi, nous nous y sonmettons, mais crains de dépasser l'œuvre qui t'est assignée. » L'histoire montre saint Loup négociateur si habile, qu'il éveille les soupçons d'Aétius. Orléans bénit la mémoire de son évêque saint Aignan. Paris a le culte de la légendaire sainte Geneviève. C'est à cette période affreuse que les historiens font remonter la légende du martyre de sainte Ursule et des onze mille vierges de Cologne. Vaincu en 451 dans les champs catalauniques, Attila passa en 452 en Italie, menaça Rome et s'éloigna sur les instances du pape Léon Ier ou plutôt à cause du mauvais état de son armée et mourut en 453 dans son camp retranché au milieu des fêtes nuptiales. Jusqu'alors les Huns se sont montrés païens et destructeurs; à la mort d'Attila leur empire s'écroule. Séverin évangélise les quelques tribus aux environs de Passau. Leur puissance est

si bien brisée qu'en 533 nous les retrouvons faisant avec Procope la campagne d'Afrique contre les Vandales et défendant Rome en 537 contre les hordes de Vitigès. Une tribu d'origine hunnique, celle des Avares, menaça dès le septième siècle les frontières d'Allemagne. En 796 un chef hun, Tudon, se fit baptiser avec quelques-uns de ses compagnons et Charlemagne chargea l'archevêque Arno de Salzbourg d'entreprendre une mission auprès de ce peuple. Alcuin, consulté par le roi, lui exposa (épître 30) ses plans fort sages pour mener à bonne fin cette œuvre, lui conseillant de moins songer à la dîme qu'au bon choix des moines appelés à cette œuvre et qui devaient donner l'exemple de la piété. Cette mission pacifique eut peu de succès et de durée ; Charlemagne s'empara en 796 du camp avare et imposa aux vaincus une foi, qu'ils ne conservèrent que bien peu d'années. Nous voyons enfin une autre tribu hunnique, les Magyars, apparaître à leur tour sur le théâtre de l'histoire et jeter dans les âmes une telle terreur, que c'est à eux que l'on doit attribuer le type populaire de l'ogre. Toutefois ils ne tardèrent pas à se civiliser et l'œuvre des missions obtint auprès d'eux des succès aussi sérieux que durables. Leurs premières relations furent avec l'Eglise grecque. Deux de leurs chefs, Ludès et Gylas, se convertirent à Constantinople et la fille de Gylas, Sarolta, en épousant Geise, assura le triomphe de la foi chrétienne. Battus par Otton Ier en 955, les Magyars renoncèrent à l'esprit de conquête. Pellégrin, évêque de Passau, dans une lettre adressée au pape Benoît Ier, put constater dès 974 les progrès rapides du christianisme en Hongrie, qu'Adalberg de Prague évangélisa quelque temps ainsi que Wolfgang, moine d'Einsideln. Le roi Etienne (998-1000) acheva l'œuvre de la conversion de son peuple malgré la résistance énergique de Cupan et du parti païen. — Sources : Procope, *De Bello Gothico* ; Ammien Marcellin, *Chronique du moine de Saint-Gall*, liv. II, chap. II ; Weber, *Allgemeine Weltgeschichte*, IV ; Neander, *Kirchengeschichte*, V, 104 ; VI, 78 ; E. Sayous, *Histoire des Hongrois*, I, Paris, 1877.

A. Paumier.

HUNT (John) [1812-1848], missionnaire wesleyen, que son biographe français a pu appeler à juste titre « l'apôtre des Cannibales ». Après des études faites dans l'institution théologique de Hoxton, en Angleterre, il s'offrit à aller évangéliser les populations anthropophages des îles Fidji ou Viti, en faveur desquelles un appel pressant avait été adressé, en 1838, aux chrétiens anglais. Pendant les dix années que dura son court ministère, il réussit à fonder, au milieu de difficultés immenses et de dangers continuels, cette florissante mission qui est le plus beau titre de gloire des missions wesleyennes. Grâce à lui et à ses successeurs, ce peuple, réputé pour sa férocité, qui en faisait l'effroi des navigateurs du Pacifique, est devenu un peuple chrétien, qui, de son libre choix, s'est donné à l'Angleterre, il y a quelques années. John Hunt a plus que personne contribué à ces succès par son zèle et par sa foi. Il portait dans un corps débile une âme douée de nobles facultés : intelligence d'élite, volonté énergique, cœur pieux et aimant, il avait tout ce qu'il fallait pour être un pionnier de l'Evan-

gile, sauf pourtant une santé à la hauteur de sa tâche. Il mourut à l'âge de trente-six ans, en priant pour la mission qui avait été l'œuvre de sa vie. On lui doit une traduction estimée du Nouveau Testament en langue fidjienne. Sa *Vie* a été publiée à Londres en 1860 par le Rev. G. S. Rowe; M. Matthieu Lelièvre a écrit sur le même sujet un ouvrage en français, sous ce titre l'*Apôtre des Cannibales*, Lausanne, 1866.

HUPFELD (Herrmann) [1796-1866], critique célèbre, élève d'Arnoldi et de Gesenius, professa les langues orientales et l'exégèse à Marbourg et à Halle, appliquant à l'étude de l'hébreu toutes les ressources de son esprit pénétrant, opiniâtre et consciencieux. Sa *Grammaire hébraïque* (1841) est un chef d'œuvre d'analyse solide et méthodique. Dans son petit opuscule, *Ueber Begriff u. Methode der sogenannten biblischen Einleitung* (1844), Hupfeld renouvela l'isagogique, en montrant qu'elle devait aspirer à devenir une histoire de la littérature hébraïque. Outre son ouvrage sur la Genèse (*Ueb. die Quellen der Genesis u. die Art, iher Zusammensetzung*, Berl., 53) et sur les Psaumes (*Commentar üb. die Psalmen*, Gotha, 1855-1862, 2 vol.), nous citerons encore une brochure pleine d'esprit et de verve (*Die heutige Theosophie u. mythol. Theologie u. ihre Schrifterklærung*, Berl., 1861), dans laquelle il s'attaque à ceux des théologiens contemporains qui, sans respect pour le sens grammatical et historique des textes, interprètent la Bible au gré de leur système dogmatique ou de leurs vues confessionnelles. — Voyez Riehm, *H. Hupfeld. Ein Lebensbild*, Halle, 1867.

HUR, fils de Caleb, qui était fils d'Esron, et qu'il ne faut pas confondre avec Caleb, fils de Jéphoné. D'après Josèphe, il avait épousé Marie, sœur de Moïse; d'après une autre tradition, il était son fils. Lors d'un combat livré aux Amalécites, il monta sur la montagne avec Moïse, et lui soutint les bras pendant qu'il les levait au ciel pour prier (Exode XVII, 10). — Hur est aussi le nom d'un prince madianite qui fut tué dans le combat que Phinées livra à cette peuplade (Nombr. XXXI, 8).

HUS [Ouz], nom du pays où demeurait Job, et qui signifie probablement, en hébreu comme en arabe, une terre molle et fertile. Il est désigné, dans le livre de Job, comme situé près de l'Arabie (I, 15), de la Chaldée (I, 17) et de l'Idumée (II, 11), ce qui s'accorde avec Lament. IV, 21, où les Iduméens sont indiqués comme habitant le pays d'Hus; tandis que d'après Jérém. XXV, 20 ss., le pays d'Uz, distinct d'Edom, a ses princes particuliers. On a songé aux Αὐσῖται ou Αἰσῖται de Ptolémée 5, 19 (Bochart, *Phal.*, 2, 8), que celui-ci place dans l'Arabie déserte vers la Babylonie, et les LXX traduisent, en effet, Job I, 1 (cf. XXXII, 2) Αὐσῖτις. — Dans Genèse XXXVI, 28 figure parmi les fils de Séir un certain Disan, dont l'un des fils s'appelle Hus. Par contre, Gen. X, 23, Hus apparaît comme le fils d'Aram, ce qui nous reporterait vers les régions du Nord. Mais, dans Gen. XXII, 21, Hus est à la fois désigné comme Araméen, bien que descendant de Nahor, et placé à côté de Bus, ce qui nous ramènerait vers le pays

où se passe le drame du livre de Job. La descendance des Hussites, tantôt de Séir et tantôt d'Aram, ne doit pas nous étonner, alors qu'il s'agit d'un peuple qui, d'après sa position géographique, formait la transition vers la Mésopotamie. — Voyez Spanheim, *Hist. Jobi*, 4, 10 ss.; Buddée, *Hist. Vet. Test.*, I, 370; Carpzov, *Introd. in V. T.*, II, 42 ss.; Rosenmüller, *Proleg. in Job.*, 5; Raumer, *Palæst.*, 187, etc.

HUSS ET LES HUSSITES. — I. *Sa vie et ses œuvres.* Jean Huss, précurseur de la Réformation religieuse du seizième siècle, né en 1369 à Husinetz, bourg de Bohême, situé près la frontière sud-ouest, mort le 6 juillet 1415, à Constance, martyr de sa foi. Huss, issu d'une famille de paysans tchèques, fit ses études à l'université de Prague, où il fut reçu maître-ès-arts et bachelier en théologie (1396-98). Aussitôt après, il professa la philosophie dans le sens réaliste, et médita les ouvrages de Wicliff, comme le prouve un manuscrit autographe de 1398, conservé à la bibliothèque de Stockholm. En 1400, il fut ordonné prêtre et en 1402, recteur de la Faculté des Arts, et prédicateur à la chapelle des Saints-Innocents-de-Bethléem, à Prague. On sait que cette chapelle avait été fondée par le riche bourgeois Kriz et par le chevalier Jean de Mulhéim, pour la prédication spéciale de l'Ecriture sainte en langue bohême, et autorisée par le roi Vatslav (Venceslas), et l'archevêque Zbyniek. Dès lors, Jean Huss fut mêlé à toutes les questions universitaires et ecclésiastiques agitées de son temps. On peut distinguer trois périodes dans sa vie. Dans la première, qui est comprise entre les années 1400 et 1408, Huss engage le combat contre les abus et les superstitions, mais en restant d'accord avec ses supérieurs. C'est à cette période de sa carrière que nous rapportons les ouvrages suivants : 1° *Contre l'adoration des images*; 2° *De la glorification du sang tout entier de J.-C.*, lequel était dirigé contre des prêtres simoniaques qui exhibaient, pour de l'argent, des gouttes d'un prétendu sang de Jésus-Christ; 3° *Vie et passion de Jésus-Christ, d'après les quatre Evangiles;* 4° *Commentaires sur la première Epître aux Corinthiens, les Epîtres catholiques* et *quelques Psaumes*; 5° *Conférences synodales adressées au clergé de Prague.* On remarque déjà dans ces dernières une tendance réformatrice très décidée, mais limitée aux règles de la morale; entr'autres dans celle sur ce texte : *Vous êtes le sel de la terre;* et dans cette autre : *N'éteignez pas l'esprit!* En l'année 1408, s'ouvre la deuxième phase, celle des luttes entre le prêtre austère et réformateur et le haut clergé, intéressé à la conservation des abus; lutte dans laquelle Huss eut pour alliés la reine Sophie et l'université de Prague. C'est l'introduction en Bohême des opinions de Wycliff sur la trinité et sur l'eucharistie, qui donne le signal du mouvement. En 1407 et 1409, Huss est dénoncé pour avoir attaqué dans ses sermons les droits et privilèges du clergé, et avoir exprimé ses sympathies pour Wycliff; en 1410, un décret de l'archevêque Zbyniek ordonne de brûler les ouvrages de ce dernier, et interdit à tous les bacheliers en théologie la prédication dans les chapelles. C'était du même coup fermer la bouche au prédicateur de Bethléem, qui n'avait que ce grade. Huss y répondit par

un *Appel adressé au pape Jean XXIII*, et par les traités intitulés : *Il faut lire et non brûler les livres des hérétiques*, et *Apologie de l'ouvrage de Wycliff, sur la sainte Trinité*. Dans ces ouvrages, tout en faisant ses réserves sur le dogme eucharistique, Huss proteste contre la suppression violente de la vérité, pêle-mêle avec l'erreur, et n'admet comme hérétique que celui qui se met en contradiction avec l'Ecriture sainte de fait, de bouche ou par écrit. En février 1411, Huss est excommunié pour la première fois par l'archevêque de Prague, mais relevé de cette peine par l'intercession de la reine Sophie, dont il était le confesseur. En mai 1412, le trafic des indulgences, émises par le pape Jean XXIII, pour suffire aux frais de sa croisade contre Ladislas, roi de Naples, lui fournit, comme à Luther un siècle plus tard, l'occasion de protester contre les abus du pouvoir temporel, au nom de la fidélité apostolique. Mandé devant les légats du pape pour rendre compte de sa conduite, Huss fit cette fière réponse, qui était comme un présage de son martyre : « Je suis prêt à obéir au pape en tant que ses ordres sont conformes aux ordres apostoliques, mais s'ils y sont contraires, je n'y obéirai point, eussé-je mon bûcher dressé devant moi ! » En même temps, il publia douze thèses contre la bulle du pape et en développa les motifs dans son *Traité des indulgences*. Cependant, il adressait au peuple dix sermons sur l'*Anatomie de l'Antechrist, comparé à Jésus-Christ*, qui sont une sorte de pamphlet virulent contre la cour de Rome. Il faut ranger dans cette deuxième période (1408-12), les quinze premières lettres de Jean Huss, où se révèle un esprit évangélique et austère. Huss, frappé d'excommunication majeure, fait un pas de plus ; il en appelle du pape à Jésus-Christ, le véritable et unique chef de l'Eglise, et est soutenu par le peuple et la noblesse ; mais, pour éviter des troubles, il se condamne à un exil, et va prêcher l'Evangile dans les campagnes. Ici (décembre 1412), commence la troisième période de la vie de Jean Huss : celle des souffrances et des combats pour la cause de l'Evangile. Dans cette retraite, qui dura jusqu'en avril 1414, Huss ne resta pas inactif : il composa son célèbre traité, *De l'Eglise*, et ceux sur le *Droit de deshérence*, sur les *Trois questions douteuses*, et revisa les traductions de la Bible en tchèque. Mais c'est surtout dans cette phase que son âme, sous le coup de l'espérance, s'épanouit et produit ses plus belles fleurs ; je veux parler de ses lettres à Jean Barbat, aux fidèles de Prague, aux habitants de Launi (Luna) ; où il encourage ses auditeurs à souffrir la persécution pour l'amour de Jésus et à obéir à la parole de Dieu plutôt qu'aux ordres des successeurs infidèles des apôtres. Mais, à la nouvelle de la convocation d'un concile général, ordonné par l'empereur Sigismond, pour terminer le schisme, corriger les abus, extirper les hérésies, Huss rentre à Prague, se fait décerner un brevet d'orthodoxie par l'inquisiteur Nicolas de Husinetz, et se prépare à accepter l'invitation de l'empereur, qui lui avait été transmise par les seigneurs Jean de Chlum et Vatslav de Duba, avec la promesse formelle d'un sauf-conduit. Il laisse pour souvenirs à ses auditeurs de Bethléem, ses écrits sur *Les trois ennemis de l'homme*,

les *Sept péchés*, les *Six erreurs*. Huss quitta Prague le 14 octobre 1414, accompagné des deux seigneurs ci-dessus et du secrétaire du premier, le notaire Pierre Mladenowitz, qui nous a laissé une relation authentique et détaillée de son procès, et, après avoir été l'objet de manifestations sympathiques à travers l'Allemagne, il arriva le 3 novembre à Constance. Au premier abord, il fut reçu favorablement par le pape Jean XXIII, qui le laissa libre d'aller et venir librement, et lui interdit seulement de prêcher en ville deux sermons, sur *la Foi* et sur *la Paix*, qu'il avait préparés pour la circonstance. Mais, au bout de quelques semaines, dénoncé par ses adversaires de Bohême, Michel de Causis, Stanislas de Znojm et Etienne de Paletz, combattu par les théologiens de la Sorbonne, Jean Charlier de Gerson et Pierre d'Ailly, qui le trouvaient d'autant plus compromettant qu'ils étaient plus rapprochés de lui par leurs tendances gallicanes, et surtout lâchement abandonné par Sigismond, qui viola le sauf-conduit; Huss fut attiré dans un guet-apens clérical, et livré à l'évêque de Constance, qui le fit renfermer d'abord au couvent des dominicains, puis dans celui des franciscains. De sa prison, notre héros écrivit ses *Réponses à Stanislas de Znojm*, son ancien maître et ami, qui avait été beaucoup plus loin dans l'adoption des opinions de Wycliff, puisqu'il allait jusqu'à nier la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie, aux *Huit docteurs* et aux *Quarante-deux articles d'Et. Paletz*. Il composa aussi, pour l'édification de ses gardiens qu'il captivait par sa douceur, sa bonté, sa sérénité, ses opuscules intitulés : *Explication du symbole apostolique, du Décalogue et de l'Oraison dominicale*, sorte de cathéchisme sur le même plan que celui de Luther; *Du Sacrement du corps et du sang de Jésus-Christ; Du Mariage*; *De la Perfection évangélique*, le tout sans le secours d'aucun livre, ce qui dénote chez l'auteur une érudition biblique et patristique considérable. Huss continuait aussi à correspondre avec les seigneurs ses partisans et avec ses fidèles amis de Bohême, par l'intermédiaire du consciencieux Mladenowitz et de quelques serviteurs dévoués : ce dernier groupe de Lettres, qui respirent une mélancolie et une foi intimes, sont peut-être le chef-d'œuvre le plus pathétique de la littérature chrétienne, après les Epîtres de saint Paul. — Lorsque son procès s'ouvrit (le 5 juin 1415), on lui accorda à grand'peine une ou deux audiences publiques, mais en lui refusant un avocat et en paralysant sa défense. Malgré l'adhésion formelle de Huss au dogme de la transsubstantiation, ses adversaires prétendirent identifier sa cause avec celle de Wycliff, et l'empereur l'abandonna ouvertement. Alors ses ennemis ne gardèrent plus de mesure, ils le sommèrent de rétracter purement et simplement les articles incriminés. — On connaît la belle réponse du martyr : « Parmi les articles que je dois abjurer, beaucoup n'ont jamais été acceptés par moi; et je ne puis, sans mentir à ma conscience, me reconnaître coupable d'erreurs que je n'ai pas commises; d'autres me paraissent vrais, et je les soutiendrai tant qu'on ne m'aura pas démontré leur fausseté par l'Ecriture. Je ne veux pas scandaliser le peuple que j'ai conduit dans la voie de la vérité, et

compromettre le salut de mon âme ! » — Quelques jours après, il adressait ses adieux à ses amis de Bohême, dans une lettre admirable qui nous a été conservée. Depuis ce moment, son existence ne fut plus qu'un long supplice : on commença par le dégrader de ses ornements pontificaux, puis on brûla ses livres sous ses yeux ; enfin, le samedi 6 juillet 1415, on le conduisit au bûcher pour y être brûlé vif. Jean Huss expira en prononçant ces mots : « Jésus-Christ ! Fils du Dieu vivant ! aie pitié de moi ! »

II. *Sa doctrine.* Jean Huss fut condamné comme hérétique sur trois chefs principaux : l'autorité de l'Eglise, le dogme de l'eucharistie et les moyens de salut. Voici quels étaient ses enseignements sur ces trois points, on verra s'ils justifiaient une sentence aussi grave : 1° Sur le premier chef, Huss se défend de rejeter l'Eglise romaine, « car, dit-il, j'appelle Eglise romaine, à l'instar de saint Jérôme et de saint Augustin, tous les chrétiens qui maintiennent la foi du Christ, telle que l'ont enseignée, à Rome, les apôtres saint Pierre et saint Paul. » Mais, au-dessus de cette Eglise restreinte, il conçoit « l'Eglise universelle, qui est *l'université des prédestinés* et renferme tous ceux qui ont été, sont et seront sauvés. Jésus-Christ est l'unique chef de cette Eglise catholique, et le pape n'est que son vicaire. Si le pape et les évêques tombent en péché mortel en se mettant en contradiction avec les préceptes du Christ, ils sont déchus de leurs droits, et l'Eglise peut être gouvernée sans eux, par la seule *Loi du Seigneur Jésus.* Résister à un pape qui a dévié, c'est obéir à Jésus-Christ. » On voit par ces citations empruntées à son traité *De Ecclesia*, que Huss en arrivait presque au principe formel de la Réformation du seizième siècle : « l'autorité des saintes Ecritures, » et que sa théorie de l'Eglise offre une frappante analogie avec celle de Calvin. — 2° Huss, déduisant les corollaires de son principe, admettait que « tout chrétien qui mène une bonne vie conforme à celle de Jésus-Christ, peut et doit enseigner publiquement et prêcher l'Evangile, quand même il ne serait pas envoyé par un prélat ; bien plus, un tel fidèle peut et doit évangéliser, même s'il était interdit et excommunié par ses supérieurs, car il tient sa mission de sa bonne vie et de sa connaissance de l'Ecriture » (*De Ecclesia*). De plus, il déclarait que la confession du cœur suffit, au besoin, à un pénitent sincère et, surtout, il revendiquait énergiquement le droit au calice pour les communiants laïques. Voici ce qu'il dit dans sa lettre au seigneur Haulikon, écrite de sa prison de Constance : « Ne vous opposez pas à l'administration du calice, sacrement institué par Jésus-Christ et par ses apôtres. Aucune parole de l'Ecriture n'y est contraire, mais seulement l'usage. Or, ce n'est point l'usage que nous devons suivre, mais l'exemple du Christ. » — Quant à la présence réelle du corps et du sang de Jésus-Christ, il l'admet sous chacune des espèces, mais ne croit pas à la disparition de la substance du pain et du vin, ce qui rapproche sa croyance de la doctrine de Luther sur l'eucharistie. — 3° Entrons plus avant dans la pensée de Jean Huss, et cherchons quelle était sa croyance intime sur les

moyens de salut. Croit-il au mérite des œuvres? Oui, comme nécessaires, mais non pas suffisantes. En effet, il n'admet dans l'Eglise universelle « que les élus qui sont régénérés et mènent une vie pieuse, conforme à l'exemple du divin maître, » mais il ajoute aussitôt : « Cela fait, que le pénitent se confie à la participation des mérites de Jésus-Christ, que Dieu lui accordera s'il lui plaît, et certainement il recevra la rémission pleine et entière de ses péchés, s'il persévère jusqu'à la fin. » Ainsi, aux yeux de Huss, la foi et les œuvres se complètent nécessairement et sont indispensables au salut de l'homme ; cela ressort également de cette belle définition de la foi, qu'il donne dans son opuscule sur « le catéchisme », composé pour ses gardiens. « Croire en Dieu, c'est par la foi l'aimer, par la foi pénétrer en Lui, par la foi s'attacher et pour ainsi dire s'incorporer en Lui ; en effet, quiconque adhère à Jésus-Christ et s'incorpore à ses membres par l'eucharistie, possède la vie éternelle. » Quelle élévation de sentiment religieux suppose une telle définition, et quel contraste n'offre-t-elle pas avec la théorie catholique de l'*opus operatum!* Quant aux dogmes métaphysiques de la trinité, de l'union des deux natures en Christ, du purgatoire et du jugement dernier, il partageait entièrement les croyances catholiques, avec une tendance marquée au millénarisme. » Ainsi, en somme, Jean Huss laissait intact le système dogmatique du catholicisme, et se contentait de le spiritualiser, en le ramenant à la foi du cœur et de la vie ; en fait de culte, il combattait l'adoration des images, les faux miracles et réclamait pour les laïques la communion sous les deux espèces. Il ne voulait de réformes radicales que dans le gouvernement de l'Eglise ; par exemple : l'autorité de Jésus-Christ et de son Evangile substituée a celle du pape et des cardinaux ; l'abolition des dîmes et biens temporels du clergé, de la vénalité des sacrements et des indulgences ; et la restitution aux laïques du droit d'évangélisation et de la participation aux affaires de l'Eglise. C'est donc à tort, selon nous, que les docteurs de Constance ont condamné Jean Huss comme hérétique ; peut-être avait-on droit de l'appeler schismatique, puisqu'il aimait mieux se séparer de l'Eglise romaine que de Jésus-Christ et de son Evangile ; mais à coup sûr il méritait d'être condamné par le concile au même titre que son Seigneur et maître Jesus-Christ, « comme séducteur du peuple », c'est-à-dire comme champion des droits de l'Eglise et de la nation bohêmes.

III. *Ses disciples ou les Hussites.* Dans une de ses dernières lettres, écrite à la veille du supplice, Huss disait à ses amis de Prague : « Ne vous laissez pas effrayer par la sentence de ceux qui ont condamné mes livres au feu. Le concile de Constance n'ira point jusqu'en Bohême ; beaucoup de ceux qui s'y trouvent mourront avant d'avoir réussi à vous arracher mes livres ! » — Le martyr de Constance avait vu juste ; deux ans après, les trois papes rivaux étaient déposés ; la troisième année (1418), les Pères du concile étaient licenciés par leur propre élu, Martin V. Mais les protestations suprêmes de Huss avaient éveillé un écho en Bohême, dans l'âme de tout ce qu'il y avait de

patriote et de sincèrement religieux ; le 2 septembre 1415, une Diète générale des seigneurs de Bohême adressa à Constance une protestation indignée contre le supplice de Jean Huss et la captivité de Jérôme de Prague. Ainsi, dès le début, s'accusa nettement le double caractère de la révolution religieuse en Bohême : caractère à la fois national et évangélique ; mais, dès lors aussi on distingue deux courants dans le mouvement réformateur : celui des utraquistes et celui des taborites. Les *utraquistes*, ou hussites conservateurs, s'en tenaient strictement aux principes de Huss, et, tout en réclamant le droit au calice (d'où le nom de calixtins qu'on leur donne aussi) et l'usage de la langue tchèque dans le culte, observaient tous les rites catholiques et furent toujours prêts à rentrer dans le giron de l'Eglise romaine. Ils se recrutèrent parmi les seigneurs et les bourgeois non allemands ; prirent pour autorité dirigeante l'université de Prague, et eurent à leur tête Jakoubeck, Nicolas de Huss, Pierre Payne, et plus tard Jean de Rockytzana. — Les *taborites*, ou hussites radicaux, ainsi nommés parce qu'ils avaient pour quartier général la ville forte de *Tabor* (anciennement Austi), ne reconnaissaient d'autre autorité que l'Ecriture sainte ; ils proclamaient le sacerdoce universel, la souveraineté nationale et même la communauté des biens, et croyaient au prochain avènement de Jésus-Christ sur la terre. Ils se recrutèrent en général parmi les chevaliers, et le peuple des villes et des campagnes, et eurent pour principaux chefs Jean de Zéliv, Jean Zyska, Procope le Grand et Nicolas de Pehlrimov, qui avait le titre d'évêque. — Ces deux partis, qui correspondent aux deux tendances inhérentes à toute société humaine, avaient pour trait d'union le sentiment très vif des droits politiques et religieux de la nation bohême et l'antipathie contre l'étranger, représenté par les Allemands et les Italiens. Ils tombèrent d'accord en 1421 sur le programme suivant, connu sous le nom de *Quatre articles de Prague* : 1° Libre prédication de la parole de Dieu par les prêtres du Seigneur, dans tout le royaume de Bohême et de Moravie ; 2° Libre administration du sacrement de l'eucharistie, sous les deux espèces, à tous les fidèles de Christ, sauf le cas de péché mortel ; 3° Abolition des biens ecclésiastiques et rappel du clergé à la règle apostolique et aux ordres de Jésus-Christ ; 4° Répression de tous les péchés mortels, et spécialement des scandales publics contraires à la loi de Dieu, par les magistrats compétents dans tout Etat. — Comme il arrive dans toute révolution politique et religieuse, il se rencontra dans le mouvement hussite, des hommes exaltés ou ambitieux, qui poussèrent à l'extrême le principe de la liberté et donnèrent naissance à des sectes plus ou moins antinomiennes. Elles peuvent se ramener à quatre groupes principaux, les millénaires, les adamites, les orphelins et les picards. — 1° *Les millénaires*, qui apparaissent vers 1420, étaient une secte d'illuminés qui, surexcités par les batailles et les massacres, crurent que la fin du monde était proche et que le Fils de Dieu allait paraître pour écraser l'Antechrist, c'est-à-dire le pape, et fonder la nouvelle Sion, où il n'y aurait plus ni péché, ni travail, ni

propriété, ni différence de rang ou de sexe. Ils s'adonnaient à l'oisiveté et aux rapines, pratiquaient le communisme et disparurent devant les triomphes de Zyska; 2° *Le sadamites* ou *nicolaïtes*, disciples du prêtre Pierre Kanis et, du paysan Nicolas, étaient aussi millénaires et communistes, mais poussaient plus loin leurs excès. Ils en vinrent à diviniser l'homme, et sous prétexte que l'homme, identifié à Christ, ne peut plus pécher, ils se livrèrent aux débauches les plus extravagantes dans une île de la Nezarka, et furent exterminés par Zyska; 3° *Les orphelins*, ainsi nommés parce qu'à la mort de Zyska, ils ne voulurent pas reconnaître de nouveau chef; ils se rapprochaient des calixtins pour la doctrine, et des taborites pour le sacerdoce et eurent pour principal docteur Ulric de Znojm; 4° Enfin, *les picards* (altération du mot begghard ?), semblent être d'importation étrangère. Vers 1478, quarante-deux familles picardes ou *vaudoises*, c'est-à-dire hérétiques, étaient arrivées à Prague, fuyant la persécution dont elles étaient victimes aux Pays-Bas. Ils n'avaient point de prêtres et ne communiaient pas sous les deux espèces; ils niaient tous les mystères catholiques, c'est-à-dire la présence réelle, au nom de la raison humaine, et leur culte se réduisait à la lecture de certains livres d'édification écrits dans leur langue. Leurs chefs, Martin Loquis et Martineck Houska, furent arrêtés et brûlés vifs, par l'ordre des chefs utraquistes, mais ce supplice, courageusement supporté, n'arrêta pas leurs progrès, et bientôt après (1425), la fraction la plus nombreuse des taborites adhéra aux doctrines picardes, dont faisait profession Procope le Grand. Après la bataille de Lipan (1434), où périrent les deux Procope et avec eux la puissance militaire des taborites; les débris de ce dernier parti, adouci par l'épreuve, se réunirent à ceux des calixtins, qui ne pouvaient se résoudre à accepter les *Compactats* ou atténuation équivoque des quatre articles de Prague (1433), conclus avec les légats romains, et formèrent, sous la direction de Pierre Chelciky (vers 1450), la « communauté des Frères de la loi du Christ » vulgairement appelés « Frères bohêmes ou moraves. » Telle fut la dernière transformation du hussitisme, au point de vue religieux. — Bibliographie : Æneas Sylvius Piccolomini (Pie II), *Historia Bohemiæ*, Rome, 1475; Cochlæus, *Historia Hussitarum libri XII*, Mayence, 1549; Lenfant, *Histoire du Concile de Constance*, Amsterdam, 1714; le même, *Histoire du Concile de Bâle et de la guerre des Hussites*, Amsterdam, 1731; Palacky, *Documenta mag. Johannis Huss, vitam, doctrinam, causam in Constantiensi concilio actam et controversias de religione in Bohemia* (1403-1418), *motas illustrantia*, Prague, 1866; le même, *Urkundliche Beitræge zur Geschichte des Hussiten Krieges* (1419-1436), Prague, 1873; Saint-René Taillandier, *Bohême et Hongrie*, Paris, 1869; Louis Léger, *Cyrille et Méthode, La Bohême historique*, Paris, 1873; E. Denis, *Huss et la guerre des Hussites*, Paris, 1878.

G. Bonet-Maury.

HUTCHESON. Voyez *Ecossaise* (Philosophie).

HUTTEN (Ulrich de), pamphlétaire, guerrier et poète du seizième siècle, fit la guerre à l'autorité pontificale pour l'affranchissement so-

cial et religieux de l'Allemagne. Passionné pour la liberté, plein de sincérité mais plein d'illusions, d'une ardeur sans trève pour laquelle étaient bons tous les temps et tous les moyens, mêlant à des instincts généreux une excitation causée par la fièvre qui avait détruit sa santé, de mœurs légères, il prépara les voies à la Réformation, mais risqua de la compromettre. — Il naquit le 22 avril 1488, non loin du Mein, au château de Steckelberg, dans une nombreuse et puissante famille de chevaliers. A seize ans il s'échappa du monastère de Fulda pour courir le monde et satisfaire son amour des lettres. Il étudie successivement à Erfurth, à Cologne où il prend en haine la scolastique, à l'université toute nouvelle de Francfort-sur-l'Oder, et, après un naufrage sur la Baltique, à Greifswald où les Lœtz le battent et le dépouillent. En exhalant contre eux son indignation il se fait connaître comme poète satirique en 1510, à l'âge de vingt-deux ans. Ensuite, après avoir séjourné à Rostock, à Wittenberg où il publia l'*Ars versificatoria* et à Vienne, il alla étudier le droit en Italie pour plaire à son père (1512). Mais tourmenté à Pavie par les Français, à Bologne par la misère et la peste, réduit à s'enrôler comme simple soldat dans l'armée de Maximilien, il revint au pays natal sans avoir pris aucun grade. Aussitôt après il mérita par ses discours contre Ulrich de Wurtenberg, meurtrier de son cousin Jean de Hutten, le nom de Cicéron et de Démosthène de l'Allemagne. Son amour pour l'indépendance et la justice ne s'est jusqu'à présent manifesté que par des querelles personnelles ou de famille. Dorénavant l'Allemagne en sera l'objet. Au point de vue des lettres il cherchera à la délivrer de la persécution des moines et, au point de vue politique, de la rapace domination romaine. Il voudrait voir l'Allemagne une et libre sous un empereur. En 1516 et 1517 parurent les *Epistolæ obscurorum virorum* (voyez l'article sur ce sujet). — Hutten prit surtout part à la rédaction de la seconde partie de ces lettres, et, quand elles eurent produit leur effet, il célébra par le *Triumphus Capnionis* l'irrémédiable défaite des obscurantistes. Après un second voyage en Italie où il avait vu de près les vices romains, honoré à Augsbourg par Maximilien du titre de poète lauréat, trouvant une libre hospitalité auprès d'Albert de Mayence qui aimait les lettres et qui sentait la nécessité de ménager ses sujets écrasés d'impôts par la cour pontificale, Hutten commença ses attaques directes contre Rome. Il reprend pour ainsi dire à son propre compte la guerre du sacerdoce et de l'empire faiblement continuée par Maximilien, et attaque d'abord le pouvoir temporel des papes en publiant le fameux écrit de Laurent Valla sur la fausse donation de Constantin. C'est à Léon X lui-même qu'il le dédia (décembre 1517). On se demande jusqu'à quel point la naïveté se mêle à l'ironie dans cette épître audacieuse; si les éloges donnés au protecteur des lettres et à l'amateur de la vérité mis en opposition avec les fureurs de Jules II sont sincères, et si Hutten espérait réellement lier Léon X par ces éloges. Il se dédommage sur ses prédécesseurs qui, écrit-il, n'étaient ni papes ni vicaires du Christ; qui ont inventé la donation de Constantin; qui dévoraient les brebis du

Christ; qui vendaient aux évêques des palliums payés par l'Allemagne, en persuadant aux peuples que sans pallium on n'était pas vraiment évêque ; qui mettaient un prix à la rémission des péchés et qui spéculaient sur l'enfer ; qui, enfin, non satisfaits de tant d'extorsions, envoyaient des collecteurs toutes les fois qu'il leur en prenait envie et sous n'importe quel prétexte, celui de la guerre contre le Turc ou celui de la construction de Saint-Pierre dont ils se souciaient fort peu, et ne s'en faisaient pas moins appeler bienheureux et très saints. Hutten invite Léon X à réformer tout cela et lui offre ce livre comme un public témoignage de son estime. On sait quel en fut l'effet sur Luther. « Bon Dieu ! s'écrie-t-il dans une lettre à Spalatin (23 février 1520) quelles ténèbres ou quelle méchanceté chez les Romains ! j'en suis si tourmenté que je ne doute pas que le pape ne soit l'Antechrist. Si tu n'as pas lu ce livre, je te le ferai lire. » On a eu tort de dire que le pape accepta cette dédicace (voyez sa lettre du 12 juillet 1520), mais du moins l'archevêque de Mayence ne retira pas sa protection à Hutten, tant cette époque était troublée, tant on espérait d'un Léon X après un Jules II ! — En 1518 Albert amena son protégé à la diète d'Augsbourg, où devait se discuter la proposition de lever une dîme pour une croisade contre les Turcs. A cette occasion Hutten publia entre autres écrits le *Ad principes germanos*, très remarquable en ce sens qu'il y déplore que l'unité manque à l'Allemagne. « Les princes divisés n'ayant point de chefs sont sans puissance. Il n'y a qu'un remède, c'est de rendre à l'empereur l'obéissance qui lui est due. Il tient ses droits de Dieu et des électeurs, non du pape. Il est le véritable successeur des empereurs romains. La croisade, en unissant les princes à l'empereur, produira l'unité de l'Allemagne. » La diète ayant repoussé dîme et croisade, Hutten se vengea de la déconvenue du légat dans le dialogue *Inspicientes*. — Luther avait commencé son œuvre sans attirer jusqu'à présent l'attention de Hutten. Celui-ci, comme tant d'autres, ne voyait dans les commencements de la Réformation qu'une querelle de moines. « Voilà, disait-il avec satisfaction, messieurs les théologiens qui s'entre-déchirent » ; cependant il avait fini par se trouver mal à l'aise à la cour d'Albert et le dialogue *Febris prima* où il envoyait la fièvre chez le cardinal Cajetan détermina même l'archevêque à l'éloigner. Hutten, après avoir pris part à une expédition contre son vieil ennemi Ulrich de Wurtemberg se retira en 1519 avec ses presses au château de Steckelberg pour y continuer la lutte contre Rome dans une entière indépendance. Alors il connut mieux Luther, mais il écrivit à son ami Eoban Hesse qu'il n'osait se joindre au réformateur par égard pour l'archevêque de Mayence. — En mars 1520, encouragé par l'élection d'un jeune empereur, il adressa à l'archiduc Ferdinand le *De unitate ecclesiæ conservanda* qu'il avait découvert dans le monastère de Fulda, lettres écrites au onzième siècle sur la querelle de Henri IV et de Grégoire VII pour soutenir que l'empire doit être indépendant du sacerdoce. Tout en s'écriant dans la dédicace qu'on ne peut pas souffrir plus longtemps la tyrannie du pape sur la nation allemande, il ne s'élève pas encore contre son autorité

spirituelle. La même année, dans la *Febris secunda*, il conclut au mariage des prêtres et résume avec violence dans la *Trias romana* ses attaques contre Rome. Il ajoute, faisant un pas en avant, qu'à l'origine tous les évêques étaient égaux et que la suprématie de celui de Rome n'est qu'une usurpation. Arrière les indignes successeurs des apôtres, plus dangereux que le Turc. Qu'on donne à la chrétienté une autre capitale, Cologne ou Mayence. Rome sera laissée à la famine, à la peste, à l'invasion turque. — Léon X se plaignit un peu tard (12 juillet 1520) à l'archevêque de Mayence ; celui-ci répondit qu'il ne pouvait rien contre un homme qui se tenait dans de solides forteresses et pouvait en sortir d'un moment à l'autre à la tête d'une grosse troupe de cavaliers. En effet Hutten avait à peu près rompu avec lui. Le 20 janvier 1520 il avait assuré Mélanchthon de la protection de Sickingen. Le 4 juillet il écrivit pour la première fois à Luther : « On raconte que tu es excommunié. Que tu es grand, Luther, si cela est vrai ! » Il lui conseille de prendre garde. Tous deux sont entourés de pièges, mais on repoussera la violence par la violence. Il peut sans crainte confier tous ses projets à Hutten : « Conquérons la liberté générale, délivrons la patrie depuis si longtemps opprimée. Dieu est pour nous, qui sera contre nous ? » Ainsi l'homme de guerre, tout en admirant l'homme de foi, craint qu'il ne faiblisse et l'emploierait volontiers comme un instrument, pour rendre la liberté à l'Allemagne. Ses promesses agirent du moins sur Mélanchthon qui, le 8 juin, s'empresse d'écrire qu'on peut compter sur Sickingen et que Hutten va remuer en faveur de la liberté Ferdinand et les plus grands princes. — Quand parut la bulle, Hutten la ridiculisa dans un commentaire satirique, puis dans un dialogue. Décidé alors à soulever l'Allemagne il se mit à écrire en langne vulgaire. Il apprend au peuple que « les empereurs ont toujours le droit de créer et de déposer les papes » et « comment les papes se sont toujours conduits à l'égard des empereurs allemands. » Que Charles, que la noblesse et les bonnes villes se lèvent ; en avant ! Dieu le veut. Ses lettres à Charles-Quint, à Frédéric de Saxe dont il gourmande la tiédeur, à l'archevêque de Mayence, à tous les princes nobles et roturiers de l'Allemagne (septembre 1520) sont autant de brandons jetés çà et là. Après avoir inutilement essayé de voir l'empereur, le chevalier transporta ses presses au château d'Ebernburg, chez Sickingen, auprès de qui s'étaient aussi réfugiés un certain nombre de théologiens et d'hommes de guerre. De là il continue à pousser les Allemands à la révolte en leur écrivant qu'il ne s'agit pas de Luther, mais de la liberté de chacun. En même temps il presse Léon X de renoncer à ses criminels projets et de laisser en paix Luther, qui n'est pas seul. Quelques jours après (9 décembre 1520) il se plaint à Luther lui-même de la timidité générale, et de la lenteur de Sickingen, le seul fidèle. Luther, tout en s'intéressant aux efforts de Hutten dont il communiquait les pamphlets à ses amis, ne pouvait se laisser entraîner dans la même voie. « Tu vois, écrivait-il à Spalatin (16 janvier 1521) ce que Hutten demande. Je ne voudrais pas que pour l'Evangile on versât le sang : voilà

ce que je lui ai répondu : Le monde a été vaincu par la parole ; c'est par la parole qu'a été conservée l'Eglise, c'est par la parole qu'elle sera restaurée. » — Cependant Charles-Quint, désireux de rétablir le calme, convoqua la diète à Worms. Hutten alors lance d'Ebernburg des invectives contre les légats, conjure une dernière fois l'archevêque de Mayence d'abandonner l'Eglise des impies, résultat qu'il achèterait, dit-il, au prix de son sang, et envoie à Charles (27 mars) un très long plaidoyer en faveur de Luther, qu'il représente comme le soutien de l'autorité impériale. Il accuse Charles de ne pas tenir les promesses qu'il avait faites à son élection et le menace d'une révolte. Telle est cependant sa naïveté et la ténacité de son espérance qu'il est surpris que l'empereur ait mal accueilli ce langage et qu'il exprime (8 avril) le regret de l'avoir blessé, en s'engageant même à se taire si Charles le lui ordonne. Cela ne l'empêche pas, quelques jours après, d'encourager Luther : « Ne doute pas de moi ; pourvu que tu demeures fidèle à toi-même je te serai attaché jusqu'au dernier soupir. Nos vies sont différentes, la mienne est humaine ; toi, plus parfait, tu dépends entièrement de Dieu. Tu ne manqueras pas de défenseurs. Beaucoup sont venus me trouver dans leur zèle pour toi en me disant avec inquiétude : pourvu qu'il ne faiblisse pas, qu'il réponde avec fermeté, qu'il soit inaccessible à la crainte ! j'ai assuré que tu serais toujours Luther. Persévère jusqu'à la fin. La prudence de mes amis me force à me tenir encore tranquille. Mais on me lâchera et une fois échappé je ne ferai pas défaut à l'esprit que Dieu a mis en moi. — Luther proscrit, Hutten, après avoir tenté d'enlever les deux légats comme ôtages, se décida à la guerre. Il crut à tort qu'il pourrait à la suite de la petite noblesse entraîner les villes, les princes, peut-être même Charles-Quint. Par son *Monitor primus*, sorte de cathéchisme luthérien, il s'occupa d'abord de répandre la nouvelle doctrine. Dans son *Monitor secundus* il annonce Sickingen comme un nouveau Ziska. Par ses *Prædones* il essaya de réconcilier la chevalerie et la bourgeoisie pour une action commune. Par son *Neu-Karthans* écrit en langue vulgaire, il essaya de gagner les paysans. De son côté, Sickingen faisait ses préparatifs. En 1522 ils se mirent en marche contre l'archevêque de Trèves dont ils voulaient séculariser les possessions. L'expédition ne réussit pas parce que les villes, malgré les excitations prodiguées en vers allemands par Hutten, se tinrent tranquilles. C'est aux princes que la Réforme devra une protection efficace. — Dans une apologie de sa conduite, le chevalier déclara n'avoir pas fait œuvre de théologien, mais de patriote. Il y développa la théorie des guerres saintes. Ses idées sur la nécessité de l'effort volontaire et sur le mérite des œuvres montrent aussi quelle différence il y avait entre son esprit et celui de Luther. — Il se réfugia d'abord à Bâle où vivait Erasme. Celui-ci l'avait plus d'une fois loué, tout en lui souhaitant plus de modération. Ils avaient échangé des lettres amicales. Mais à la fin de l'été de 1520, Hutten blâme la tiédeur d'Erasme et l'accuse presque d'hypocrisie. Lorsqu'il fut arrivé à Bâle, Erasme craignit de donner prise à la malveillance en le recevant ; il l'éconduisit donc

sous un prétexte futile. Hutten lui fit dire, en quittant la ville sur l'invitation des magistrats, qu'il eût à s'abstenir d'attaquer Luther s'il voulait rester en bonne intelligence avec lui. Erasme ne tint aucun compte de cet avertissement. Après un échange de lettres fort vives Hutten lança de Strasbourg son *Expostulatio* en juin ou juillet 1523. Il y flétrissait la faiblesse de caractère d'Erasme, en lui prédisant qu'elle le jetterait dans le camp ennemi, mais que même alors il serait malgré lui et par la meilleure partie de son âme avec ceux qu'il avait lui-même suscités par ses attaques d'autrefois contre la tyrannie pontificale. On sait qu'Erasme dénonça aux magistrats de Strasbourg l'imprimeur de ce pamphlet et qu'il dénonça l'auteur lui-même aux magistrats de Zurich ainsi qu'à Zwingle, auprès de qui Hutten s'était réfugié pour mourir (29 août 1523). Il répondit à l'*Expostulatio* après la mort du chevalier dont les amis répondirent à leur tour, et la lutte continua pour ainsi dire sur le cadavre de celui qui avait tant combattu pendant sa vie.— Un mois avant sa mort Hutten écrivait à son fidèle ami Eoban Hesse : « La fortune se lassera-t-elle enfin de nous persécuter injustement? Ayons toujours pour lui résister autant de courage qu'elle met d'acharnement à nous poursuivre. Voilà notre consolation ; je me suis réfugié en Suisse ; je prévois un exil plus lointain encore. » Cependant il termine en espérant pour l'avenir l'expulsion des tyrans et en donnant à ses amis le conseil de ne pas faiblir. Il était cependant alors abandonné des réformateurs eux-mêmes (Melanchthon trouvait qu'il les avait assez compromis et qu'il tardait bien à mourir). Malgré ses illusions et ses erreurs, cette indomptable confiance dans le triomphe final de la vérité suffirait à donner de l'intérêt à sa vie. — Bibliographie : *Œuvres de Hutten*, éd. Bœcking, 1859 ss. ; *Ulrich de Hutten*, par Zeller, 1849 ; *Ulrich von Hutten*, par Strauss, 1859, etc. L. MASSEBIEAU.

HUTTER (Elie) [1554-1605], orientaliste distingué, s'occupa pendant toute sa vie à réunir les matériaux d'une Bible polyglotte. Il publia : 1° *Via sancta sive Biblia sacra hebræa Veteris Testamenti*, Hamb., 1587-88, 2 vol. in-f°., dont le second volume se termine par le psaume CXVII, en trente langues : Bible qui a ceci de particulier, que les lettres *radicales* sont en caractères noirs et pleins, les *serviles* en caractères creux, et les *quiescentes* et *deficientes* en petits caractères au-dessus de la ligne ; 2° une *Polyglotte* en hébreu, en chaldéen, en grec, en latin, avec la version allemande de Luther, et de plus le slavon, ou le français, ou l'italien, selon que les exemplaires ont été destinés à ces diverses nations ; 3° le *Nouveau Testament* en douze langues, sa voir : le syriaque, l'hébreu, le grec, l'italien, le français et l'espagnol, sur la première page ; le latin, l'allemand, le bohémien, l'anglais, le danois et le polonais, sur la seconde page, Nuremb., 1600 ; 4° le *Nouveau Testament*, en quatre langues seulement, en hébreu, en grec, en latin et en allemand, 1603. — Voyez Glaire, *Introd. histor. et crit.*, etc., I, 226 ss. ; Walch, *Bibl. theol. sel.*, IV, 8. 36 ss. ; Will, *Nürnberger Gelehrtenlexicon*, II, 213, et l'article de Rotermund dans l'*Encycl.* d'Ersch et Gruber, II, 12, p. 262.

HUTTER (Léonard), théologien luthérien, né en 1563 à Ulm, mort à Wittemberg en 1616 où il professa la théologie depuis 1596. Défenseur intrépide de l'orthodoxie luthérienne, telle qu'elle venait d'être définie et fixée dans la Formule de Concorde, il attribua à ce livre symbolique le caractère de la théopneustie et s'appliqua à en défendre tous les termes jusqu'au moindre iota. Hutter ne distingue pas entre la substance des dogmes et leur forme accidentelle, il ne remonte pas à leur origine historique ou psychologique et ne se donne pas la peine de les relier les uns aux autres en un système savamment organisé. Il se borne à les reproduire et à les analyser, en évitant tout ce qui pourrait en affaiblir ou en altérer l'expression. Ses ouvrages sont tous de nature dogmatique ou polémique. Nous citerons parmi les premiers : 1° *Analysis methodica articulorum confessionis Augustanæ* (1598 et 1602) ; 2° *Libri christianæ concordantiæ explicatio* (1608); 3° *Compendium locorum theologicorum ex Scriptura Sancta et libro concordiæ collectum* (1610, souvent réimprimé), son ouvrage capital, qui reçut le caractère d'un manuel officiel dans les écoles de la Saxe et fut revêtu de l'approbation des facultés de théologie de Wittemberg et de Leipzig. La dogmatique luthérienne y est exposée en trente-quatre articles, en suivant l'ordre adopté par les *Loci* de Mélanchthon, et sous forme catéchétique, c'est-à-dire avec demandes et réponses, à l'usage de trois âges différents. Les termes sont empruntés à la Confession d'Augsbourg et à la Formule de Concorde, et, en cas de nécessité, à Luther, Mélanchthon, Chemniz et Hunnius. Les éditions de ce livre, pendant le dix-septième et le dix-huitième siècle, se succèdent sans interruption, ainsi que les traductions et les commentaires (de Cundisius, en 1648 ; de Glassius, en 1656 ; de Chemniz, en 1670, de Bachmann, en 1690, etc.). On sait que, de nos jours, le professeur Hase de Iéna a donné à son manuel de dogmatique le titre, tant soit peu ironique, de *Hutterus redivivus* (1re éd., 1827 ; 11e éd., 1868). Le *Compendium* de Hutter a été réimprimé par Twesten, Berlin, 1855 ; 4° *Loci communes theologici ex sacris literis diligenter eruti, veterum Patrum testimoniis passim roborati et conformati ad methodum locorum Melanchthonis* (1619, 1653, 1661), commentaire des *Loci* de Mélanchthon, destiné surtout à réfuter certaines hérésies qu'il lui reproche. Parmi les écrits polémiques de Hutter nous signalerons : 1° *Irenicum vere christianum seu tractatus de synodo et unione Evangelicorum non fucata concilianda* (1616 et 1619), dirigé contre le syncrétisme du professeur Pareus de Heidelberg ; 2° *Calvinista aulico-politicus* (1610), contre certaines erreurs politiques qu'il croit pouvoir attribuer au calvinisme ; 3° *Calvinista aulico-politicus alter* (1614), contre le changement de confession de l'électeur Jean-Sigismond de Brandebourg et contre la tentative d'introduire « la maudite calvinisterie » dans son pays ; 4° *Concordia concors seu de origine et progressu Formulæ Concordiæ* (1614, 1615, 1622), plaidoyer véhément en faveur de la Formule de Concorde, à l'occasion de la publication de la *Concordia discors* de Hospinien. — Voyez Tholuck, *Geist der Theol. Wittemb.*, p. 63 ; Gass, *Gesch. der protest. Dogmat.*, I, 246 ss., ainsi que les articles de Hoff-

mann dans l'*Encycl.* d'Ersch et Gruber, II, 13, p. 222 ss., et de Wagenmann, dans la *Real-Encykl.* de Herzog, VI, 346 ss.

HYACINTHE (Saint) le dominicain, vénéré par les Polonais sous le nom de Iacko ou Iaczko, né à Breslau en Silésie en 1185, appartenait à l'une des familles les plus influentes du pays. Il fit ses études à Cracovie, à Prague, à Bologne, fit à Rome la connaissance de saint Dominique en 1228 et, dominé par l'ardeur de son zèle et la puissance de son génie, entra dans l'ordre des dominicains ou prêcheurs. A son retour il institua en Carinthie une branche de son ordre et parcourut en prédicateur tous les Etats du Nord, la Russie, la Pologne, où il obtint de nombreuses conversions et réussit à gagner des centaines de schismatiques à l'Eglise romaine. La tradition le fait aussi voyager comme missionnaire en Tartarie et jusqu'aux frontières de la Chine parmi ces tribus mongoles, que les papes cherchèrent vainement à gagner à l'Evangile. Son biographe bollandiste, au lieu de nous fournir quelques renseignements sur ces voyages lointains, qui auraient pour nous tant d'intérêt, consacre de nombreuses pages au récit insipide et absurde de miracles et de guérisons, de visions et d'apparitions étranges. Hyacinthe mourut à Cracovie le 16 août 1257, après avoir fondé plusieurs couvents dans son pays natal. Des miracles et des guérisons sans nombre s'accomplirent sur son tombeau et il ne fut pas seulement l'un des saints les plus populaires de la Pologne, mais encore le consolateur des affligés dans tous les Etats catholiques, comme l'attestent tous les ouvrages composés en son honneur. — Sources : En dehors des ouvrages en langue slave : *Acta SS*, Aug. III, 309 ss.; Surius, *Vitæ Sanctorum*, 1618, VIII, 170.

A. Paumier.

HYDE (Thomas), orientaliste anglican, né à Billingsley dans le comté d'York, en 1636, mort à Oxford en 1703, avait acquis de bonne heure une telle connaissance de la langue persane, qu'il fut choisi pour prendre part à la publication de la Bible polyglotte de Londres. Il fut nommé professeur d'hébreu et d'arabe à Oxford, secrétaire-interprète pour les langues orientales, chanoine de l'église de Salisbury et archidiacre de Glocester. Il a laissé plusieurs ouvrages, parmi lesquels nous citerons : *Quatuor Evangelia et Acta apostolorum lingua malaica caracteribus europæis*, Oxf., 1677, in-4°; *Catalogus Bibliothecæ Bodleïanæ*, 1674; *De ludis orientalibus*, 1694; *Veterum Persarum et Magorum religionis historia*, 1700.

HYDROPARASTATES (ὑδροπαραστάται, *aquarii*), surnom donné aux encratites (voyez cet article), parce qu'ils proscrivaient l'usage du vin et des liqueurs fortes et ne se servaient que d'eau dans la sainte cène. Il convient d'observer toutefois que ce n'est que Théodoret (*Hæret. fabul.*, *I*) qui identifie les hydroparastates avec les disciples de Tatien, tandis que Philastrius (*Hæres.*, 77) et Augustin (*De hæres.*, 64) emploient ce nom dans un sens plus général (cf. Clément d'Alexandrie, *Pædag.*, II, 2 ; Epiphane, *Hæres.*, 46).

HYGIN (Saint) fut pape, d'après M. Lipsius, pendant quatre ans; il mourut à une date qui peut varier entre 139 et 141.

HYMÉNÉE, apostat chrétien d'Ephèse (1 Tim. I, 20) qui troublait les chrétiens par les fausses doctrines qu'il répandait sur la résurrection (2 Tim. II, 17 ss.). La plupart des commentateurs ont soutenu contre Mosheim et quelques autres l'identité du personnage mentionné dans ces deux passages — Voyez Walch, *Dissert. de Hymenæo et Phileto*, Iéna, 1735.

HYMNOLOGIE. Voyez *Chant d'Eglise*.

HYPATIE, fille de Théon, mathématicien d'Alexandrie, née vers l'an 370, distinguée par sa beauté, ses connaissances et sa vertu, étudia les mathématiques et la philosophie à Athènes et dans sa ville natale, et acquit une telle célébrité que les magistrats d'Alexandrie l'invitèrent à faire des cours publics sur Platon et sur Aristote. Parmi ses disciples se trouvait le philosophe Synésius qui avait l'habitude de soumettre ses écrits à son jugement avant de les publier. Le poète Pallade la comparait à Astrée, la vierge du ciel, éblouissante par l'éclat de sa blancheur sans tâche. Sa fin tragique acheva de la rendre illustre. Nous en possédons deux versions différentes. D'après celle de Suidas (III, 533), Hypatie fut victime de la jalousie de l'évêque d'Alexandrie Cyrille, qui ameuta la foule contre elle, l'accusant d'encourager la persécution des chrétiens. D'après Socrate (*Hist. eccl.*, VII, 15), au contraire, le peuple, fanatisé par les moines et conduit par un lecteur du nom de Pierre, se serait vengé par ce meurtre du dissentiment qui existait entre le gouverneur de la ville, Oreste, et l'évêque Cyrille, et dont le bruit public accusait Hypatie d'être l'auteur. Traîné à l'église, tué à coups de pierres, son corps fut mis en lambeaux et brûlé (mars 415). Hypatie avait composé plusieurs savants écrits (*Commentaire sur Diophante*, *Canon astronomique*, *Commentaire sur les coniques d'Apollonius de Perse*) qui périrent dans l'incendie de la bibliothèque d'Alexandrie. — Voyez Fabricius, *Biblioth. græc.*, IX, 187 ss.; Wernsdorf, *De Hypatia philosopha*, Vit., 1748; l'article *Hypatie* dans les *Verm. histor. Schriften* de Münch, Ludwigsb., 1828, 1er vol.

HYPERIUS (André-Gérard), l'un des théologiens les plus éminents du seizième siècle, né à Ypres (d'où son nom) en 1511, mort l'an 1564 à Marbourg. Après avoir fait de fortes études à Lille, au *collegium Calvicum* de Paris, où il se perfectionna dans les humanités et se familiarisa avec les nouvelles méthodes scolaires, et au Collège de France où il subit l'influence de Jean Sturm qui le gagna aux idées de la Réforme, il parcourut la France, l'Italie, les Pays-Bas, l'Allemagne, l'Angleterre, s'arrêtant à toutes les universités pour faire la connaissance des représentants théologiques du protestantisme. Nommé professeur de théologie à l'université de Marbourg en 1541, Hyperius contribua efficacement à établir et à défendre les résultats de la Réformation sur le terrain de la science. Ses cours attirèrent une foule considérable d'étudiants de tous les pays, et ses manuels se répandirent dans toutes les Eglises protestantes. Ses travaux exégétiques, insérés dans les *Opuscula theologia varia*, et son *Commentaire sur les Epîtres de saint Paul* et sur l'*Epître aux Hébreux* (1582-1584, en 4 vol.

in-f°., éd. par Jean Mylius) se distinguent par une explication grammaticale solide, qui précède et prépare les réflexions dogmatiques et les applications pratiques. Son manuel de théologie systématique, qui contient à la fois la dogmatique et la morale, et qui parut sous le titre de *Methodi theologiæ, sive præcipuorum christianæ religionis locorum communium libri III* (Bâle, 1566 et 1568, in-8°), resté malheureusement inachevé, est un modèle d'exposition claire, logique et substantielle. Mais c'est dans le domaine de l'homilétique que l'importance de Hypérius est surtout capitale. Il publia, sous le titre de *De formandis concionibus sacris sive de interpretatione scripturarum populari libri II*, un traité qui eut successivement cinq éditions (1re Marb., 1553) et fut traduit en français. L'auteur dégage pour la première fois la science de la prédication des liens ou plutôt du joug de la rhétorique profane qui en altérait l'essence ou du moins en comprimait l'essor. Hypérius insiste sur la nécessité d'établir un rapport organique entre le texte et le sermon et montre par de nombreux exemples comment on peut utiliser les péricopes scripturaires. Les *Topica theologica* (1561, 1565, 1573) traitent le même sujet. Dans son ouvrage *De recta formando theologiæ studio libri IV* (1556), il donne une encyclopédie et méthodologie des sciences théologiques, en montrant comment leurs diverses branches se rejoignent en un faisceau et en indiquant la manière dont elles doivent être traitées. Enfin dans son livre *De S. Scripturæ lectione ac meditatione quotidiana libri II* (1561), Hyperius demande que chaque père de famille fasse chaque jour avec les siens la lecture de quelques chapitres de la Bible, et fournit de précieuses indications à ce sujet. Dans une série de traités, recueillis dans les *Opuscula*, Hypérius relève le danger que présente une fausse application du principe protestant de la *sola fides* ; il insiste sur la nécessité d'unir à la *justificatio* la *nova obedientia* et d'empêcher ainsi la confusion entre la *fides salvifica* et la *fides historica*, qui devait produire tant de maux et un recul si déplorable dans le protestantisme du siècle suivant. Hypérius combattit de toutes ses forces la *rabies theologica* de son temps ; il demande que la polémique soit formellement bannie de la chaire et qu'un esprit de conciliation fasse place partout dans les Eglises à l'esprit de dispute et d'intolérance. Il prêcha et pratiqua l'union entre les diverses branches du protestantisme, donnant ainsi un exemple qui malheureusement ne fut pas suivi. — Voyez les sources dans l'excellent article que Mangold a inséré dans la *Real-Encykl.* de Herzog, VI, 356 ss.

HYPOSTASE. Voyez *Trinité*.

HYPSISTARIENS, secte cappadocienne du quatrième siècle. Grégoire de Nazianze (*Orat.* XIX) nous apprend que ces hérétiques, qui faisaient profession d'adorer le Dieu Très-Haut (ὕψιστος), étaient originairement des Juifs qui, établis depuis longtemps dans la Perse, s'étaient laissés entraîner au culte du feu. Ils observaient le sabbat, proscrivaient le culte des images, mais rejetaient la circoncision. Grégoire de Nysse (*Adv. Eunomium*, II, 440) ajoute qu'ils reconnaissaient un seul Dieu comme les chrétiens, mais sans le re-

garder comme leur Père. Epiphane (*Hæres.*, 80) et les autres écrivains ecclésiastiques ne font que répéter les assertions des deux Grégoire en les enrichissant d'éléments légendaires. Parmi les historiens, les uns les rangent, sans fondement sérieux, au nombre des gnostiques (Mosheim); les autres voient dans les doctrines des hypsistariens une réminiscence du sabéisme (Bœhmer, *De hypsistariis*, Berol., 1834); d'autres encore se tirent de la difficulté en leur assignant un caractère éclectique, provenant du mélange d'idées juives et persanes (Ullmann, *De hypsistariis*, Heidelb., 1833). — Voyez Tillemont, *Mémoires*, XIII, 315 ss.

HYRCAN. Voyez *Hircan*.

I

IBAS, évêque d'Edesse en Syrie, mort vers 457. Il était évêque depuis plusieurs années, lorsque quatre prêtres de son diocèse l'accusèrent de l'hérésie nestorienne auprès des archevêques d'Antioche et de Constantinople. L'empereur le renvoya devant une commission composée des évêques Uranius d'Himère, Photius de Tyr, Eustache de Béryte, et du préfet Damasce. Cette commission tint deux synodes, en 448, l'un à Tyr, l'autre à Béryte, et prononça l'absolution d'Ibas, qui n'en fut pas moins déposé l'année suivante par le fameux concile d'Ephèse et expulsé de son diocèse. Il appela de cette décision au concile de Chalcédoine, qui le rétablit sur son siège en 451. Longtemps après sa mort, en 553, le cinquième concile général de Constantinople le condamna comme nestorien, malgré l'opposition du pape Virgile. Le principal argument contre Ibas était une lettre à un Persan, nommé Maris, dans laquelle il blâmait Rabulas, son prédécesseur, d'avoir condamné Théodore de Mopsueste. La plus grande partie de cette lettre a été insérée dans le *Recueil des conciles*, IV, 161. — Voyez Mansi, *Collect. concil. ampliss.*, VII, 241; Le Quien, *Oriens Christ.*, II, 690.

ICONIUM [Ἰκόνιον, Ἐικόνιον], aujourd'hui Konia ou Cogni, ville populeuse de l'Asie Mineure que Xénophon (*Anab.*, 1, 2, 19) place en Phrygie, Strabon (12, 568) et Pline (5, 25) en Lycaonie. Elle était située dans une plaine fertile, au pied du Taurus et près du lac Trogite. Saint Paul y vint plusieurs fois (Actes XIII, 51; XIV, 1. 19. 21; XVI, 2; cf. 2 Tim. III, 11) et y opéra des conversions parmi les juifs et parmi les païens. La légende place, dans son premier voyage, la conversion de sainte Thècle, si célèbre par son martyre. Selon une autre tradition, le premier évêque d'Iconium, Sosipater, était cousin et disciple de saint Paul. L'an 256, on tint dans cette ville un concile

dont les décisions furent condamnées par le pape Etienne Ier. Iconium est aujourd'hui un archevêché *in partibus*, qui a pour suffragants les évêchés d'Isauropolis, de Laranda et de Lystra.

ICONOCLASTES. L'adoration exclusive des images et l'élan irrésistible des hommes vers la vie monastique avaient déjà attiré de bonne heure l'attention générale en Orient, et avaient provoqué des tentatives pour remédier à ce mal. Sous Zénon, vers la fin du cinquième siècle, Philoxène, évêque d'Hiérapolis en Syrie, avait entrepris de supprimer des images dans toute l'étendue de son diocèse. Au siècle suivant, Maurice essaya d'interdire l'admission à la prêtrise et au monacat des soldats et des fonctionnaires publics. L'empereur Philipique songea à abolir l'iconolâtrie; on prétend même qu'il promulgua, en 713, une loi à cet effet. Des tribus entières protestaient contre le développement excessif des pratiques religieuses. Les Arméniens n'admettaient pas l'adoration des images. Au septième et au huitième siècle, on voit paraître en Orient des novateurs hardis, les pauliciens entre autres, qui en vinrent à n'accepter aucune forme extérieure du culte, se contentant de l'explication de l'Evangile et des autres textes du Nouveau Testament. Les chroniques que nous possédons conviennent que plusieurs évêques furent les principaux promoteurs de l'antagonisme systématique contre les images qui se produisit, lorsqu'en 717 Léon III l'Isaurien monta sur le trône. Cet empereur qui, ainsi que ses successeurs, fut surnommé l'*iconoclaste*, défendit l'adoration des images. Irrité de n'avoir pas été obéi, il ordonna à ses sujets de détruire toute espèce d'images sculptée ou peinte; puis il chargea ses officiers de briser les statues du Christ et des Apôtres qui décoraient les rues de Constantinople. Cet acte provoqua une violente exaspération dans le peuple. Une lutte s'engagea entre le peuple et les officiers de l'empereur, et les femmes, prenant parti pour les images, allèrent jusqu'à massacrer Juvinus, écuyer de Léon. Pendant ce temps-là, l'évêque de Rome, Grégoire II, avait été invité, par une lettre impériale, à proscrire l'idolâtrie dans les églises d'Occident. L'évêque de Rome répondit en prononçant l'anathème contre l'empereur et défendit aux Italiens de reconnaître la souveraineté des Grecs (telle est du moins l'opinion commune; voyez *Grégoire II*). L'Isaurien fit alors exécuter son édit avec une rigueur impitoyable. Toutes les écoles chrétiennes fondées par Constantin furent fermées et abattues en quelques jours. Léon fit livrer aux flammes un monastère avec les moines qui s'y trouvaient, et l'immense bibliothèque qui y était attachée. La population irritée voulut tuer l'empereur, et préluda par le massacre de ses agents qui avaient reçu l'ordre d'enlever une statue du Christ placée au-dessus de la porte d'airain. Le gouvernement réussit à comprimer cette émeute, dont les chefs furent mis à mort. Grégoire III, successeur de Grégoire II, vint encore envenimer la lutte. Il convoqua à Rome un concile dans lequel il fit décréter formellement le culte des images. L'empereur envoya en Italie des émissaires chargés d'assassiner Grégoire. L'évêque de Rome échappa à leurs coups et profita de

l'occasion pour détacher de l'empire une partie de l'Italie. La persécution redoubla sous Constantin Copronyme (741-775), sous lequel un concile composé de 348 prélats décréta, en 754, la suppression des images. Les Romains appelèrent à leur secours le roi de France. Sous Léon IV Chazarus (775-780) les amis des images (εἰκονολάτραι) ont été persécutés. Mais Irène se montra très favorable au pape dans cette question des images. Elle convoqua à Nicée un concile en 787 (septième œcuménique), qui rétablit de nouveau les images en Orient par le décret suivant : « Nous décrétons la restauration des saintes images qui doivent être vénérées comme l'a été de tout temps le signe de la croix. Elles seront rétablies dans les églises, sur les vases du culte, sur les vêtements sacerdotaux, sur les murailles, sur les tableaux séparés, dans les maisons et dans les rues ; car plus on voit ces saintes figures, plus l'esprit s'élève jusqu'à la mémoire et au respect qui sont dus aux personnages qu'elles représentent. Nous décrétons qu'on s'en approchera pour les baiser, pour se prosterner devant elles, sans entendre toutefois par là qu'on leur rendra le véritable culte, qui n'est dû qu'à la nature divine. On ne fera pour elles que ce que l'on fait pour le signe de la croix, pour les saints Evangiles et autres objets sacrés. On leur rendra aussi l'honneur de l'encens et des cierges selon l'usage pratiqué pieusement depuis un temps immémorial; car toute démonstration extérieure de respect accordée à l'image passe à celui dont elle reproduit les traits, et le fidèle qui salue cette image vénère le personnage qu'elle représente » (Mansi, *Collect. concil.*, XIII, 377). Ce décret, qui fut bientôt abrogé de nouveau, l'emporta enfin; il est encore en vigueur dans l'Eglise grecque. Les empereurs Nicéphore (811) et Michel Rhangabé (813) ont été amis des images. Sous Léon l'Arménien (813-820), les *iconoclastes* reprirent le dessus; Michel le Bègue (820-829) permit à chacun d'adorer ce qu'il voulait, pourvu que l'on ne troublât pas l'ordre public. Son fils Théophile (829-842) persécuta de nouveau les amis des images. Mais sa femme Théodora qui gouvernait après sa mort au nom de son fils mineur (829-842), convoqua un concile à Constantinople (842) qui rétablit les décrets du septième concile. Le premier dimanche de carême, on célébra une fête en l'honneur de la restauration des images. Cette solennité, appelée *fête de l'orthodoxie*, est encore aujourd'hui l'une des principales cérémonies de l'Eglise grecque. — Voyez L. Maimbourg (jésuite), *Hist. de l'hérésie des iconoclastes*, Par., 1679, 2 vol. in-12; Fr. Schlosser, *Gesch. der bilderstürmenden Kaiser*, Francf., 1812; J. Marx, *Der Bilderstreit d. bizant. Kaiser*, Trèves, 1839; M. C. Paparrigopoulo, *Hist. de la civilisation hellénique*, Paris, 1878, 1 vol.; par le même, *Hist. de la nation grecque*, Athènes, 1867, 5 vol. (en grec). I. Moshakis.

ICONOGRAPHIE. Voyez *Peinture et sculpture chrétiennes*.

IDÉALISME. Tandis que, pour les matérialistes, il n'y a rien de réel que la matière et les propriétés qui lui sont inhérentes, il est des philosophes qui prétendent au contraire, les uns que le monde sensible au milieu duquel nous vivons, ou comme il faudrait dire d'après leur

système, dans lequel nous croyons vivre, n'a pas la moindre réalité et n'est qu'une illusion de l'esprit humain, et les autres qu'il n'a, si l'on peut ainsi dire, qu'une existence d'emprunt et n'est qu'une imitation, un reflet, une ombre d'un monde intelligible, comme l'appelle Platon, monde qui se compose des idées générales (*universalia ante rem*, comme on disait au moyen âge), et qui seul, avec Dieu, qui en est la source et la cause, possède une véritable réalité. On donne le nom d'idéalistes aux uns et aux autres, et leur manière de considérer et d'expliquer les choses est ce qu'on appelle l'idéalisme. — 1° Les systèmes idéalistes de la première espèce donnent un démenti trop hardi aux données du sens commun pour avoir pu réunir de nombreux adhérents. Ils n'en ont pas eu d'autres que les éléates, dans l'antiquité, et Berkeley et Fichte, dans les temps modernes. Les éléates argumentèrent de la mobilité et du changement incessant qui sont le caractère essentiel des objets de la connaissance sensible, pour affirmer qu'il n'y a de réel que l'être immuable, unique et éternel. Les railleries et les objections assaillirent aussitôt ce système. Les éléates crurent qu'il suffirait, pour imposer silence à leurs contradicteurs, d'établir que tout système fondé sur l'expérience serait pour le moins aussi absurde que celui qu'ils proposaient. Mais les raisonnements qu'ils imaginèrent dans cette intention n'étaient pour la plupart que des sophismes. Berkeley et Fichte partirent l'un et l'autre de ce fait que nous ne connaissons que nos propres pensées; ils prétendirent qu'elles étaient l'effet de nos opérations intellectuelles, et ils assurèrent que rien ne nous autorisait à en attribuer la cause à quelque impression extérieure qui les aurait provoquées dans notre esprit. Comment, en effet, dit Berkeley, des objets extérieurs, incapables de penser, pourraient-ils nous donner ce qu'ils n'ont pas? Nous ne pouvons d'ailleurs sortir de nous-mêmes pour constater un rapport quelconque entre nos affections, nos sensations, nos idées et un monde sensible auquel le commun des hommes les attribue. Nous n'avons jamais conscience que des opérations de notre esprit; nous ne pouvons par conséquent affirmer que l'existence de notre esprit. Si vous leur demandez comment alors ces diverses affections se forment en nous, Berkeley vous répondra qu'elles viennent de Dieu, qui les produit directement lui-même dans notre entendement (c'est le *Deus ex machina* que Leibnitz a si vivement reproché à la théorie de la vision en Dieu, de Malebranche), et Fichte, qu'elles ont leur cause dans l'activité de l'esprit. Comment donc se fait-il que tous les hommes sans exception, au lieu de laisser ces produits de l'activité de notre esprit là où ils sont, d'après ce philosophe, c'est-à-dire dans notre moi, les transportent sans hésiter hors d'eux et les tiennent pour des objets extérieurs qui ont exercé une impression sur nous? Fichte en donne deux raisons : Le moi, essentiellement actif, éprouve, pour agir, le besoin de supposer un non-moi sur lequel puisse porter sa propre activité; ce non-moi qu'il est obligé de supposer n'est pas autre chose que l'ensemble des opérations de lui-même. Il est à peine nécessaire de faire remarquer l'insuffisance de

cette première explication. Il est manifeste que cet objet nécessaire à l'activité du moi, entendu comme le fait Fichte, ne pourrait en aucune façon remplir l'office auquel il le destine ; le moi, en agissant sur cet objet prétendu, ne ferait tout au plus que jouer avec son ombre. — Le moi, ajoute ce philosophe, n'est pas un être infini ; il a des limites au delà desquelles il ne peut aller. Cette limitation présente, selon lui, à l'activité du moi une opposition qui lui apparaît comme extérieure à lui-même, comme posée par autre chose que lui, puisqu'il la sent indépendante de sa volonté. Le sentiment de cette indépendance le contraint de prendre cette limitation pour un non-moi et de voir dans ce non-moi, indépendant du moi, la cause de nos propres déterminations. Cette seconde raison n'est pas plus satisfaisante que la précédente. Cette limitation du moi restant toujours la même, on ne comprend pas comment le moi se la représenterait tantôt sous une forme et tantôt sous une autre. Dans la manière ordinaire d'entendre la sensation, on s'explique très bien comment l'esprit se fait tantôt telles représentations, tantôt telles autres ; c'est qu'il est déterminé successivement par la diversité des choses extérieures, qui produisent diverses impressions sur lui. Mais cette diversité d'impressions n'existe pas pour Fichte ; il perçoit par l'opération de son esprit qui, comme opération, est toujours identique à elle-même ; il est arrêté par une limite qui ne varie pas, puisqu'elle est la forme de son organisation intellectuelle. Pourquoi donc tout cela lui apparaît-il tantôt comme une montagne et tantôt comme une rivière, tantôt comme la lumière du soleil et tantôt comme l'éclat de la trompette. Ces difficultés, Fichte les reconnaît lui-même quand il appelle ces limites « des limites incompréhensibles, dans lesquelles nous sommes enfermés » (Fichte, *Philos. Journal*, VIII, 12), et quand il déclare que « nous ne pouvons pas aller plus loin dans l'explication de l'ordre du monde » (Fichte, *System der Sittenlehre*, 114). — On ne saurait douter que ces systèmes n'aient été, dans l'intention de leurs auteurs, des armes de guerre contre les doctrines matérialistes, qui tendent nécessairement à faire de l'homme un être passif sous l'action des choses extérieures, une sorte de résultante des divers mouvements du milieu dans lequel il vit. Cela est incontestable pour celui de Fichte, qui se proposa, pour me servir de ses propres expressions, de rendre l'homme à lui-même et de lui persuader qu'il n'est pas le jouet d'accidents sur lesquels il ne peut rien. Il est tout aussi manifeste que les éléates n'eurent en vue que de réagir contre les philosophèmes naturalistes de leur temps. Quant à Berkeley, il nous fait connaître lui-même le but auquel il veut faire servir son idéalisme. « Si l'on admet, dit-il dans la préface de ses trois dialogues, les principes que je vais tâcher de répandre parmi les hommes, les conséquences qui, à mon avis, en sortiront immédiatement seront la ruine complète de l'athéisme et du scepticisme. » Mais ni la dialectique à outrance des éléates, ni les remarques ingénieuses de Berkeley, ni l'éloquence de Fichte ne purent réussir à donner quelque apparence de vérité à un système qui se mettait en opposition non seulement

avec les faits d'expérience les plus certains, mais encore avec les données les plus patentes de la conscience humaine. — 2° Les systèmes idéalistes du second groupe ont fait, au contraire, une grande figure dans le monde philosophique. Ils ne sont pas peut-être, après tout, moins erronés que les précédents, mais ils n'en ont pas l'air paradoxal, et, au lieu de nier l'existence du monde, pour éviter la peine de l'expliquer, ils abordent en face le problème et en donnent une solution dont il est bien permis sans doute de n'être pas satisfait, mais à laquelle on ne saurait refuser une certaine grandeur. Le platonisme en a été la première expression et en est resté en somme le type général. Les néoplatoniciens le suivirent et crurent le commenter et le développer, tout en s'en écartant en bien des points. C'est encore de lui que relève la cabale du Sepher Zetzira et du Zohar, qui ne fit que le revêtir d'une forme juive. Les systèmes réalistes du moyen âge en dérivent également, quoique ceux qui les ont exposés, fort ignorants des choses de l'histoire, se prissent pour des disciples d'Aristote. Les systèmes plus modernes de Leibnitz, de Schelling et de Hegel, s'ils serrent de moins près que les précédents le platonisme, marchent cependant dans la voie qu'il a ouverte. — Après qu'on a fait abstraction des formes diverses sous lesquelles tous les divers systèmes idéalistes de ce genre sont présentés, et les inconséquences qui peuvent s'y être glissées à des doses différentes, on y découvre un même fond de doctrine, dont voici en résumé les traits essentiels. Tout ce qui se produit dans le monde sensible se compose de choses particulières et d'êtres individuels. Or, le particulier et l'individuel n'ont en eux-mêmes rien de constant; ils commencent et ils finissent, et pendant leur durée, courte ou longue, ils subissent des modifications continuelles. Ce sont par conséquent des choses et des êtres contingents, n'ayant pas en eux-mêmes les causes qui les font naître et les font durer. Ces causes ne peuvent se trouver que dans des choses ou des êtres immuables, et après Dieu, le principe premier de tout ce qui existe, il n'y a d'immuable que les idées générales, les *universalia ante rem*. Les choses particulières et les êtres individuels ne peuvent en être que des manifestations contingentes. Les idées générales, dont dépendent et dérivent les choses particulières et les êtres individuels, et qui en sont les conditions d'existence, ne sont à leur tour que des conceptions de Dieu, conceptions qui, en tant que divines, ont une véritable réalité. De sorte que la vie, partant de Dieu, en qui elle est dans toute sa plénitude, se manifeste, en se divisant, dans les idées générales et descend ensuite, en se divisant de nouveau et à l'infini, mais en s'affaiblissant par cela même, aux choses particulières et aux êtres individuels, qui n'en reçoivent qu'une trop faible part pour pouvoir la transmettre plus loin. — Quelque ingénieuse que puisse paraître cette explication spéculative de l'ensemble de tout ce qui existe, du moins pour l'esprit humain, elle soulève bien des difficultés. Il suffira ici d'en signaler quelques-unes. On a mis en question ce qui est la base même de ces systèmes, c'est-à-dire la possibilité de donner les idées générales pour de véri-

tables êtres. On ne peut les prendre, a-t-on objecté, que pour des conceptions de l'esprit. On ne saurait, en effet, contester qu'elles ne se forment en nous par certaines opérations intellectuelles, savoir par comparaison, par abstraction et par généralisation. Il serait superflu d'en faire la preuve; il n'est pas un seul traité de logique dans lequel elle ne soit exposée. Mais on accorderait aux idéalistes que les idées générales ont une existence séparée, comme on s'exprimait au moyen âge, qu'ils n'y gagneraient que peu de chose; car il leur resterait à montrer par quels procédés les choses particulières et les êtres individuels en dérivent, et aucun d'eux n'y a réussi. La difficulté augmente pour les choses qui sont des œuvres d'art. Il est manifeste que les produits de l'industrie humaine forment aussi des catégories ou des espèces diverses au même titre que les choses et les êtres de la nature : Platon en convient lui-même. Comment nous fera-t-on croire que l'idée générale de chaise, de table, de lit, etc., soit la cause des chaises, des tables, des lits, etc., que nous voyons chaque jour fabriquer sous nos yeux? Les types généraux de ces différents meubles sont sans le moindre doute dans l'entendement des ouvriers qui les confectionnent, mais ils n'existent que là et n'ont point d'existence séparée, à moins qu'on ne prétende qu'ils font partie du monde intelligible, aussi bien que les idées générales des choses et des êtres de la nature, et nous demanderons alors comment ils descendent de là dans l'entendement des menuisiers et des ébénistes, ou comment ceux-ci les y voient sans s'en douter. — Ces systèmes idéalistes indiquent très bien la cause prochaine, mais ils sont incapables d'expliquer les différences spécifiques qui, dans chaque espèce, distinguent les uns des autres soit les divers êtres individuels, soit les diverses choses particulières. Ce que les individus humains ont de commun entre eux, ce qui fait que Socrate, Platon, Aristote, etc., sont également des hommes, c'est qu'ils sont tous également des imitations, pour me servir du langage de Platon, de l'idée générale d'homme : telle est leur cause prochaine; mais chaque homme diffère de tous les autres en bien des points et a une individualité propre. Ces différences spécifiques qui font que Socrate, Platon, Aristote, etc., tout en étant des hommes au même titre, se distinguent chacun de tous les autres, ne dérivent pas évidemment de la cause prochaine, c'est-à-dire de l'idée générale d'homme. Elles ont une tout autre origine. Laquelle? Sur ce point important, les idéalistes n'ont jamais pu se mettre d'accord; ils n'ont donné que des explications inacceptables. On peut affirmer, sans crainte de se tromper, que la question de l'individuation (le *principium individuationis*, comme on disait au moyen âge) restera toujours un des principaux écueils contre lesquels viennent inévitablement se briser les systèmes de ce genre. — Ces systèmes ne sont que de brillantes fictions; cela ne peut être mis en question. Mais alors comment a-t-il pu se faire qu'ils aient trouvé de si nombreux et de si illustres défenseurs? Il vaudrait la peine d'en rechercher les causes; ici, nous ne pouvons qu'effleurer ce sujet, qui reviendra quand il sera question de l'exa-

men des divers systèmes philosophiques et de la recherche des causes qui leur donnent naissance. Nous nous bornerons à quelques indications générales. Ce qui a poussé à l'idéalisme que nous avons appelé de la seconde espèce, c'est d'abord une fausse notion de l'expérience qui, ne portant que sur des choses contingentes, ne peut nous faire connaître que le variable (et, dans le monde sensible, tout est variable et n'est pas soumis, s'il faut en croire Platon et presque tous les philosophes de l'antiquité, suivis sur ces points par les scolastiques, à des lois fixes) et ne peut conduire à la science, qui est la connaissance de l'immuable et de l'éternel. C'est encore le mépris de la matière qui, selon les uns, est la source du mal, et selon les autres, une simple limitation de l'activité de l'être, et n'est qu'un empêchement à l'acquisition de la vraie connaissance. C'est ensuite une confiance exagérée en la raison, dont on n'a encore mesuré ni la puissance ni l'étendue, et qu'on se représente comme capable, même pendant cette existence terrestre, de saisir la substance et de se mettre en rapport avec le monde intelligible, d'où la prétention de construire *a priori* ce monde intelligible, sans se douter que cette construction ne se fait que d'après les règles logiques qui nous servent uniquement à coordonner nos propres conceptions. C'est enfin une certaine tendance au mysticisme plus ou moins prononcée, qui a pour effet de nous absorber dans une contemplation stérile et de nous rendre les jouets de notre imagination. Toutes ces causes se tiennent, s'enchaînent, se fortifient les unes les autres, et les hommes chez lesquels elles prédominent finissent par se trouver dans un état d'âme qui les conduit inévitablement à ces systèmes idéalistes qui, inaugurés par Platon, ont pris une si grande place dans l'histoire de la philosophie et exercé une si puissante influence sur les sciences religieuses. MICHEL NICOLAS.

IDOLATRIE. Le mot grec εἰδωλολατρεία, dont notre mot français idolâtrie n'est en quelque sorte qu'une transcription en notre langue, et qui est composé de εἴδωλον idole et de λατρεία adoration (en grec classique, service mercenaire), n'était pas usité chez les Grecs avant l'ère chrétienne; il apparaît pour la première fois dans quelques-uns des écrits du Nouveau Testament (1 Corinth. X, 14; Galates V, 20; Coloss. III, 5; Pierre IV, 5). Il en est de même des mots suivants qui appartiennent au même ordre d'idées : εἰδωλολάτρης, idolâtre (1 Corinth. V, 10. 11; XI, 9; X, 7; Ephés. V, 5; Apocal. XXII, 8; XXI, 15); εἰδωλόθυτον, ce qui est offert aux idoles (Actes XV, 29; XXI, 21; 1 Corinth. VIII, 4. 7 et 10; X, 19. 28; Apocal. II, 14. 20); εἰδωλεῖον, temple d'idoles (dans les Apocryphes de l'Ancien Testament : 1 Macc. 1, 50; 3 Esdras II, 10, etc., et dans le Nouveau Testament : 1 Corinth. VIII, 10). Le mot εἴδωλον, dont nous avons fait notre mot idole, image peinte ou sculptée d'une divinité, est employée cependant dans le grec classique, mais dans le sens d'images en général, de fantômes, d'idée en tant que représentation d'un objet dans la pensée, comme aussi de statue et de peinture (statue et peinture de tous genres et non exclusivement de celles des dieux). Ce mot est au contraire pris dans le

sens de figure peinte ou sculptée de quelque divinité dans la traduction des LXX, Nombres XXXIII, 52; 2 Chroniq. XXIII, 17, et dans le Nouveau Testament, Actes VII, 41; 1 Corinth. XII, 2; VIII, 4: 1 Jean V, 21; Apocal. IX, 20. Le terme d'idolâtrie est donc de formation chrétienne et signifie dans le langage chrétien le culte des faux dieux et de leurs images. Il conviendrait cependant aujourd'hui de prendre ce mot dans une acception plus exacte. Les écrivains du Nouveau Testament et les Pères de l'Eglise, ne connaissant pas d'autres cultes de faux dieux que ceux des contrées dans lesquelles ils vivaient, et ces cultes étant tous idolâtriques, employèrent naturellement le mot idolâtrie dans le sens que nous venons d'indiquer. L'histoire nous a appris depuis qu'il y a eu et qu'il y a encore des cultes de faux dieux qui n'ont pas d'idoles, et qui condamnent même catégoriquement toute représentation sensible et figurée de la divinité. Dans l'Inde du Rig-Véda, il ne semble pas y avoir eu d'idoles; Indra n'était pas cependant le vrai Dieu, et encore moins la foule de divinités qu'on lui associait. Les anciens Perses et leurs descendants actuels, les Parsis, ont été toujours des adversaires décidés de tout culte idolâtrique. On ne peut donc plus dire que l'idolâtrie est le culte des faux dieux. Il y a plus, la critique historique a très bien établi que les Hébreux qui avaient la connaissance du vrai Dieu, ont parfois, depuis l'époque des Juges presque jusqu'aux derniers temps du royaume de Juda, représenté Elohim sous des formes symboliques et rendu un culte à ses images, proscrites cependant par la Loi (voyez mes *Etudes sur l'Ancien Testament*, 2e éd., 272-281). Et les catholiques, on ne dira pas sans doute qu'ils ne connnaissent pas le vrai Dieu; ils ont cependant établi un certain culte à des représentations figurées de Dieu, de la vierge et des saints. S'il y a des religions fausses sans idoles, et des religions vraies avec des idoles, il n'y a pas de raisons d'associer le mot d'idolâtrie avec ceux de fausses religions ou de religion des fausses divinités, et il ne faut pas dire avec le dictionnaire de l'Académie qu'une idole est une statue représentant une fausse divinité. Ce n'est pas à dire sans doute que les représentations figurées introduites dans une religion vraie ne soient pas fâcheuses et n'aient pour effet inévitable d'altérer l'idée qu'on doit se faire du vrai Dieu qu'il faut « adorer en esprit et en vérité » (Jean IV, 24); mais ce serait se mettre en contradiction avec la vérité historique que de s'imaginer que l'idolâtrie n'est propre qu'au polythéisme et aux fausses religions. En réalité, elle est indépendante de la question de la vérité ou de la fausseté du culte où elle se rencontre. Tout culte adressé à des images, que ces images soient des symboles du vrai Dieu, ou des symboles de divinités imaginaires, est une idolâtrie dans le sens propre du mot. Il ne saurait y avoir de discussion sérieuse là-dessus. — Ce qui ne devrait pas avoir besoin, non plus, d'être discuté, c'est cette affirmation peu judicieuse que l'idolâtrie est de l'essence de toute religion, affirmation qu'on prétend fonder sur cette raison, encore moins judicieuse, que la religion s'adressant aux sens autant qu'à l'esprit, il n'en est aucune qui ne se

croie dans la nécessité de représenter par des images sensibles les objets de son culte. Comment a-t-on pu oublier que le mazdéisme avait eu en horreur toute représentation d'Ahura-Mazda et ne voulait pas même que le culte fût enfermé dans des temples; que le judaïsme, certainement depuis le retour de la captivité de Babylone, n'a jamais eu d'images d'aucune sorte; que l'Eglise chrétienne n'a incliné à l'idolâtrie qu'au moment où le monde civilisé s'enfonçait décidément dans la barbarie, et que les représentations figurées de Dieu et des saints sont absolument bannies des lieux de culte de toutes les communions protestantes sans exception; que l'islamisme enfin n'a jamais admis des images d'aucune sorte dans ses maisons de prières? — On s'est demandé quelle notion précise les anciens peuples adonnés à l'idolâtrie avaient de leurs idoles. Cette notion a sans le moindre doute varié à l'extrême selon le degré de culture de chacun d'eux, et dans chaque peuple, selon le degré de raison de chaque homme. Dans la Grèce et probablement aussi à Rome, « le culte qu'on rendait aux simulacres sculptés ou peints était fondé précisément sur la même idée qui fait rendre par les catholiques un culte aux images de Dieu et des saints; elle reposait sur la croyance que les personnages divins rapportent à eux-mêmes les honneurs dont leurs images sont environnées et tiennent pour une offense à leur personne et pour un manque de respect à leur égard tout outrage commis envers ces représentations matérielles » (Alfr. Maury, *Hist. des Relig. de la Grèce antiq.*, II, 481). Que les plus superstitieux s'imaginassent que les dieux venaient parfois y habiter, et que parmi des peuples moins bien doués que les Grecs, ou encore parmi ceux qui ne s'étaient pas élevés au-dessus du dernier degré de l'échelle sociale, on prît les symboles des Dieux pour des sortes de fétiches, et qu'on ne sût pas distinguer l'être divin de son image, on ne saurait s'en étonner. On en trouverait des exemples dans certaines peuplades sauvages, peut-être même dans l'antiquité classique, et encore aujourd'hui dans les classes les plus ignorantes des nations catholiques. — L'idolâtrie remonte incontestablement très haut. Elle était établie, et probablement depuis longtemps, dans le pays des Orientaux, comme s'exprime la Bible, du temps du patriarche Jacob (Genèse XXIX, 1; XXXI, 19. 30. 32). Mais il faut renoncer à toute date, même approximative; on peut supposer seulement que ce fut, avec le fétichisme, le culte de l'enfance de l'humanité. Il ne paraît pas moins certain que ce culte fut celui du plus grand nombre des peuples de l'antiquité, et que ceux qui, comme les Indous du Rig-Véda, ne représentèrent pas leurs dieux par des images, ne furent qu'une insignifiante exception. — La question de l'origine de l'idolâtrie est encore bien plus obscure. Il ne reste pas un seul document qui puisse nous mettre sur la voie. On en est réduit à des inductions, et celles qui ont été proposées, ne sont évidemment que des hypothèses, dont le moindre défaut est d'être improbable. Pour s'expliquer comment on en vint à représenter les dieux sous des formes sensibles, il ne suffit pas d'en appeler à l'ignorance profonde et à la

grossièreté d'esprit des hommes primitifs. Peut-être serait-on plus heureux, si on admettait que ce qui a maintenu le culte des idoles a été aussi ce qui a donné l'idée d'en avoir. Le désir de mieux connaître les dieux, de se les réprésenter plus facilement, de ne pas les perdre, a contribué peut-être pour quelque part à concevoir l'idée de s'en faire des images, des portraits, si on peut ainsi dire. Mais on peut croire que ce qui plaide encore aujourd'hui le plus fortement dans le cœur de l'homme en faveur de ces simulacres, c'est le besoin d'avoir auprès de soi son saint patron, ou ce qui, pour la plupart des âmes faibles, revient au même, sa représentation plastique. On ne saurait se le dissimuler, on n'a des dieux que pour avoir des protecteurs, et l'on comprend que ces protecteurs, chaque famille ait voulu les avoir le plus près possible, dans sa propre demeure, pour se trouver plus sûrement sous leur garde et se croire plus assurée de leur secours. De là peut-être l'idée de ces symboles, de ces images des dieux, que nous appelons des idoles. Le fétichisme naquit du besoin d'avoir auprès de soi un porte-bonheur. L'idolâtrie pourrait bien avoir eu la même cause, et n'être, en un certain sens, qu'un fétichisme quelque peu transformé. — Les idoles, d'abord partout fort grossières, un tronc équarri ou une souche au bout de laquelle on taillait au couteau une apparence de face humaine, prirent peu à peu des formes moins singulières au milieu de certains peuples. Dans l'Inde brahmanique, on les surchagea d'attributs symboliques pour exprimer la puissance ou les vertus particulières de chaque dieu. Dans la Grèce, on leur donna de bonne heure la figure humaine. — Sur les perfectionnements successifs des idoles dans la Grèce antique au point de vue de l'art, voyez Alf. Maury, *ibid.*, I, 177-182; II, 41-49.

MICHEL NICOLAS.

IDUMÉE (Édom, Ἰδουμαία), contrée située à la frontière S.-E. de la Palestine, dans le voisinage du pays de Moab, traversée par les montagnes de Séïr, dont les pentes abruptes sont riches en grottes creusées dans la pierre calcaire ou dans le porphyre. Elle forme un plateau facile à défendre, coupé par de profonds ravins, et s'étendait depuis les monts de Juda jusqu'au golfe élanitique de la mer Rouge (Nombr. XXXIV, 3; Jos. XV, 1. 21; Juges XI, 18; 2 Rois III, 8; 2 Chron. VIII, 17; Es. XI, 14; Amos II, 1). Les villes principales de l'Idumée étaient Séla (le Pétra des Grecs), dans une vallée fertile de l'Est, Maon, Pinon ou Punon, Bostra (voyez ce mot) et le port d'Elath (Elana ou Ailon des Romains et des Grecs). —Les Iduméens, d'après une tradition généralement répandue, descendaient d'Esaü, surnommé Edom (roux), soit à cause de la couleur de ses cheveux ou de sa peau, soit en souvenir de son mets de prédilection (Gen. XXXVI, 9.43). Les traits que le récit biblique prête à ce fils aîné d'Isaac qui, dès le ventre de sa mère, conçut une haine mortelle pour son frère Jacob, s'appliquent parfaitement au caractère national des Iduméens et à leurs relations avec les Israëlites. Ils refoulèrent, à une époque qu'il est difficile de déterminer, les Horites (troglodytes) qui occupaient les montagnes de Séïr, et montrèrent, dès les premiers temps et mal-

gré leur origine commune, les sentiments les plus hostiles à l'égard de leurs voisins, les Israëlites, plus avancés qu'eux pour tout ce qui concerne la civilisation et les idées religieuses (Deut. XXIII,7; Nombr. XX, 14; XXI, 4; Juges XI, 17). Saül leur infligea des défaites cruelles (1 Sam. XIV, 47), et David les soumit complètement (2 Sam. VIII, 14). Salomon équipa une flotte marchande dans les ports de l'Idumée (1 Rois IX, 26), et réprima un soulèvement partiel qui s'était produit (1 Rois XI, 14 ss.). Lors du partage de la monarchie, les Iduméens furent compris dans le royaume de Juda auquel ils restèrent tributaires (1 Rois XXII, 48). Sous le règne de Joram, ils reconquirent leur indépendance (2 Rois VIII, 20) qu'ils surent défendre contre lui et contre ses faibles successeurs. Momentanément replacés sous le joug des rois de Juda par Amazias et Ochozias (2 Rois XIV, 7. 22; 2 Chron. XXV, 11 ; XXVI, 2), ils s'en détachèrent de nouveau sous le roi Ahas (2 Chron. XXVIII, 17), et, depuis lors, profitant de l'attitude menaçante de l'Assyrie et de la Chaldée, ils conservèrent leur indépendance, jusqu'à ce qu'ils furent soumis, à leur tour, aux Chaldéens (Jér. XXVII, 3. 6). Les prophètes avaient prédit ce sort aux vassaux rebelles de l'Idumée (Es. XI, 14; Joël IV, 19 ; Amos I, 11) que chaque défaite de Juda remplissait d'une joie haineuse. Leurs prédictions s'accentuèrent à mesure que les événements précipitèrent leur cours et que les Edomites firent cause commune, lors de la prise de Jérusalem, avec les conquérants étrangers (Lament. IV, 21; Ezéch. XXV, 12 ss. ; XXXV, 15 ; XXXVI, 5 ; Abdias X, 13 ss. ; Ps. CXXXVII, 7 ; Es. LXIII, 1 ss.). Les Edomites eurent beaucoup à souffrir, il est vrai, des incursions des Chaldéens, mais ils furent laissés dans leur pays et s'annexèrent même une partie de la Palestine méridionale, en y comprenant la ville d'Hébron (Ezéch. XXXV, 10; 1 Mach. V, 65). Ils continuèrent à témoigner de leurs sentiments hostiles contre les Juifs pendant la période syrienne (1 Mach. V, 3. 65 ; 2 Mach. X, 15 ; XII, 32 ss.), jusqu'à ce qu'ils furent complètement vaincus par Jean Hyrcan, obligés de se circoncire et entièrement incorporés dans l'Etat juif (Josèphe, *Antiq.*, 13, 9. 1; 15, 7. 9; cf. *De bello jud.*, 4, 5. 5). Depuis ce temps l'Idumée se trouva administrée par un préfet (στρατηγός) juif. L'un d'eux, Antipater, sut si bien se faire valoir, lors des querelles de succession des derniers Machabées, qu'il reçut, grâce à l'amitié de Jules César, des pouvoirs étendus sur toute la Judée dont il fut en réalité le souverain, bien plus qu'Hyrcan (Josèphe, *Antiq.*, XIV, 8. 5). Son fils Hérode devint roi des Juifs et commença la dynastie des Iduméens. L'Idumée resta une province de son royaume et fut administrée par un ἄρχων particulier (*Antiq.*, 15, 7. 9). A partir des dernières guerres des Juifs et de leur soumission par les Romains, le nom de l'Idumée disparaît ou plutôt se confond avec la désignation plus générale d'Arabie. — Les Iduméens, comme les peuplades voisines, étaient divisés en onze ou douze tribus, mais ils paraissent avoir eu de bonne heure des rois, élus parmi les chefs les plus importants (Gen. XXXVI, 32 ss.; Nombr. XX, 14), jusqu'à ce qu'ils devinssent héréditaires du temps de Salomon (1 Rois

XI, 14 ss.). Leurs occupations étaient le commerce par terre, au moyen de caravanes, et sans doute aussi par mer, depuis les ports d'Elath et d'Asiongaber, la guerre, la chasse, l'élève du bétail et l'agriculture. La littérature hébraïque ne fournit aucune indication sur leur religion (cf. 2 Chron. XXV, 20). Il adoraient vraisemblablement les divinités araméennes Baal et Hadad. Josèphe (*Antiq.*, 15, 7, 9) parle d'une idole iduméenne qu'il désigne sous le nom de Κοζέ (cf. Epiphane, *Hæres.*, 55). La sagesse des Edomites jouissait d'une certaine renommée par les Israëlites (Abdias VIII ; Es. XLIX, 7). — Voyez J. van Iperen, *Hist. crit. Edomæorum, et Amalekitorum*, Leovard., 1768 ; Michaëlis, *De antiquissima Idumæorum historia*, Halle, 1733 ; Seetzen, *Reise*, XVIII, 390. 434 ; Burckhardt, *Reise*, II, 688 ; Reland, *Palæstina*, p. 69 ss. ; Rosenmüller, *Alterthümer*, III, 70 ; Winer, *Bibl. Realwœrterbuch* ; Meisner, *Die Kinder Edom nach der heil. Schrift*, dans la *Zeitschr. f. luth. Theol.*, 1862, p. 201 ss., etc., etc.

IÉNA. Voyez *Universités allemandes*.

IGNACE D'ANTIOCHE. Les lettres d'Ignace, insérées dans les collections des *Pères apostoliques*, ont à diverses reprises été l'objet de controverses fort animées entre les théologiens. Les premières furent suscitées au dix-septième siècle par l'intérêt confessionnel, les vues hiérarchiques exposées dans ces lettres les rendant suspectes aux calvinistes purs, autant qu'elles les recommandaient à la faveur des catholiques et des anglicans. Notre siècle vit renaître ces débats à l'occasion des recherches sur le développement des idées et des institutions de l'Eglise entre les apôtres et Irénée ; les lettres d'Ignace y jouent en effet un rôle si important, que selon la date qu'on leur assigne il faudra avancer ou reculer d'un demi-siècle environ la formation du système ecclésiastique qui prévalut définitivement. Nous allons résumer ici les résultats qui nous semblent acquis par ces discussions. Sur la *personne* d'Ignace les plus anciens Pères (Iren., *Adv. hæres.*, V, 28, 4 ; Orig., *Homil. VI in Luc.*, III, p. 938 et Prologue de son *Commentaire sur le Cantique*, VII, p. 30 de l'éd. De la Rue ; Euseb., *Hist. eccl.*, III, 36) ne nous fournissent que peu de renseignements. Ils mentionnent qu'il fut évêque d'Antioche en Syrie, que condamné à mort en qualité de chrétien sous le règne de Trajan, il fut conduit à Rome et livré aux bêtes dans l'amphithéâtre de cette ville. Les détails peu nombreux qu'ils ajoutent, sont tirés des lettres du martyr dont ils transcrivent quelques passages. A la fin du quatrième siècle Jérôme (*De vir. illustr.*, 16) en sait déjà plus long que ses prédécesseurs. Tout en traduisant Eusèbe il ajoute à son récit que le voyage d'Antioche à Rome se fit par mer jusqu'à Smyrne, que la supplice d'Ignace eut lieu dans la onzième année de Trajan (109 à 110 de notre ère) et que les reliques du martyr furent transportées à Antioche ; ces détails ultérieurs sont probablement tirés d'un des martyrologes de l'évêque syrien. Il en existe en effet plusieurs, qui se réduisent à deux types principaux. Les plus courts (en grec chez Ruinart, *Acta primor. martyr. sincera*, 14 ss., et Zahn, *Ignat. et Polyc. opp.*, 1876, 301 ss., en latin chez Usher, *Appendix Ignatiana*, 1647, et Cotelier, *Patr.*,

app. II, 171 ss.; en syriaque chez Mœsinger, *App. supplement. Corp. Ignat. Œniponti*, 1872) racontent ainsi les faits : Ignace, disciple de Jean, et évêque d'Antioche, désirait ardemment d'être rapproché de son sauveur par le martyre auquel il avait échappé pendant la persécution de Domitien. Ce vœu fut exaucé, quand Trajan, enflé d'orgueil à la suite de ses victoires sur les Scythes et les Daces, au moment d'organiser à Antioche une expédition contre les Parthes et les Arméniens, décréta dans la neuvième année de son règne 107 (le latin dit la quatrième) que les chrétiens devraient sacrifier aux dieux ou être punis de mort. L'évêque se rendit auprès de l'empereur, confessa sa foi, et fut condamné à être livré aux bêtes pour la réjouissance du peuple romain. Le voyage du condamné se fit par mer jusqu'en Thrace, avec des points d'arrêt à Smyrne et à Troas, puis par terre à travers la Macédoine et l'Epire. Rembarqué à Dyrrachium, Ignace gagna Portus Romanus, où il supplia les chrétiens de Rome venus à sa rencontre de ne faire aucune démarche qui pût entraver son martyre. Les jeux de l'amphithéâtre étaient presque achevés quand il arriva à Rome. Il y subit le martyre le 20 décembre pendant le second consulat de Sura et de Senecion et son corps fut envoyé à Antioche. Un martyrologe plus long, dont l'évêque Usher avait déjà donné des fragments d'après un manuscrit d'Oxford, a été publié intégralement d'après un manuscrit du Vatican par M. Dressel (*Patres app.*, 368 ss.) et se trouve inséré aussi dans l'édition de M. Zahn (307 ss.). Les faits y sont racontés tout différemment : à l'entendre, Ignace, second évêque d'Antioche après les apôtres, fut conduit à Rome par dix soldats dans la onzième année de Trajan; le motif de son arrestation n'est pas indiqué. On lui fit suivre la route de terre jusqu'à l'Adriatique, et depuis Rhegium où l'on aborda jusqu'à Rome. Conduit devant le Sénat, Ignace, insensible aux séductions de l'empereur autant qu'inébranlable au milieu des tortures, ne cessa de confesser la vérité chrétienne, et se vit enfin condamné par Trajan à être dévoré par les bêtes. Les lions toutefois ne le déchirèrent pas, mais se bornèrent à l'étouffer, et sa dépouille mortelle fut, avec l'autorisation de Trajan, ensevelie à Rome en un lieu approprié à la célébration de son martyre. Ce second récit purement légendaire est d'une origine récente et peut-être écrit au plus tôt vers le milieu du quatrième siècle, puisqu'il renferme des extraits de l'histoire ecclésiastique d'Eusèbe. Le premier, bien que moins théâtral, et quoiqu'il se dise rédigé par des témoins oculaires (ch. VII) ne mérite pas plus de créance ; il est en contradiction avec l'histoire documentée quand il place en 107 le séjour de Trajan à Antioche qui n'eut lieu qu'en 115, et lorsqu'il attribue à Trajan des mesures de persécution contre les chrétiens à une époque antérieure à sa correspondance avec Pline, et il est en contradiction avec les lettres mêmes d'Ignace, qui supposent le voyage par terre à travers l'Asie et la condamnation d'Ignace par le proconsul de Syrie avec possibilité d'un recours à l'empereur. Ce désaccord est d'autant plus étonnant que le narrateur connaît assez les lettres pour leur emprunter quelques phrases qu'il met dans la bouche d'Ignace, et qu'il

insère tout au long dans son récit la lettre du martyr aux chrétiens de Rome. Eusèbe encore n'a pas connu ce martyrologe, puisqu'il se voit obligé de tirer des lettres tout ce qu'il raconte d'Ignace ; Jérôme est le premier qui sans s'y référer présente les faits de la même manière. Les martyrologes devant ainsi être récusés comme documents plausibles de l'histoire d'Ignace, on est ramené pour la connaissance de sa personnalité aux seules sources où Eusèbe a pu puiser aux lettres dont il est réputé l'auteur. L'historien de l'Eglise (III, 36) en a connu et lu sept, toutes écrites pendant le voyage d'Ignace, les unes à Smyrne, celles qui sont adressées aux chrétiens d'Ephèse de Magnésie, de Tralles et de Rome, les autres écrites de Troas aux Eglises de Philadelphie et de Smyrne ainsi qu'à Polycarpe, l'évêque de cette dernière ville. Le texte de ces lettres, suffisamment caractérisées par Eusèbe, n'a été retrouvé qu'à une époque relativement tardive. Les premiers écrits publiés sous le nom d'Ignace sont deux lettres à l'apôtre Jean, une troisième à Marie, la mère de Jésus, suivie de la réponse de celle-ci ; ces quatre pièces fort courtes et qui probablement n'ont jamais existé qu'en latin, furent imprimées à Paris en 1495 à la suite d'une biographie de Thomas de Cantorbéry. Déjà Lefèvre d'Etaples reconnut leur inauthenticité (elles se lisent dans l'édition de Zahn, p. 297 ss). Peu de temps après cette publication en 1498 Lefebvre d'Etaples fit connaître au public une collection de lettres d'Ignace en traduction latine dont Valentin Hartung fit imprimer le texte grec (Dillingen, 1557). Cette collection complétée plus tard renferme 13 pièces : une lettre de Marie de Castabala à Ignace, et 12 lettres d'Ignace adressées : 2° à Marie de Castabala, 3° aux Tralliens, 4° aux Magnésiens, 5° aux Tarsiens, 6° aux Philippiens, 7° aux Philadelphiens, 8° aux Smyrniens, 9° à Polycarpe, 10° aux Antiochiens, 11° à Héron, 12° aux Ephésiens, 13° aux Romains. Enfin Isaac Voss publia à Amsterdam (1649) le texte grec de 6 lettres plus courtes d'Ignace aux Smyrniens, à Polycarpe, aux Ephésiens, aux Magnésiens, aux Tralliens, auxquelles Ruinart ajouta plus tard la lettre d'Ignace aux Romains. Cette collection, par le nombre et le contenu, est la même que celle que connut Eusèbe. Les débats sur l'authenticité des lettres d'Ignace commencèrent avant la publication du texte plus court. Les réformés français, suivant l'exemple de Calvin, déclarèrent inventées ces lettres dont les tendances hiérarchiques étaient si fort en contradiction avec les institutions des apôtres et les leurs. Jean Daillé, qui écrivit plus tard, confondit dans une égale réprobation et le texte ancien et le texte nouveau sans les distinguer toujours (*De Scriptis quæ sub Dionysii Areopagitæ et Ignatii Antiocheni nominibus circumferuntur libri duo*, Gen., 1666). L'évêque Pearson de Chester se chargea de le réfuter en prouvant la priorité et l'authenticité de la collection des sept lettres (*Vindiciæ epistolarum S. Ignatii Cantabr.*, 1672 ; nouvelle édition de W. Cureton, Oxf., 1832). Son opinion prévalut touchant la question de priorité malgré les efforts tentés par J. Morin (*Comment. de sacris ordinationibus*, Pars III, Par., 1680), par W. Whiston (*A dissertation upon the epistles of Ignatius. Pri-*

mitive Christianity revived, Part. I, Lond., 1711) et en dernier lieu par Fred. Karl Meier (*Ueber die doppelte Rezension der ignatianischen Briefe*, *Stud. und Krit.*, 1836,2) pour revendiquer la plus haute antiquité de la recension plus développée. M. Zahn (*Ignatius von Antiochien*, 1873) nous paraît avoir définitivement clos ce débat en prouvant que cette dernière est l'œuvre d'un écrivain à peu près arien de la seconde moitié du quatrième siècle. La cause de l'authenticité aussi semblait gagnée par les savantes recherches de Pearson auprès de tous les esprits impartiaux, quand Baur de Tubingen fut conduit dans le cours de ses vastes recherches sur l'histoire de l'Eglise primitive à s'occuper des lettres d'Ignace, et à les classer parmi les écrits qui, à partir du milieu du second siècle, préparèrent l'avènement du système cathoque (*Ursprung des Episkopats*, 1838; *Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, 1853). La controverse sur Ignace se renouvela sinon plus savante du moins plus méthodique et plus dégagée d'intérêts confessionnels qu'au dix-septième siècle. L'authenticité des sept lettres fut défendue par MM. Huther (*Betrachtung der wichtigsten Bedenken gegen die Echtheit der ignatianischen Briefe*, dans la *Zeitschrift für historische Theologie* d'Illgen, XI, 1841, IV), Dusterdieck (*De Ign. epistolarum authentia*, Gœtt., 1843. 4), tandis que MM. Hilgenfeld (*Die Apostolischen Væter*, 1853), Ritschl (*Die Entstehung der altkatholischen Kirche*, 1850), Vaucher (*Recherches critiques sur les lettres d'Ignace d'Antioche*, Genève, 1856) s'approprièrent les résultats du critique de Tubingue. La discussion se compliqua par suite de la découverte faite en 1839 et 1843 par le Révér. Tattam dans un couvent du désert de Libye de manuscrits contenant une traduction syriaque des trois lettres d'Ignace à Polycarpe, aux Ephésiens et aux Romains. Cette récension ne renfermant pas les développements polémiques et hiérarchiques qui entretenaient les doutes sur l'authenticité des sept lettres, on put croire avoir retrouvé enfin le noyau primitif de l'œuvre du martyr. L'éditeur du texte syriaque, M. Cureton émit et défendit cette idée dans son livre: *The ancient syriac version of the Epistles of st. Ignatius*, 1845, et dans ses *Vindiciæ Ignatianæ*, 1846, et M. de Bunsen s'en fit l'apôtre enthousiaste en Allemagne (*Die 3 æchten und die 4 unæchten Briefe des Ignatius von Antiochien*, 1847; *Ignatius und seine Zeit, en Sendschreiben an* Dr A. Neander, 1847). Combattue aussitôt autant par les adversaires de l'authenticité des sept lettres (Baur, *Die ignatianischen Briefe und ihr neuester Kritiker*, 1848, que par leurs défenseurs catholiques et protestants (Denzinger, *Ueber die Echtheit des bisherigen Textes der ignatianischen Briefe*, Wurzb., 1849; Uhlhorn, *Das Verhæltniss der kürzeren griechischen Rezension der ignatianischen Briefe zur syrischen Uebersetzung und die Authentie der Briefe überhaupt* dans Niedner's *Zeitschrift für historische Theologie*, 1854, I, II), qui tous s'accordent à voir dans le syriaque un texte dérivé, la nouvelle découverte ne trouva dès l'abord qu'un crédit très restreint (d'entre les théologiens marquants M. Ritschl fut seul à l'adopter). Elle ne mérite plus qu'une mention historique, depuis que M. Zahn, aidé de publications syriaques plus récentes (*Corpus Ignatianum* de Cureton, 1849;

Moesinger, *Suppl. corp. Ignat.*, et Land, *Anecdota syriaca*. I), a mis en évidence que dès le quatrième siècle il existait une traduction syriaque des sept lettres grecques et que les trois lettres de Cureton sont des extraits des unes, comme d'autres fragments sont tirés des quatre autres (*Ignatius*, 167-240) dans un même but d'édification. Les sept lettres connues d'Eusèbe restent ainsi seules en cause. Leur authenticité est-elle probable? Nous pouvons résumer les arguments qui ont été produits soit pour la contester soit pour la défendre sans faire l'analyse détaillée de leur contenu. Il suffira de dire que, écrites en apparence du moins par Ignace les unes à Smyrne, les autres à Troas, dans le but de remercier les paroisses et leurs conducteurs de l'intérêt qu'ils prennent à son sort et de leur donner des conseils salutaires pour le maintien de la foi chrétienne et de l'ordre ecclésiastique, elles s'occupent toutes dans des proportions diverses de la glorification du martyre, de la répression des hérésies et de l'omnipotence de l'épiscopat. L'intérêt qui s'y rattache réside tout entier dans ces trois sujets et la critique a pour devoir d'examiner, d'une part si la situation qui sert de cadre à l'auteur concorde avec les données positives de l'histoire et ensuite si les hérésies qu'il combat, et l'organisation ecclésiastique qu'il suppose ou qu'il recommande sont telles qu'avec la tradition nous puissions attribuer les lettres à un disciple immédiat des apôtres écrivant dans les premières années du deuxième siècle. Le cadre extérieur des lettres ne soulève pas les mêmes objections que la narration des martyrologes. Il en ressort que l'évêque d'Antioche, pendant une persécution purement locale, et provoquée peut-être par une de ces explosions si fréquentes de la haine des païens contre les chrétiens, fut condamné dans les formes légales par l'autorité de la ville, et non par l'empereur lui-même, à être livré aux bêtes et à subir son supplice à Rome. Si l'on a douté que sous Trajan déjà pareil châtiment fût infligé aux chrétiens (Neander, *Hist. eccl.*, 2e éd., I, 172) et surtout que l'envoi des condamnés à Rome fût toléré sans une autorisation spéciale du souverain (Baur), le premier de ces doutes est infirmé par le témoignage d'Hermas (*Vis.*, 3, 2) et de Justin (*Dial. c. Tryph.*, 110) qui avant 150 parlent de condamnations semblables, et le second par un édit d'Antonin réprimant la fréquence de ces envois de condamnés. Le voyage d'Ignace s'est effectué d'après les lettres par l'intérieur de la province d'Asie, et non par mer avec des relâches à Smyrne et à Troade, comme le veut le plus ancien martyrologe. On peut s'étonner de cette préférence donnée à la voie la plus longue, mais nous ne connaissons pas les raisons qui l'ont pu motiver. Ce qui est plus étonnant, c'est que subissant de la part de son escorte de soldats, de ces dix léopards comme il les appelle, un traitement qui lui paraît comme une lutte anticipée avec les bêtes féroces du cirque, Ignace trouve en route assez de temps et de liberté pour recevoir les députations des Eglises, s'informer de leurs besoins et leur écrire des lettres dont quelques-unes ne sont pas l'œuvre de quelques heures seulement. On dirait le voyage du martyr combiné à dessein de façon à

lui permettre l'activité la plus intense, et il semble qu'en alléguant le zèle bien connu des chrétiens à soulager les confesseurs captifs et les cas fréquents de corruption de leurs geôliers, on n'a pas assez fait pour écarter le soupçon d'un arrangement artificiel. — Il y a plus. La personnalité d'Ignace qui se détache sur le fond du récit est elle-même une énigme psychologique. D'une part il se sait tout rempli de Dieu (θεοφόρος) absolument détaché des choses de la terre, il se dit en possession des mystères célestes et il s'adresse aux Eglises au nom de Christ et comme organe de l'esprit divin; de l'autre il confesse son orgueil et son caractère passionné, il se dit le dernier et le plus indigne des chrétiens, et malgré la science dont il se vantait il déclare n'être qu'un écolier en comparaison de ses lecteurs. Ces alternatives d'orgueil spirituel démesuré, et d'excessif abaissement de soi-même n'ont rien de bien naturel; l'effet qu'une situation étrange comme celle du martyr tour à tour insulté et maltraité par ses gardiens et glorifié par les chrétiens accourus sur son passage, peut produire sur un caractère même excentrique semble dépassé ici, et l'on résiste difficilement au soupçon d'avoir dans les lettres d'Ignace moins les confessions involontaires d'une âme mal équilibrée, que le portrait typique de l'esprit de l'hiérarchie de tous les temps, de la prétention à la domination des âmes fondée sur un mandat spécial de Dieu, avec l'attitude humble de serviteur de ses serviteurs. L'exagération que nous venons de signaler dans l'ensemble du portrait d'Ignace se retrouve dans son langage sur son martyre. Il ne se borne pas à le considérer comme le couronnement voulu par Dieu d'une vie vouée à son service. Son enthousiasme à le subir est tel, qu'il l'appelle de toutes les forces de son âme, que plus que les propres défaillances en face des instruments du supplice il craint les démarches que par un zèle mal entendu les chrétiens pourraient faire en sa faveur, qu'il caresserait plutôt les bêtes pour les décider à le dévorer et au besoin les y contraindrait. Le martyre lui semble l'unique moyen d'entrer en communion parfaite avec Dieu et le Christ, et il lui attribue une vertu rédemptrice pour les fidèles. Enfin, à l'entendre, ces conséquences résultent moins de la soumission à laquelle Dieu inspire le sacrifice de la vie et lui confère tout son prix, qu'au fait extérieur et matériel du supplice. Cette opinion sur la valeur du martyre est-elle supposable à l'époque de Trajan avant toute persécution générale de l'Eglise, et n'est-il pas plus plausible qu'un écrivain du temps de Marc-Aurèle l'ait mise dans la bouche d'Ignace pour enflammer le zèle et fortifier le courage des chrétiens proscrits par les lois ? — Les sentiments des théologiens sur la vérité psychologique du portrait d'Ignace ont fort différé; les uns ont tiré de son invraisemblance un argument contre l'authenticité des lettres, les autres ont trouvé dans son invraisemblance même un indice d'autant plus sûr de sa vérité, qu'au point de vue littéraire elle serait plus choquante. C'est là affaire d'appréciation individuelle, et quelque jugement que porte en ces matières le tact littéraire essentiellement variable, ce jugement ne saurait décider l'authenticité ni l'inauthenticité des lettres. Pour arriver à un

résultat quelque peu solide, il faut les confronter avec l'histoire du dogme et des institutions de l'Eglise. Il est incontesté que les lettres d'Ignace combattent d'une part des chrétiens judaïsants qui prétendaient imposer à tous les membres de l'Eglise la célébration du sabbat et, à l'exception peut-être de la circoncision, l'observance de toute la loi de Moïse, et qui revendiquaient pour le code de l'Ancien Testament une autorité souveraine et décisive aussi dans les questions chrétiennes; de l'autre, des hérésies gnostiques, en particulier l'opinion que le corps de Jésus différait du corps humain quant à la matière, et en avait seulement l'apparence extérieure (*docétisme*). La polémique contre les idées judaïsantes ne fournit aucun élément à la discussion sur l'authenticité des écrits d'Ignace, puisqu'il est avéré que le judéo-christianisme persista pendant la majeure partie du second siècle sans être taxé d'hérésie. Un contemporain de Justin pouvait se sentir obligé de le combattre aussi bien qu'un Barnabas à la fin du premier siècle. Il en est autrement du docétisme. Selon les défenseurs de l'authenticité des lettres d'Ignace, il remonterait au siècle apostolique ainsi que le gnosticisme en général. Les adversaires de l'authenticité de ces épîtres, s'appuyant du témoignage d'Hégésippe et de Clément d'Alexandrie, soutiennent au contraire que le gnosticisme prit naissance seulement du temps d'Adrien, que le docétisme s'accentua de plus en plus avec le développement des systèmes gnostiques, et ils concluent de ces faits qui leur paraissent établis, que les lettres d'Ignace qui sont opposées à un docétisme très caractérisé peuvent être écrites seulement au milieu du second siècle. Nous pouvons nous abstenir de discuter ici le problème fort controversé des origines du gnosticisme et de la première apparition des idées docétiques. L'existence d'un gnosticisme *ante gnosticos* fût-elle établie sans conteste, il n'en résulterait aucune présomption en faveur de l'authenticité des lettres d'Ignace. Celles-ci en effet ne visent pas le gnosticisme embryonique et mal défini qui a pu exister à la fin du premier siècle, mais les systèmes connus du milieu du second. En parlant d'un « Logos éternel qui ne procède point du silence » (λόγος ἀΐδιος οὐκ ἀπὸ σιγῆς προελθον, *ad Magn.*,) l'auteur trahit sa connaissance de la *gnosis* de Valentin, dans laquelle la Σιγή figure comme un éon antérieur au Logos. On a cru pouvoir le nier en traduisant : la parole éternelle, la parole dont la mission n'a pas été précédée par un silence. Mais cette interprétation manque son but, la définition singulière de l'éternité du Logos que donne le passage cité ne pouvant venir à l'esprit de personne qui n'ait entendu parler d'un Logos émanant d'une Sigé. Si on lit ensuite (Eph. II) qu'il y a deux manières de se maintenir dans la communion du Christ, soit la crainte de la colère future, soit l'amour de la grâce présente, on songe involontairement à la doctrine de Marcion, qui enseignait qu'il faut aimer Dieu et non le craindre. La conclusion à tirer de ces allusions est manifeste : Les lettres qui ont égard à l'enseignement de Valentin et de Marcion ne peuvent être l'œuvre de l'évêque d'Antioche, qui a subi le martyre trente ans avant l'apparition de ces héré-

siarques; il faut au contraire leur assigner une origine contemporaine de ces derniers. Le système hiérarchique préconisé par l'écrivain nous ramène à la même époque. Il n'a pas d'intérêt plus pressant que de prêcher aux communautés chrétiennes la plus entière soumission à leur évêque en affaire de culte de doctrine et de discipline. L'évêque, à l'entendre, est le représentant de Dieu et de Jésus-Christ, autour duquel tous les membres de l'Eglise sans exception doivent se grouper. Les presbytres lui sont subordonnés, comme les apôtres l'ont été à Jésus-Christ et n'exercent leurs fonctions que par délégation de l'évêque. Il n'est pas besoin de dire combien l'organisation monarchique de l'Eglise prônée ici s'éloigne des institutions apostoliques; même la lettre de Clément de Rome aux Corinthiens vers l'an 90, et bien plus tard le Pasteur d'Hermas ne connaissent pas encore de différence entre les évêques et les presbytres; la théorie de la suprématie des évêques apparaît seulement dans les *Pseudo-Clémentines*. Il s'ensuit que l'épiscopat proprement dit, l'épiscopat supérieur au presbytérat prit naissance seulement quand l'Eglise, déchirée par la multiplicité des sectes gnostiques, sentit le besoin de concentrer l'autorité dans la main d'un seul homme pour se préserver du danger de la dissolution. Les lettres soi-disant d'Ignace qui supposent l'épiscopat plus encore qu'elles ne le recommandent ne peuvent pas avoir pour auteur l'évêque d'Antioche qui fut martyr sous Trajan; elles sont l'œuvre d'un écrivain du milieu du second siècle, qui pour mieux recommander ses vues ecclésiastiques s'est servi du nom d'un martyr vénéré. Le poids des arguments présentés pour assigner cette date aux lettres d'Ignace est si considérable qu'en dernier lieu un théologien fort en garde contre les exagérations de la critique a pensé défendre leur authenticité en plaçant le martyre d'Ignace à une époque plus récente. Nous avouons que les listes des premiers évêques que donnent les Pères depuis Irénée sont fort sujettes à caution; nous dirons même que la tentative de retrouver les séries d'évêques des diverses Eglises nous semble une tâche des plus ingrates, puisque la fonction épiscopale au sens catholique du mot n'existait nulle part. Mais M. Harnack eût-il raison quant à l'Eglise d'Antioche, il en résulterait seulement que l'ancienne Eglise ne s'est pas trompée sur le nom de l'auteur des lettres, mais qu'elle a été dans l'erreur quant à la date; la critique pourrait être satisfaite de ce résultat, mais ceux qui défendent l'authenticité des lettres d'Ignace en vue d'intérêts dogmatiques ou ecclésiastiques sauront peu de gré à l'auteur de sa découverte. L'opinion émise sur les lettres d'Ignace est en contradiction avec les allégations des Pères. On peut se passer de discuter le témoignage d'Eusèbe en leur faveur puisqu'à près de deux siècles de distance cet historien a pu être trompé par une tradition déjà affermie. Mais il est nécessaire de mentionner le témoignage que Polycarpe leur donne dans sa lettre aux Philippiens. Nous nous croyons en droit et en devoir de le récuser, en droit de le faire parce que les lettres d'Ignace révèlent elles-mêmes l'époque où elles furent composées, et en devoir de n'en pas tenir compte parce que le passage de la lettre de Polycarpe nous

semble interpolé dans le but même de donner plus de crédit aux lettres d'Ignace en les faisant attester par la plus haute autorité contemporaine (Ritschl, *Altkath. Kirche*, Appendice). A. Kayser.

IGNACE, patriarche de Constantinople, né en 798, mort en 878, était le plus jeune fils de l'empereur Michel Rhangabé et de Procopia, fille de l'empereur Nicéphore. Il se nommait Nicétas, avant d'être moine. Mutilé par Léon l'Arménien, qui voulait le rendre incapable pour le trône, que celui-ci avait usurpé à son père, il se consacra à Dieu dès l'âge de quatorze ans, dans le monastère de Satyre, dont il ne tarda pas à être élu abbé. Appelé au siège de Constantinople par les vœux unanimes du clergé et du peuple, il en prit possession en 846 et devint l'objet de la vénération publique par son inépuisable charité et l'énergie de sa vertu. Il employa paisiblement les premières années de son patriarcat; mais ayant refusé la communion à l'incestueux Bardas, et son ministère à l'empereur Michel, à cause de ses violences envers sa belle-mère, il fut arraché de son siège et relégué dans l'île de Térébinthe (857). Photius, l'homme le plus savant de son époque, jusqu'alors le premier écuyer de l'empereur, fut le successeur d'Ignace et hérita en même temps de la haine de tous les admirateurs de son prédécesseur. Il voulut se réconcilier avec Ignace, mais celui-ci s'y refusa avec orgueil et mépris. Alors Photius convoqua un concile (859), qui confirma la déposition d'Ignace et l'excommunia. Après neuf ans, l'empereur Michel étant mort et Basile de Macédoine étant monté sur le trône, Ignace fut réintégré dans le siège patriarcal, où il resta onze ans, jusqu'à sa mort (voyez les mots *Photius* et *Schisme*).

IGNACE DE LOYOLA. Voyez *Loyola*.

IGNORANTINS, aussi appelés Frères des écoles chrétiennes ou Frères de Saint-Yon, congrégation de séculiers, instituée à Reims en 1659, par M. de La Salle, chanoine de la cathédrale, pour l'instruction gratuite des petits garçons. Leur chef-lieu est la maison de Saint-Yon, située à Rouen dans le faubourg de Saint-Sever. Ils ne font que des vœux simples, et il leur est défendu, par leur institut, d'enseigner autre chose que les principes de la religion et les premiers éléments des lettres. La condition de la gratuité n'existe plus aujourd'hui. Parmi toutes les congrégations d'hommes vouées à l'enseignement, celle des Frères des écoles chrétiennes est la plus nombreuse. Elle comptait, en 1878, 9,818 membres, répartis dans 1,064 écoles publiques et 385 écoles libres. Elle a été autorisée le 17 mars 1808.

IKEN (Conrad) [1689-1753], hébraïsant distingué, professa la théologie au gymnase de Brême et fut premier pasteur de l'église Saint-Etienne dans la même ville. Il a laissé plusieurs ouvrages, parmi lesquels nous citerons : 1° *Antiquitates hebraicæ secundum triplicem Judæorum statum, ecclesiasticum, politicum et œconomicum*, Brême, 1730, in-4°; Utrecht, 1810, in-8°; 2° *Thesaurus novus theol.-philol. dissertationum exegeticarum ex Musæo Th. Hasæi et Conr. Ikenii*, ibid., 1735 et 1739, in-8°; 3° *Tractatus talmudicus de cultu quotidiano Templi*, ibid., 1736, in-4°; 4° *Harmonia historiæ perpessionum Jesu Christi*, ibid.,

1743, in-4°; Utrecht, 1754, in-4°; 5° *Dissertationes philol.-theol. in diversa sacra codicis utriusque instrumentalia loca*, Leyde, 1749, in-4°; Utrecht, 1770, in-4°; 6° *De institutis et ceremoniis legis Mosaicæ ante Mosea*, Brême, 1752, in-4°. — Son neveu, Henri-Frédéric Iken (1791-1835), pasteur à Grepelin, près de Brême, est l'auteur d'une *Réfutation* d'un ouvrage de J. A. Brenecke (1819), qui prétendait prouver que Jésus-Christ, après sa résurrection, avait passé vingt-sept ans sur la terre, ainsi que de plusieurs livres de piété, parmi lesquels on distingue particulièrement : *Bible de consolation pour les malades et les affligés*, extraite des Psaumes et accompagnée d'explications, Hamb., 1827; Brême, 1835.

ILDEFONSE (Saint), San Ildefonso, disciple d'Isidore de Séville, continuateur de ses œuvres et héritier de ses aspirations, naquit, suivant la tradition, à Tolède, en 607, de parents nobles. Son père s'appelait Etienne. Longtemps, il s'opposa à la vocation ecclésiastique de son fils et ne céda qu'à regret à la force des circonstances. Sa mère, Lucie, était sœur de l'archevêque de Tolède, Eugène III. Ce dernier confia le jeune homme aux soins d'Isidore qui dirigea ses premières études. Revenu à Tolède, il devint moine et plus tard prieur ou recteur du couvent d'Agali (*Monast. Agaliense*). En 653 et en 655, il assista au huitième et au neuvième conciles de Tolède. Appelé par le roi Receswinthe à occuper le siège de sa ville natale, il ne se rendit qu'aux pressantes injonctions de son souverain (658), et pendant neuf ans, « il éclaira, comme un flambeau ardent, l'Espagne entière des rayons de sa chasteté, de sa prudence et de sa connaissance approfondie des saintes Ecritures, ainsi que de l'exemple de ses vertus héroïques » (Cixila, arch. de Tolède au huitième siècle, *Vita S. Hildefonsi*, et Rodericus Cerratensis, dominicain du treizième siècle, *Vita S. Hildef.*, dans *Acta Sanct.*, II, 23 januar., et J.-P. Migne, *Patrolog. cursus compl.*, XCVI, 43 ss., Lutet., 1862; cf. Mayans, *Vida de San Ildefonso*, Valenc., 1727). L'évêque de Tolède, Julien, a dressé le catalogue complet des nombreux écrits de saint Ildefonse (*Vita S. Ildef.*, dans Migne et Vic de La Fuente, *Hist. eccl. de Esp.*, II, ap. 38, p. 541; cf. *Acta Sanct.* et Nicol. Antonio, *Bibl. hisp. vet.*, cap. VI, 388). Trois de ces ouvrages seulement nous sont parvenus : 1° *Liber de scriptoribus ecclesiasticis :* il forme la suite du livre d'Isidore, *De viris illust.*, et contient la biographie du pape Grégoire Ier et de treize évêques et abbés espagnols (chap. XIV); 2° *De virginitate perpetua sanctæ Mariæ, adversus tres infideles. Liber unicus :* traité polémique dirigé contre les hérésies de Jovinien, d'Elvidius et des Juifs. Dans l'introduction, on lit cette proposition remarquable : *Deus, qui ex immundo mundum facis, et tollens peccata, justificas sine opere peccatorem*, etc.; 3° L'écrit intitulé : *Liber adnotationum de cognitione (de ordine) Baptismi*, suivi de l'opuscule : *De itinere deserti quo pergitur post baptismum*; un court aperçu des dogmes et de la morale chrétienne à l'usage des catéchumènes et des néophytes. Les deux traités ont été retrouvés et publiés pour la première fois par Et. Daluze (*Miscellanea*, VI, Paris, 1738). Ad. Helfferich (*Der westgothische*

Arianismus, Berlin, 1860, p. 35 ss.), a émis l'hypothèse que le premier reproduit presque intégralement le livre de l'évêque de Valence, Justinien (env. 540-550), intitulé : *Liber responsionum ad quemdam Rusticum, de interrogatis quæstionibus*, dont parle Isidore (*De viris illust.*, c. XXXIII ; Luc d'Achery (*Spicil.*, I, 308) et Florez (*Esp. sagrad.*, V, 257, et XXIX) ont publié quelques lettres de Quirico, évêque de Barcelone (650-666), à Ildefonse, et les réponses de ce dernier. Les autres ouvrages qu'on lui attribue : *De partu virginis*, *Sermones*. *De Corona Virginis*, *Continuatio chronicorum B. Isidori*, *Epigrammata*, etc., sont inauthentiques. Dans la lutte de l'adoptianisme, l'orthodoxie du saint évêque a été mise en doute (Alcuin, *Op.*, II, 568). Nonobstant, la tradition l'a toujours vénéré comme le plus ardent propagateur du culte de la Vierge (voyez la légende de l'apparition miraculeuse de sainte Léocadie et de la sainte Vierge, Cixila l. c., cap. III et VI). Sa fête est fixée au 23 janvier, jour de sa mort. Il mourut en 667. Ses œuvres ont été publiées par Fr. de Lorenzana, *SS. Patrum Toletanorum quotquot extant opera*, I, 90 ss., Matriti, 1782; édition reproduite dans Migne, *Patres latini*, vol. XCVI. EUG. STERN.

ILE-DE-FRANCE (L'), ancienne province et l'un des neuf grands gouvernements de la France, était bornée au Nord par la Picardie, à l'Ouest par la Normandie, au Sud par l'Orléanais, à l'Est par la Champagne. Elle avait la forme d'une bottine renversée, dont la semelle s'appuyait sur la Haute-Picardie (Amiénois, Santerre, Vermandois, Thiérache), dont le talon commençait à quatre lieues à l'ouest de Beauvais, dont la pointe, tournée vers la Champagne, dépassait d'environ quatre lieues Notre-Dame-de-Liesse, et dont la tige, plus irrégulière que tout le reste, partait de Crespy en Valois et descendait presque jusqu'à Montargis. Ses limites ont maintes fois varié : Chartres, Dreux, La Ferté-Milon, qui en faisaient partie en 1617 (voir la description que Damien de Templeux a jointe à sa carte), ne lui appartenaient plus en 1651 (voir la carte de Sanson). En revanche, le Noyonnais, qui en est exclus par Damien, y est inclus par Sanson. Au milieu du dix-septième siècle, la province comprenait l'Ile-de-France proprement dite (France, Goëlle, Parisis, véritable presqu'île resserrée entre la Seine, la Marne, l'Oise et l'Aisne), le Valois, le Soissonnais, le Laonnois, le Noyonnais, le Beauvoisis, le Vexin français (Pontoise), le Thimerais (partie du Perche), le Mantois, le Hurepoix (Rambouillet, Dourdan), le Gâtinais français (Nemours), la Brie française (Brie-Comte-Robert, Lagny, Corbeil, Rozoy), et relevait ecclésiastiquement des diocèses de Paris, Chartres, Monfort-l'Amaury, Rouen, Beauvais, Senlis, Noyon, Laon, Soissons, Meaux, Melun, Sens. Encore modifiée au dix-huitième siècle, elle a formé, en 1790, le département de la Seine, la plus grande partie de ceux de Seine-et-Oise, Seine-et-Marne, de l'Oise, de l'Aisne, et une partie de celui du Loiret. — La Réforme, née à Meaux, dans la Brie champenoise, n'eut que quelques pas à faire pour pénétrer dans l'Ile-de-France, et s'y répandit de très-bonne heure. Elle s'établit non seulement à Paris (Grigny, Ablon, Charenton) dont l'Eglise fut toujours trop importante pour n'avoir

pas son article spécial, mais encore dans les lieux suivants où elle fut implantée plus ou moins profondément à des époques diverses : Beauvais, Bruneval, Merlemont, Bresle, Allonne, Vacquerie, Senlis, Compiègne, Jonquières, Dives, Bienville, Verneuil, Brenouille, Belle-Eglise, Houdancourt, Mouy, Lagny, Grémevillers, Beaurepaire, Clermont, Sacy-le-Grand, Marchais en Beauvoisis, Noyon, Cuts, Béthisy, Pierrefonds, Vaujours, (*Oise*) ; Genlis, Chauny, Vouel, Trosly, Folembray, Coucy, Leuilly, Crespy-en-Laonnois, Laon, Aulnois, Eppes, Liesse, Pierrepont, Poissy, Beaurieux, Roucy, Saponay, Fère-en-Tardenois, Soissons, Belleu, Cœuvres, Saint-Pierre-Aigle, Grand-Rozoy, Villers-Cotterets, Viviers, La Ferté-Milon (*Aisne*) ; Villeparisis, Cuisy, Claye, Lagny, Rozoy, Lumigny, Villeroy, Brie-Comte-Robert, Chauffry, Chalandos, Mortcerf (Moressart, Morsain ?), Saint-Siméon, Maupertuis, Touquin, Galande, Melun, Chartrettes, Blandy, Ozouer le-Voulgis, La Borde-le-Vicomte, Coubert, Lissy, Bois-le-Roi, Fontainebleau, Moret, Nemours, Guignes, Avon, Nonville, Nanteau (*Seine-et-Marne*); Villiers-le-Bel, Montmorency, Chenevières-sur-Marne, Vigny, Moru, Montfort-l'Amaury, Saint-Mesmes, Banthelu, Nesles, Saint-Clair, Houdan, Pontoise, Livry, Averne, Mantes, Meulan, Buhy, Dourdan, Montlhéry, Rambouillet, Boinvilliers, Corbeil, Arpajon, Plessis-Marly, La Norville (*Seine-et-Oise*); Ferté-Vidame, Baignolet, Dreux, Favières (*Eure-et-Loir*); Ferrières (*Loiret*); Saint-Luc (*Eure*). Cette énumération est évidemment incomplète, et nous n'oserions en garantir la parfaite exactitude en ce qui concerne quelques localités situées sur les confins de plusieurs pays. Il faudrait un travail considérable pour dissiper jusqu'au moindre doute ; car les listes dressées par les synodes sont loin d'éclaircir la question. — En effet, l'étendue de l'Ile-de-France, division territoriale, ne correspondait nullement à l'étendue de la circonscription synodale qui portait le même nom. Les synodes désignèrent presque toujours les Eglises du Nord de la France, sauf celles de la Normandie, sous la dénomination fort inexacte d'Eglises de l'Ile-de-France. Dans le premier groupement officiel établi en 1563, l'Ile-de-France, la Picardie et la Champagne ne forment qu'une seule province ecclésiastique. Deux ans plus tard, on décida, il est vrai, que les circonscriptions ne pourraient ressortir qu'à un seul gouvernement : il y eut alors une province ecclésiastique de Picardie, une de Champagne et Brie, et une de l'Ile-de-France. Mais cette organisation subsista moins d'un quart de siècle; au synode de 1583, le Pays chartrain, la Brie et la Picardie étaient réunies à l'Ile-de-France, et la Champagne formait encore, mais pour la dernière fois, une province distincte. A partir de 1594, la province synodale de l'Ile-de-France se composa de quatre colloques : celui de la Beauce ou du Pays chartrain, celui de la Champagne, celui de la Picardie et celui de l'Ile-de-France. Or ce dernier comprenait quatre Eglises (Château-Thierry, Lisy, La Ferté-sous-Jouarre et Meaux) situées dans la Brie champenoise et la Brie pouilleuse, c'est-à-dire en Champagne, et en revanche, il ne comprenait pas onze autres Eglises (Houdan, Ferté-Vidame, Favières, Boinvilliers,

Plessis-Marly (La Norville), Villeroy, Compiègne, Laon, Coucy, Leuilly, Eppes) situées dans l'Ile-de-France et cependant rangées dans les colloques de Picardie et du Pays chartrain. — L'Ile-de-France, qui a vu naître Ramus, Gérard Roussel, Pierre Robert dit Olivetan, Du Plessis-Mornay et Calvin, eut ses martyrs bien avant que celui-ci eût embrassé la Réforme, entre autres un pauvre homme surnommé l'ermite de Livry, qui fut brûlé vif à Paris, en 1523, au parvis Notre-Dame, « avec une grande cérémonie, étant sonnée la grosse cloche... pour émouvoir tout le peuple..., disant et affirmant les docteurs qui le voyaient passer avec une constance invincible, que c'était un homme damné qu'on menait au feu d'enfer. » Pendant un court séjour que Calvin fit à Noyon, en 1534, il réussit à gagner à l'Evangile son frère Antoine, sa sœur Marie, et le chanoine Henri de Collemont, qui furent les premiers prosélytes de sa ville natale, où, dès 1547, l'inquisiteur général de la foi, Buret, travaillait à « réprimer l'audace des hérétiques. » Le principal magistrat du lieu, Laurent de Normandie, se réfugia alors à Genève avec plusieurs de ses coreligionnaires. Toutefois la répression fut moins énergique à Noyon qu'en bien d'autres endroits, parce que l'évêque, Jean de Hangest, était lui-même aux trois quarts protestant. C'est à son silence, à sa tolérance, qui le rendaient « extrêmement suspect dans sa foi et odieux à l'Eglise et à l'Etat », que l'historien du Vermandois attribue l'accroissement du nombre des réformés dans beaucoup de maisons nobles des environs. Bien que l'épiscopat de Jean de Hangest ait duré cinquante-deux ans, de 1523 à 1577, la Réforme n'eut cependant jamais d'Eglise organisée à Noyon et ne s'établit officiellement que dans le village de Cuts. — La terrible persécution de 1546 avait décimé et dispersé les christaudins de Meaux. « Plusieurs Eglises, Senlis, Orléans, Fère-en-Tardenois, furent, dit Bèze, édifiées des pierres de cette ruine. » En quittant la ville de Briçonnet, le normand Etienne Pouillot s'était réfugié à Fère, à quatre lieues sud-est de Soissons, et y avait répandu les croyances évangéliques ; bientôt arrêté, il paya de sa vie son apostolat : il fut brûlé vif à Paris, portant sur les épaules une charge des *livres empoisonnés* qu'il distribuait. Malgré la haine presque toute puissante du connétable de Montmorency, seigneur de l'endroit, l'Eglise de Fère était fondée, et ne disparut qu'à la Révocation. — De Fère la Réforme s'étendit à Soissons, d'où quelques-uns de ses disciples menacés du supplice, passèrent dans le Laonnois, et trouvèrent un asile au château d'Aulnois, qui appartenait au comte de Roucy, tandis que nombre d'autres se réfugièrent à Genève près de Calvin. L'un de ces derniers, Thomas de Saint-Paul, rentré en France en 1551, saisi et amené à Paris, ne sortit du Châtelet que pour être conduit à la place Maubert, et monta sur le bûcher sans que la torture eût pu le faire faiblir, ni lui arracher le nom d'aucun de ses amis. Deux ans plus tard, un autre, revenu à son tour pour colporter des livres religieux, fut arrêté à Dijon, condamné au feu, et convertit son bourreau par sa mort héroïque. Celui-ci prit la fuite et alla vivre à Genève selon la réformation de l'Evangile. La doctrine nouvelle n'a-

vait cependant pu être étouffée à Soissons, elle s'y était conservée dans le plus grand secret. En 1558, elle fut prêchée ouvertement dans les environs, et les prédicateurs jetés en prison. La Réforme ne parut hardiment qu'après la mort de Henri II (1560), sous la protection de plusieurs seigneurs qui l'avaient embrassée. « Quoique le Soissonnais ne fût pas des plus infectés de cette peste », l'évêque ordonna des dévotions extraordinaires pour demander à Dieu la préservation de son diocèse. Ces dévotions en grand appareil n'eurent d'autre résultat que d'exciter la fanatisme catholique. On le vit l'année suivante, quand la foule s'opposa violemment à la célébration du culte huguenot dans les murs de la ville. Les deux partis eurent recours à Jean d'Estrées, seigneur de Cœuvres, protestant et royaliste, le premier gentilhomme du pays qui eût fait prêcher dans son château, et dont la modération politique était telle qu'il se rangea, dans les guerres civiles, du côté de la reine mère. Il obtint que le culte ne se fît qu'à Belleu, à une demi-lieue de Soissons. « Dès lors on vit dans la ville célébrer des mariages et des baptêmes et faire des enterrements à la huguenote. » Le nombre des protestants s'accrut grandement, et, au mois de décembre, ceux des villages allant à Soissons avec la noblesse des environs pour y faire la cène générale, forcèrent les portes de la ville que les catholiques avaient fermées. A la révocation de l'édit de janvier (1562), le pasteur fut contraint de s'enfuir. Quand on apprit qu'Orléans était au pouvoir de Condé, tous les protestants furent désarmés, quelques-uns s'éloignèrent furtivement, et le reste fut expulsé à la fin de juin. Les biens de tous furent confisqués et vendus. La prise et l'occupation de Soissons (1567) par Genlis, dont les troupes furent bientôt renforcées par les huguenots des environs de Crespy, Beaurieux, Cœuvres, Viviers et Pierrefonds, leur offrait une occasion de vengeance ; ils se bornèrent à faire prêcher dans la cathédrale leur ministre Vassoris, celui de Cœuvres, Jean Helim, et quelques autres des environs nommés De Saint-Clément, Charvy et Vuyart. Le départ de Genlis amena une nouvelle expulsion des protestants et de nouvelles confiscations. L'Eglise fut alors recueillie dans le château de Cœuvres, et desservie, à partir de 1570, par Joacim du Moulin. A la Saint-Barthélemy, il y eut quelques personnes tuées à Soissons, bien que le maréchal François de Montmorency, gouverneur de la province, eût refusé de se prêter à un massacre général. Jean d'Estrées s'empressa d'abjurer et chassa durement son ministre, dont les enfants, entre autres Pierre du Moulin, le futur célèbre théologien, n'échappèrent à l'assassinat que par la compassion d'une bonne femme catholique. La défection de d'Estrées obligea de nouveau l'Eglise à changer de domicile, et le culte se célébra désormais non loin de Cœuvres, à Saint-Pierre-Aigle, où Joacim Du Moulin fut envoyé par le synode tenu à Mouy en 1576, et où il resta jusqu'en 1584. L'Eglise de Saint-Pierre-Aigle disparut elle-même à la fin du siècle, et lorsque succomba la Ligue, les conventions conclues entre le Béarnais et Mayenne portèrent que le culte protestant ne serait toléré ni à Sois-

sons, ni dans un cercle de deux lieues à l'entour, et cet article fut ratifié pour six ans par l'édit de Nantes. — En septembre 1551, Coligny, encore catholique et déjà tolérant, avait été nommé gouverneur de l'Ile-de-France ; l'année suivante, le protestantisme commença de se montrer à Laon, où il ne tarda pas à se multiplier abondamment. En 1559, la foule se pressait au culte évangélique célébré hors des murs, et aussitôt que l'édit de janvier eut été rendu, les protestants « se mirent à bâtir des temples dans la ville. » Non seulement un médecin et des conseillers au présidial avaient embrassé la foi nouvelle, mais aussi le prévôt de Mouchy, qui fut destitué et poursuivi comme hérétique en 1562. En 1565, un haut dignitaire de l'Eglise, Pierre Cauchon de Maupas, se démit de son bénéfice et professa ouvertement le protestantisme ; ce fut alors que, pour confondre les hérétiques, eurent lieu à Laon les exorcismes de Nicole, la prétendue possédée de Vervins, odieuses simagrées tendant à la sédition et au meurtre, que François de Montmorency eut quelque peine à faire cesser. Bien qu'un grand nombre de protestants de la ville et des environs eût abjuré sous la terreur de la Saint Barthélemy, l'Eglise de Laon fut finalement autorisée à se réunir à Crespy jusqu'en 1685. — Jean Goujon et plusieurs artisans meldois, fuyant la furieuse tourmente de 1546, avaient commencé de tenir des réunions évangéliques à Senlis, dans une rue qui prit d'eux le nom de *rue de Meaux* ; ils y retrouvèrent les mêmes implacables haines qui les avaient déjà poursuivis. Deux d'entre eux, Palé et Chamin, furent arrêtés et vinrent subir à Paris le même supplice que Thomas de Saint-Paul et Simon Laloé. Cependant Nicolas Martimbeaux, pourvu de la prébende théologale en l'église cathédrale, se mit à fréquenter les assemblées interdites, puis y prêcha lui-même et distribua aux principaux de la ville des catéchismes français et des *Institution chrétienne* de Calvin ; mais craignant le supplice, il se rétracta devant le tribunal. Jean Greffin, lieutenant particulier au bailliage, protégeait les assemblées, et les protestants de Senlis songeaient même à appeler un ministre pour dresser l'Eglise en forme, lorsque Goujon, chez lequel ils se réunissaient tous les dimanches, fut rudement jeté en prison ainsi que plusieurs de ses amis. « Dieu les garantit jusqu'au règne de Charles neuvième, sous lequel ils furent délivrés », pour retomber bientôt après dans un plus grand péril. Au mois d'avril 1562, les troupes du connétable s'installèrent dans la ville, les soldats les plus violents furent logés chez les protestants, et la dragonnade commença. Les femmes furent traînées à la messe par les cheveux ; l'une d'elles reçut un coup d'épée dont elle mourut. Au moment où ces étranges convertisseurs allaient s'éloigner, la foule s'émut (21 juin), massacra deux réformés et en traîna plusieurs en prison. Le lendemain, Jean Greffin, Antoine Parent, conseiller au présidial, Nicolas de Cornouailles, et un grand nombre d'autres, furent aussi emprisonnés. Les condamnations à mort suivies d'exécution, ne se firent pas attendre et ne calmèrent pas la fureur du clergé. Un nommé Leclerc, condamné seulement à la fustigation et au bannis-

sement, était à peine hors de la ville, que les prêtres le tuèrent. Des vingt-sept prisonniers amenés à Paris, les principaux, Jean Greffin, les sieurs de Mouy et de Saint-Eloi (Bezu-Saint-Eloi, Eure), furent décapités aux halles, et leurs têtes renvoyées à Senlis pour être exposées aux portes de la ville. Jean Goujon y fut aussi reconduit pour y être pendu et brûlé. A peine le bourreau l'eut-il jeté en bas de l'échelle que, sur les instances de la populace, il coupa la corde, « et Goujon tomba vif au milieu de la flamme, dans laquelle il se leva par trois fois, criant tout haut : Seigneur, aie miséricorde de moi, puis rendit l'esprit. » L'année suivante il y eut encore quelques personnes massacrées, cependant l'Eglise de Senlis, que l'édit d'Amboise (1563) autorisa à se réunir à Allonne, près Beauvais, ne fut détruite que par la Révocation. — A Beauvais, où les premières traces d'hérésie apparaissent dès 1532, les assemblées commencèrent en 1559. Il y avait alors des protestants en assez grand nombre non seulement à Senlis, mais à Clermont (Adrien Daussi, dit Douliancourt, y avait été arrêté à son retour de Genève, d'où il rapportait des livres prohibés, et avait été brûlé à petit feu à Paris, rue de Seine, en 1559), à Compiègne, ainsi qu'à Montdidier et à Amiens, et plus près encore aux châteaux de Centy et de la Vacquerie. Des tisseurs de Beauvais y allaient au prêche et en revenaient émerveillés. C'est à l'instigation de deux d'entre eux, Pierre Bourrée et Mahiot Poulain, qui avaient rapporté de Dieppe des Bibles et des Psaumes en musique, que les premières réunions furent tenues pendant la nuit. On y vit bientôt plusieurs prêtres désabusés des superstitions romaines. L'un d'eux, nommé Fourré, accusé devant le chapitre, en 1560, de mal sentir de la foi, fut acquitté par l'évêque et comte de la ville, le cardinal-diacre Odet de Châtillon, qui ne tarda pas à suivre l'exemple de ses frères, Dandelot et l'amiral Coligny, en professant ouvertement la Réforme. A la suite de l'édit de janvier (1561), il abjura le catholicisme et célébra la sainte cène, le lundi de Pâques, dans son hôtel épiscopal avec tous les protestants de Beauvais, dont quelques-uns furent massacrés le jour même, et plusieurs autres le lendemain. François de Montmorency ayant fait pendre les meurtriers, les prêches se multiplièrent en dépit du maire et des pairs qui travaillaient sourdement contre l'évêque et la Réforme. L'année suivante, l'absence de Châtillon qui avait suivi Condé à Orléans, permit à ces fanatiques d'opprimer cruellement les Réformés. Quelques-uns furent mis à mort, d'autres bannis ; d'autres prirent la fuite et ne revinrent qu'en 1563, quand le retour de l'évêque eut permis de rouvrir les prêches. Durant quelques années la Réforme prit un grand développement à Beauvais ; toutefois le culte en fut exclus en 1566, et relégué à une lieue et demie de distance, au village de Bruneval. Au moment où s'ouvrit la seconde guerre de religion (1567), toute la noblesse picarde, qui allait entrer en campagne, communia de la main de Châtillon, dans son château de Merlemont. La fuite du cardinal en Angleterre (1569), où le poison de Catherine de Médicis allait mettre fin à ses jours, amena la dispersion de l'Eglise de

Beauvais, qui n'avait vécu que dix ans et ne s'est relevée qu'en notre siècle. — En 1558, « un vigneron de Villeparisis, distant de Paris d'environ cinq lieues sur le chemin de Meaux, le nommé Pierre Chevet, qui prenoit bien la peine de venir de son village jusques à Paris, pour être instruit en église avec les autres », fut arrêté, et brûlé en place Maubert l'année suivante. — La Réforme avait aussi pénétré dans le Vexin, et trouvé, comme à Noyon, à Laon et à Senlis, de fervents adeptes parmi les magistrats. Le 20 juillet 1562, « le lieutenant-général de Pontoise, nommé Bauchenu, fut exécuté par justice et arrêt de la cour, et... pendu en place de Grève, pour avoir fait prêcher sous le nom du roi (et jusque dans sa propre maison), dedans la ville de Pontoise et lieux circonvoisins, en autre forme que l'Eglise ancienne. » Loin de partager les sentiments de Bauchenu, le prévôt de la ville, emporté par le furieux courant de réaction de 1562, ne rougit pas d'aller, suivi de la populace, saccager les maisons des gentilshommes protestants des environs, notamment le château de Banthelu, dont le seigneur s'était employé à dresser les Eglises, et celui du sieur de Berti, situé à Nesles ; quelques personnes qui s'y trouvaient furent mises à mort. Le sieur de Houdancourt, autre gentilhomme du Vexin français, fut assailli dans sa maison, où il était seul avec ses deux filles, et se défendit si vaillamment contre une troupe de soldats, que ceux-ci appelèrent l'incendie à leur aide. Près d'être enveloppé par les flammes, il se jeta dans la Seine et y fut tué d'un coup de fusil. Les mêmes violences se répétèrent à Mantes et à Dreux : les paysans huguenots qui revenaient tranquillement du marché ne furent pas plus épargnés que la noblesse. Cinq ou six personnes furent aussi noyées à Lagny, entre autres « un cordonnier et le diacre de Thorigny, hommes de singulière piété, et qui moururent avec témoignages de foi et de patience excellente. » — D'Andelot avait été emprisonné à Melun comme hérétique en 1558, et une Eglise s'y était fondée peu après sous la protection secrète du titulaire de l'abbaye de Saint-Père, Charles de Marillac, archevêque de Vienne. A la suite de l'assemblée des notables de Fontainebleau, où des voix généreuses, notamment celle de Marillac, se firent entendre en faveur de la Réforme, l'Eglise prit de l'accroissement dans la ville et aux alentours, et le ministre Pierre David célébra la cène dans le faubourg de Saint-Liesne, hors des murs. Un arrêt du parlement du 7 mars 1561 obligea les protestants à quitter ce lieu de réunion pour s'assembler à une lieue et demie plus loin, au village de Chartrettes. Jean Chabouillé, procureur du roi en la prévôté de Melun, déjà inquiété, comme hérétique, à la suite de la conjuration d'Amboise, et condamné à mort par contumace en 1562, avait dû s'enfuir, pour échapper à la proscription, et son départ avait laissé ses coreligionnaires exposés à la violence des catholiques. Heureusement la marquise de Rothelin, belle-mère de Condé, possédait le château-fort de Blandy, à trois lieues à l'est de Melun, et cette forteresse devint un refuge pour les persécutés. Les ministres Antoine Montreuil, envoyé de Genève en

1562, Gaudet et de Miremont y prêchèrent, et convertirent un personnage des environs, Guy II Arbaleste, président de la chambre des comptes, seigneur de La Borde-le-Vicomte, qui professa ouvertement la Réforme dans sa résidence, en 1569 et 1570, et dont la fille épousa Du Plessis-Mornay. Melun ayant toujours appartenu au parti catholique durant les guerres civiles, le protestantisme y fut presque détruit, et le prêche des Chartrettes finit même par être aboli. Bien que le sang n'ait pas coulé à Melun lors de la Saint-Barthélemy, le seigneur de La Borde, Guy II, fut contraint d'abjurer, d'aller à la messe, et ne se releva que bien plus tard. Quand le roi de Navarre, suivi de Condé, Coligny, etc., vint à Paris pour épouser la sœur de Charles IX, il sortait, avec toute la noblesse protestante, du château de Blandy, où avait eu lieu le mariage de Condé avec Marie de Clèves; et après l'exécution de son forfait, l'assassin de l'amiral se retira paisiblement dans sa terre de Maurevert en Brie, près Chaumes. — « La première assemblée de ceux de la religion en la ville de Nemours, se fit en la maison de Robert Barat, élu pour le roi en ladite ville, le 11 janvier 1561, commençant l'année en janvier, par Matthieu Viret [Virelle], ministre de la parole de Dieu, lequel étant requis par trente ou quarante personnes, tant hommes que femmes, y dressa l'Eglise le même jour, y faisant élire trois anciens. Et le quinzième ensuivant, Jean Papillon, dit des Roches, ministre de Châtillon-sur-Loire, passant par là, y prêcha, et fit le premier baptême en ladite maison. » Le ministre, arrêté, fut relâché à la sollicitation de la duchesse de Ferrare, dame de Montargis; mais au mois de novembre, de forcenés catholiques rebaptisèrent l'enfant de vive force, percèrent la mère de coups d'épée et mirent le feu à la maison, pour brûler le père et huit autres personnes, qui cependant réussirent à s'échapper. L'année suivante, dans laquelle « plus de 30,000 protestants furent meurtris, noyés ou pendus, en moins de quatre mois, » un ancien sommelier du cardinal de Lorraine prit les mesures nécessaires pour faire périr tous ceux de Nemours; mais le complot, éventé, n'ayant pu être mis à exécution, les réformés reçurent, le 12 juin, l'ordre d'aller à la messe ou de quitter la ville sur-le-champ. Ils se retirèrent pour la plupart à Montargis, rentrèrent quand la paix fut signée, et obtinrent un lieu près de la ville pour y faire prêcher leur ministre Olivier Molan. — Aux neuf Eglises dont nous avons constaté l'organisation avant 1562, moment de l'apogée du protestantisme en France : Cuts, Fère, Soissons, Laon, Senlis, Beauvais, Pontoise, Melun, Nemours, il en faut ajouter sept autres, qui étaient aussi dressées à la même époque : Clermont, La Ferté-Milon, Claye (dont le ministre fut pillé et maltraité en 1562), Mantes, Dreux, Houdan, Buhy (dont le pasteur Jacques Vian, dit Du Buisson, se réfugia à Londres à la Saint-Barthélemy, avec Jean Liévin, dit de Beaulieu, ministre du Vexin français, et Jean Gravelle, ministre de Dreux). En vertu de l'édit de Saint-Germain en Laye (1570), qui autorisa la célébration du culte en deux endroits par gouvernement, l'Ile-de-France eut deux prêches permis, à Clermont et à Crespy en Lannois, mais les assemblées furent in-

terdites à Paris, et à dix lieues à l'entour l imitées par les villes suivantes, comprises dans la proscription : Senlis, Meaux, Melun, Montlhéry, Dourdan, Rambouillet, Vigny, Moru, Saint-Luc. L'édit de Nantes lui-même interdit le culte à Soissons, Beauvais et trois lieues à l'entour. A la même date, les protestants ont perdu par conversion ou autrement Dourdan et Mantes, deux de leurs anciennes places de sûreté. La Ligue avait dévasté et presque détruit le protestantisme dans l'Ile-de-France; plusieurs Eglises avaient disparu : Soissons, La Ferté-Milon, Pontoise, Melun, Nemours, Buhy. Les débris de celles de Melun et de Nemours se réunirent à Bois-le-Roi, entre Melun et Fontainebleau, lieu de culte créé pour les gardes suisses et la suite d'Henri IV, quand il allait à Fontainebleau. Cette Eglise, dont nous avons découvert au greffe du tribunal de Melun les registres de baptêmes, mariages, etc., des années 1670, 1671 et 1672, compta parmi ses pasteurs Henri Drelincourt, second fils de l'illustre pasteur de Charenton, qu'on a souvent confondu avec son père, et Etienne de Courcelles, célèbre par son édition critique du Nouveau Testament grec. Vers le même temps que le temple de Bois-le-Roi (1598) s'élevèrent ceux de Mortcerf, près de Rozoy-en-Brie, et de Chalandos, près de Coulommiers. Enfin, malgré la diminution de la population réformée, l'Ile-de-France n'eut, pendant la durée de l'édit de Nantes, qu'une Eglise de moins qu'au milieu du seizième siècle, c'est-à-dire les quinze suivantes : Clermont, Compiègne (Cuts), Laon, Chauny (Crespy, Leuilly, Coucy), Fère, transportée à Roucy vers 1637, Senlis, Clayo, Touquin et Galande, transférée à Chalandos et Morsain entre 1637 et 1660, Bois-le-Roi, Mantes, Averne, Le Plessis-Marly (La Norville), Houdan, Ferté-Vidame, Chartres et Favières. Les Eglises d'Eppes et de Villeroy n'apparaissent que vers 1679; la première était une Eglise de fief, et probablement aussi la seconde. — A partir de 1663, les évêques de la province demandèrent ouvertement la complète destruction du protestantisme. Le temple de Crespy fut abattu en 1664. L'année suivante, l'évêque de Soissons réclamait l'interdiction du culte à Compiègne, Cuts, Béthisy, Verneuil, Trosly, Senlis, au château de Paissy, et la démolition du temple de Béthisy. Le temple d'Allone tomba en 1672. En 1681, celui de La Ferté-Vidame fut dévasté, et les catholiques, ayant mis le feu à celui de Houdan, repoussèrent violemment les réformés accourus pour éteindre l'incendie. En 1682, on rasa ceux de Béthisy et de Bois-le-Roi. « Le sieur curé de Bois-le-Roi, dit le procès-verbal officiel de la destruction, a monté le premier sur l'un des pignons du temple, qu'il a démoli pour la plus grande gloire de Dieu et à l'honneur du roi. » En 1683, fut jeté à terre celui de Villiers-le-Bel; en 1684, celui d'Arpajon, et tous les autres en 1685. Puis vinrent les dragonnades, qui, quoi qu'en ait dit Charles Weiss, ne furent pas épargnées à l'Ile-de-France; seulement, au lieu d'être opérées par les dragons, elles le furent par les mousquetaires. Dans une séance *ad hoc* tenue, le 20 novembre 1685, chez le procureur général de Harlay, le conseil de conscience adopta la proposition de La Reynie : « Faire aller le plus lentement qu'il se

pourra les troupes que l'on a envoyées autour de Paris. Faire quelques exemples de punition contre ceux qui s'échappent en paroles, afin de contenir les autres. » Deux jours après, Seignelay écrit à Louvois : « Le roi m'ordonne de vous avertir, Monsieur, de prendre l'ordre de S. M., pour exempter du logement des troupes la maison que le sieur Bigot de Montrogne, de la R. P. R., a au village de Grigny, étant en disposition de se convertir » (Depping, *Corresp. adm.*, IV, 376 et 381). Enfin l'abjuration de Samuel Bernard, le plus riche des financiers d'alors, n'empêcha pas le pillage de sa maison de Chenevières-sur-Marne par les convertisseurs bottés. Bernard s'en plaignit en janvier 1686 et mit sous les yeux du roi l'évaluation s'élevant à mille livres, de tout ce qu'on lui avait dérobé. — Près des deux tiers de la population réformée de la province émigrèrent après la Révocation. Sur 1,933 familles protestantes qui habitaient la généralité de Paris, 1,202 émigrèrent, et il n'en resta que 731. Sur 32 familles dispersées dans l'élection de Senlis, 18 se retirèrent en Hollande, c'étaient celles qui avaient le plus de fortune. Il en resta 14 à Senlis, à Verneuil, à Brenouille et à Belle-Eglise. Sur 62 familles de l'élection de Compiègne, 38 sortirent, 24 restèrent. Dans l'élection de Beauvais, sur 48 familles composées de 168 personnes, 22 se retirèrent en Angleterre et en Hollande, il en resta 26. Dans l'élection de Mantes, sur 80 familles, 74 émigrèrent. Dans celle de Montfort, il en sortit 6 sur 12; dans celle de Dreux, 18 sur 104. On en comptait 6 à Bois-le-Roi, dans l'élection de Melun, toutes s'expatrièrent » (Ch. Weiss, *Hist. des réf. prot.*, I, 111). — Cette émigration porta un coup terrible à l'industrie de Paris et des environs. Les protestants de Montmorency et ceux de Villiers-le-Bel (ces derniers étaient au nombre de 400, formant 62 familles) emportèrent à l'étranger la fabrication des dentelles de fil, de soie, d'or et d'argent; d'autres emportèrent avec eux l'art de fabriquer les boutons de soie et de métal, les galons d'or et d'argent, les rubans et les brocards. En Brandebourg, le comte de Beauveau présida à l'établissement des réfugiés de l'Ile-de-France; à Londres, l'une des vingt-six églises de réfugiés porta le nom significatif de Charenton. — Visités par les pasteurs du Désert à la fin du dix-septième siècle, les réformés restés en France et convertis par force, conservèrent leur foi dans le fond du cœur et l'inspirèrent à leurs enfants si bien qu'il se retrouva bon nombre de protestants dans la province, en 1753, quand les Eglises du Nord commencèrent à reprendre vie. Actuellement le culte est célébré en vingt-huit endroits de l'ancienne province (toujours sans compter Paris) : Versailles, Bellevue près Meudon, Plessis-Mornay près Dourdan, Boissy-Saint-Léger, Corbeil, Saint-Germain en Laye, Poissy, Enghien, Mantes, Senneville, Bennecourt, Gommécourt, Meulan, Les Ageux, Creil, Clermont, Compiègne, Chantilly, Breuil-le-Ver, Beauvais, Crèvecœur, Montjavoult, Marsauceux, Bu, Fontainebleau, Laon, Trosly et Tergnier. — Voir le *Martyrologe*, de Crespin; Bèze, *Hist. eccl.*; F. de Schickler, art. *Géographie prot.* dans l'*Encyclop. des sciences relig.*; notre *Essai sur l'Hist. des Egl. réf. de l'Aisne; Journal de Lépaulart*, Laon,

1862, in-8°; G. Leroy, *Recherches historiq. sur le prot. dans le Melunais*, Meaux, 1814, broch. in-18; Bonet-Maury, *Les Origines de la Réf. à Beauvais*, t. XXIII du *Bullet. de la soc. d'hist. du prot.*; *Annuaire prot.*, Paris, 1878. O. Douen.

ILES BRITANNIQUES. Voyez *Britanniques* (Iles).

ILLATION. Ce mot, peu usité aujourd'hui, était autrefois employé dans l'école, pour désigner un raisonnement établi par des conséquences s'enchaînant l'une l'autre; mais il reçut une acception spéciale en science liturgique dans laquelle il devint terme technique pour désigner une partie de l'office divin. Il est employé ainsi dans quelques anciennes liturgies, mais surtout dans le missel mozarabique; dans ce missel, l'illation est la prière que la messe des latins appelle préface. L'illation mozarabe est d'un style large et majestueux; elle instruit par une concision de phrase tout à la fois nerveuse et touchante, bien supérieure à la langue de la préface romaine. Qu'on en juge par le passage suivant, extrait de la messe mozarabe du quatrième dimanche de l'Avent : « *Dignum et justum est, vere et nobis per omnia expedibile, tuam nos clementiam, omnipotens Pater, quibus possumus semper laudibus prædicare; qui bonitate nos ingenuitateque condidisti, ac serpentis antiqui fraude decepti, gratuita miseratione a morte velis eripere;* etc. — Sources : Card. Ximénès, *Miss. Mos.*; Le Brun, *Explic. littér., hist. et dogm. des cérém. de la messe*, II; Mabillon, *De liturg. gallic.*; Dom Guéranger, *Année liturg.*

ILLGEN (Chrétien-Frédéric), né en 1786 à Chemnitz, mort en 1844, comme professeur de théologie à Leipzig, n'a laissé qu'un petit nombre d'écrits, parmi lesquels il convient de mentionner ses programmes académiques sur Lélie Socin (3 p., 1826 à 1844), sur les deux catéchismes de Luther (2 p., 1829, 1830), et sur le *Collegium philobiblicum* établi à Leipzig par quelques disciples de Spener (1836 à 1840). Son principal mérite est d'avoir fondé, en 1814, une société de théologie historique et, en 1832, une *Zeitschrift für historische Theologie*, qui depuis son origine compte parmi les publications les plus importantes de ce genre.

ILLUMINÉS (Les). On peut comprendre sous ce nom les mystiques de toutes les périodes de l'Eglise chrétienne; car c'est un élément constitutif du mysticisme, de chercher la source de la vérité religieuse dans l'inspiration directe de l'Esprit de Dieu (*Erleuchtung*), et dans une intuition immédiate des choses de l'ordre surnaturel. Néanmoins ce nom ne convient historiquement qu'à des groupes distincts de personnes qui, à diverses époques, ont cherché la satisfaction des aspirations du sentiment religieux dans les rapports personnels de l'âme avec Dieu, et ont formé des associations particulières dans le but de cultiver et de propager la vie religieuse. Les illuminés (*Alombrados*, *Illuminati*) ont joué un rôle important, au seizième siècle, en Espagne. M. Cano († 1560) les appelle fils et filles des bégards et des béguines, sans fournir toutefois la preuve historique de son assertion (*Censura de los escritos de Carranza*; F. Caballero, *Vida del Fr. M. Cano*, Madr., 1871, Ap. 58, p. 559). En tout cas, le célèbre théolo-

gien scolastique n'a indiqué qu'une source de l'illuminisme. Les inquisiteurs pensaient en avoir découvert une autre dans l'anabaptisme de Thomas Münzer. Mais le mouvement a été plus profond et plus général. Il est l'expression spontanée de la piété populaire qui tend à se faire jour et à s'affirmer d'une manière indépendante des cérémonies et des doctrines de l'Eglise, tout en évitant avec soin de se mettre en contradiction avec la tradition reçue et le culte établi. Pierre Martyr d'Anghiera (*Opus epist.*, Amst. et Paris, 1670, ep. 428), parle dans une de ses lettres (1509), de la fille d'un paysan du diocèse d'Avila, qui s'était acquise une réputation égale à celle des plus savants théologiens et qui se disait être la fiancée du Christ. L'histoire connaît des saintes plus illustres. Madeleine de la Croix, une religieuse de Cordoue, de l'ordre de saint François, jouit longtemps de la protection de l'impératrice, de l'archevêque de Séville et du nonce du pape; mais ayant perdu la foi en sa vocation, elle avoua avoir été trompée par le Démon (Llorente, *Hist. critique de l'Inquisition d'Esp.*, Paris, 1818, II, 103; voyez son procès dans Ch-Al Campan, *Mémoires de Franz. de Enzinas*, Brux., 1863, II, 464). Plus simple, plus chrétienne et plus pure, Franzisca Hernandez, quoique retirée du monde et affiliée à aucun ordre, voyait venir à elle des prédicateurs célèbres et de savants docteurs et les instruisait dans les vérités célestes et dans les mystères de la vie divine (voyez les détails inédits de sa vie, de son procès et de ses rapports avec Fr. Franz Ortiz dans Ed. Bœhmer, *Franz. Hernandez, aus Originalacten des Inq. tribunal zu Toledo*, Leipz., 1865). C'est au sein de l'ordre de saint François, que l'illuminisme trouva le terrain le plus approprié à son développement. Les couvents de Pastrana, Zifuentes et Guadalajara devinrent des centres et des foyers du mouvement. Fr. Diego de Barreda, Pedro Ruiz Alcaraz et d'autres moines encore en furent les chefs. Deux partis se formèrent, les recueillis et les relâchés (*Recojimiento et dejamiento*). L'un et l'autre considéraient la prière mentale comme le moyen le plus favorable de l'union de l'âme avec Dieu et la préféraient à l'oraison vocale; mais les premiers réclamaient l'application de la pensée aux idées, l'attention de l'esprit et la ferveur du cœur; les autres prêchaient l'abandon entier de l'âme à Dieu, l'oubli complet de soi-même et l'anéantissement de la personnalité dans l'Infini divin. Les conséquences dangereuses que l'on pouvait tirer de ces principes ne tardèrent pas à attirer l'attention des préposés de l'ordre. Des mesures sévères furent prises contre le mouvement (Wadding, *Annales Minor ad an.* 1524), et l'Inquisition le combattit avec persévérance. Une ordonnance du 28 janvier 1558 (Llorente, *Hist. de l'Inq.*, II, 3 ss.) nous apprend quelles furent les principales doctrines des illuminés qui, à cette époque, se rencontraient dans toutes les parties de l'Espagne et se recrutaient dans toutes les classes de la société. Ils enseignaient que l'oraison mentale est préférable à la vocale; que l'agitation du corps, les tremblements nerveux et les défaillances sont des signes de l'amour divin; que ceux qui sont arrivés à la perfection et ont goûté l'ineffable douceur de contempler l'essence de la très

sainte Trinité, ne peuvent plus entendre des sermons ou d'autres entretiens qui traitent de Dieu ; que l'amour de Dieu n'est autre chose que Dieu lui-même venant animer la foi, et que l'homme n'a pas de devoir plus impérieux que de se dévouer à cet amour. « Se remettant à Lui de tous les soucis de la vie quotidienne, le parfait, libre de tout souci et de toute entrave, arrive à une quiétude entière. Il n'attend pas seulement l'inspiration de l'Esprit pour son instruction dans les vérités célestes ; mais il se laisse guider entièrement par lui et néglige tout, même les prescriptions de l'Eglise, quand il se sent invité à s'unir par la contemplation à la source de toute vie » (cf. Malvasia, *Catalog. omn. hæres. et concil.*, Rom., 1661, cent. XVI, p. 269).—Dans ses ordonnances, l'Inquisition n'avait en vue que le parti exalté des relâchés ; mais en réalité ses coups portaient plus loin et frappaient le mysticisme lui-même, son indifférence pour les pratiques ecclésiastiques et son indépendance à l'égard de l'autorité du clergé. Si Franzisco de Osuna échappa à ses rigueurs et si son livre (*Abecedario espiritual*, VI part., Séville, Tolède et Burgos, 1527-54) parut avec l'approbation du saint-office, malgré l'analogie frappante qui existe entre sa doctrine et les thèses émises par le parti des relâchés; presque tous les autres auteurs de traités mystiques furent obligés de se justifier devant le tribunal de la foi. Ignace de Loyola fut arrêté deux fois pendant le cours de ses études à Alcala et à Salamanque (1527) (Ribadeneira, *Vita Ign. Loy.*, c. V ; cf Llorente, III, 103). Juan d'Avila fut emprisonné en 1534, et ne dut son salut qu'à l'intervention de l'archevêque Manrique (Llorente, II, 7). Louis de Grenade eut à trois reprises affaire à l'Inquisition (Ll., III, 123). Saint François Borgia fut persécuté par le tribunal de Valladolid (Ll., III, 106). Louis de Léon subit une captivité de cinq années (Ll., II, 453); et l'on sait les tourments qu'infligèrent à sainte Thérèse des confesseurs malavisés et les accusations qu'on porta contre elle. Tous ces écrivains, cependant, se prémunissaient avec soin des exagérations et des conséquences fâcheuses que des esprits égarés pouvaient tirer de leurs doctrines, et affirmaient hautement leur entière soumission aux dogmes de l'Eglise. Malgré les efforts de l'Inquisition, l'illuminisme, dans ses formes les plus extravagantes, continua à se répandre en Espagne. A Cordoue en 1575, à Grenade et à Séville, en 1623, des persécutions éclatèrent contre les adhérents de doctrines mystiques et dangereuses (Spondan *Annales eccl.*, *ad an.* 1623, et Vic de La Fuente, *Hist. eccl. de Esp.*, V, 233, Madr., 1874). En France, il y eut, au dix-septième siècle, un mouvement analogue. Il fut provoqué, en 1623, par Antoine Bocquet et l'abbé Guérin, pasteur de Saint-George-de-Roye, et donna naissance à la secte des guérinets qui se répandit en Flandre et en Picardie, fut persécutée et disparut en 1635. Les illuminés du dix-huitième siècle, par contre, poursuivent des tendances différentes de celles qui viennent d'être étudiées. La secte découverte en 1722 dans la France méridionale, les mouvements des années 1770 à 1794 et l'ordre des illuminés, que Adam Weishaupt, professeur en droit, fonda à Ingolstaldt, et dota d'une constitution semblable à celle des

francs-maçons (1er mai 1776) n'opposent plus l'inspiration directe de l'Esprit de Dieu (*Erleuchtung*), mais l'autonomie de la raison (*Aufklærung*) à l'autorité, au dogme et à la tradition de l'Eglise. EUG. STERN.

ILLYRIE, pays d'Europe borné par la mer Adriatique, la Pannonie, l'Istrie, la Macédoine et la Mœsie, avec la métropole Syrmich, ville de la basse Pannonie. L'Evangile fut apporté dans cette contrée par l'apôtre Saint-Paul (Rom. XV, 19), probablement pendant le séjour de trois ans qu'il fit à Ephèse et dans le voyage qui le conduisit des rives de l'Archipel, par l'île de Crète et par Corinthe, aux rives de l'Adriatique. C'est aussi d'Illyrie que beaucoup de commentateurs (voyez entre autres Bleek, *Stud. u. Kr.*, 1830, H. 3; Wieseler, *Chron.*, 233 ss.; Reuss, *Revue de théol.*, 1851, II, 150 ss.) datent l'épître à Tite et la première épître à Timothée. L'Illyrie fut placée sous la juridiction des évêques de Rome. De l'an 372 à l'an 550, on tint quatre conciles en Illyrie.

IMAGE DE DIEU. — « Dieu créa l'homme à son image », tel est, suivant le récit mosaïque, le début sublime de l'histoire de l'humanité. De l'idée qu'on se fait de l'image de Dieu en l'homme dépendent, dans une grande mesure, nos conceptions anthropologiques et sotériologiques. De là, l'importance pour tout esprit religieux et réfléchi de se rendre compte de cette notion complexe et féconde. — Les données bibliques de la question sont les suivantes : après que Dieu eut créé « les cieux et la terre » (Gen. I, 1), il dit : « Faisons l'homme a notre image, à notre ressemblance » (Gen. I, 26). On a vu à tort dans ces deux mots, εἰκών et ὁμοίωσις, l'expression de deux idées différentes ; le premier signifierait les dons naturels faits à l'homme par le Créateur, la raison et les autres facultés de l'âme, et le second les dons de la grâce, la justice originelle, laquelle a été perdue par la chute (Bellarmin, *Catéchisme romain*). Irénée et Tertullien entendent par image le corps, formé sur le modèle du logos divin, et par ressemblance la partie spirituelle de notre être. Epiphane, qui mourut au commencement du cinquième siècle, dit que l'Eglise n'a pas déterminé en quoi consiste cette image, corps ou âme ; ce qui autorise à croire qu'on avait déjà longuement discuté ce point avant lui. Les deux termes sont, en réalité, synonymes et destinés, par leur réunion, à accentuer plus fortement le même fait, savoir le lien intime et indissoluble qui existe entre l'homme et Dieu. C'est ainsi que l'ont généralement compris les exégètes protestants. En effet, dans le verset suivant (Gen. I, 27) qui constate, à deux reprises, l'accomplissement du décret divin, on ne trouve qu'un seul des deux mots du verset 26, celui d'image, parce que ce mot, à lui seul, résume la pensée des deux. Le même fait est rappelé Gen. V, 1 et IX, 6, comme un fait connu et admis. Les écrivains du Nouveau-Testament, loin de considérer cette image comme irrémédiablement perdue, parlent de l'homme comme étant actuellement « la race de Dieu » (Actes XVII, 28. 29), « son image » (Jacques, III, 9), « sa gloire » (1 Cor. XI, 7; cf. Ecclésiastique XVII, 1-12. — L'expérience de l'humanité confirme ces déclarations, puisque s'il ne

restait rien en elle de l'image de Dieu, elle n'éprouverait pas d'aussi poignantes souffrances en se sentant éloignée de Lui. Sa douleur lui rappelle ce quelle a perdu. — Parmi les théologiens, les uns, les Pères de l'Eglise orientale, en parlant de l'image de Dieu, ont insisté davantage sur ce qui en reste dans l'homme ; les autres, les Pères de l'Eglise occidentale et la plupart des docteurs de la Réforme, se sont surtout attachés à démontrer qu'elle s'est effacée sous l'influence du péché. — Diverses opinions se sont produites sur la question de savoir en quoi consiste l'image de Dieu en l'homme. Les uns y ont vu la structure de son corps, la noblesse de sa stature, son front levé vers le ciel, en un mot sa constitution physique qui, par sa perfection, prouve que l'homme est le dernier terme de l'œuvre de Dieu, et qu'en lui s'achève la création matérielle dont il fait partie. Les autres, en beaucoup plus grand nombre, dans l'Eglise des premiers siècles, ont vu dans l'image de Dieu la domination de l'homme sur les animaux (Ps. VIII, 5-9), domination qui lui aurait échappé depuis la chute (animaux féroces). On se fonde sur la connexité entre les deux parties du verset 26 du premier chapitre de la Genèse ; or, le but de la seconde moitié de ce verset (*et qu'il domine*) n'est pas d'expliquer la première, mais d'en déduire une conséquence : de ce que l'homme a été créé à l'image de Dieu, il résulte qu'il exerce une domination sur les animaux. Remarquons d'ailleurs que dans les autres passages où il est fait mention de l'image de Dieu, dans la Genèse (V, 1 ; IX, 6), il n'est pas question de domination sur la nature. D'autres ont expliqué l'image de Dieu par l'immortalité que l'homme avait reçue du Créateur et que le péché lui a fait perdre. « Dieu a créé l'homme pour l'immortalité ; il l'a fait à l'image de sa propre nature ; mais la mort est entrée dans le monde par la jalousie du diable » (Sapience II, 23). Cette explication est manifestement insuffisante. — Calvin a indiqué la vraie solution de la question dans les paroles suivantes : « Combien que la gloire de Dieu reluise même en l'homme extérieur, toutefois il n'y a doute que le siège d'icelle ne soit l'âme... Ce point demeure conclu que l'image de Dieu est spirituelle... Elle s'étend, ajoute-t-il, à toute la dignité par laquelle l'homme est éminent par-dessus toute espèce d'animaux (*Instit.*, I, 15. 3). C'est en Dieu qu'est le type de l'homme (Adam), comme c'est en Adam qu'est le type de ses descendants (Gen. V, 3). Il faut donc entendre par l'image de Dieu, la personnalité morale et religieuse de l'homme. Celui-ci est personnel parce qu'il est spirituel, comme Dieu, le père des esprits (Hébr. XII, 9). Dans la nature, Dieu contemple son ouvrage, mais c'est dans les esprits seulement qu'il contemple son image. L'homme doit être réputé miroir de la gloire de Dieu, dit Calvin (*Instit.*, I, 15.4). Toute autre image de Dieu est vaine (Es. XL, 18) et était interdite à son peuple (Ex. XX, 4 ; Deutér. V, 8). Dieu a voulu qu'au sein de la nature il y eût un être élevé au-dessus d'elle, issu non d'elle, mais de Lui (Luc III, 38), auquel il donnât quelque chose de lui-même, qui fût capable d'entrer en communion personnelle avec Lui (εἰς αὐτόν

1 Cor. VIII, 6), et dans lequel il pût « prendre plaisir » (comme en son propre Fils, Luc III, 22). Tel fut l'homme. Ce n'est pas à dire qu'il fût parfait, en sortant des mains de Dieu, ainsi que le croyait l'ancienne théologie. La perfection est le terme de sa destinée ; elle n'en est pas le point de départ. Il n'y a de perfection que celle qui est acquise. Ce que Dieu a mis en l'homme, quand il le fit à son image, ce n'est donc pas la sainteté, mais la possibilité de l'atteindre (1 Pierre I, 16; Lévit. XI, 44 ; XIX, 2) ; non la justice, mais la loi du bien et la liberté morale. Le trait fondamental et universel de la nature humaine, c'est la conscience ; lui obéir, et, pour lui obéir, tendre à la sainteté, c'est la marque distinctive de l'homme, au milieu de la création. Jusque dans les religions païennes les plus grossières, on découvre le vague besoin d'une communion avec l'être qu'on adore, sans le connaître (Actes XVII, 23). L'universalité de ce besoin ne s'explique que par l'affinité primitive entre Dieu et l'homme, impliquée dans ce fait que Dieu a créé l'homme à son image. Aussi se représente-t-il nécessairement l'esprit de Dieu comme de même nature que le sien, c'est-à-dire pensant, aimant et libre, capable de pénétrer son propre esprit lequel, à son tour, est accessible à l'action divine. On a toujours cru à la possibilité des incarnations (Dieu descendant jusqu'à l'homme), ou des apothéoses (l'homme s'élevant jusqu'à Dieu), ce qui serait inexplicable si l'homme n'avait pas en Dieu « la vie, le mouvement et l'être », ou s'il n'était pas, ainsi que l'a dit le poète Aratus, « de race divine (Actes XVII, 28). S'il y a dans le monde une diversité incalculable d'individualités, c'est parce que l'image de Dieu est diversifiée en chacun, n'étant complète chez personne. Pour la trouver accomplie, il faut regarder à Christ en qui Dieu s'est pleinement manifesté (2 Cor. IV, 4 ; Colos. I, 15 ; Hébr. I, 3), bien qu'il ait été, en même temps, pleinement semblable à ses frères (Hébr. II, 17). Christ, en effet, a été non seulement le Sauveur, mais le prototype de l'humanité qui a reconnu en lui l'idéal humain, savoir l'image de Dieu absolument réalisée. La venue de Christ au monde ne doit donc pas être envisagée uniquement comme un moyen et une condition de salut pour les pécheurs : elle a son but en elle-même ; considérée en dehors de son œuvre rédemptrice, la personne de Christ est l'accomplissement de la pensée divine, l'image même de Dieu parmi les hommes ; c'est à lui qu'aboutissent toutes les révélations antérieures et tout le mouvement de l'histoire ; le dessein de Dieu a été de « tout résumer en Christ » (Ephés. I, 10). *Etiamsi homo non peccasset, deus tamen incarnatus esset, licet non crucifixus.* Or, ce que Christ a été, il ne l'a pas été pour lui seul ; il est l'aîné d'un grand nombre de frères (Rom. VIII, 29), le premier-né de toute la création (Colos. I, 15) ; il entraîne dans le courant de sa vie spirituelle tous ceux qui s'attachent à lui, afin de les amener à son Père et leur Père, à son Dieu et leur Dieu. Ceux-ci, en le contemplant tel qu'il est, lui, l'image même de Dieu, lui deviennent semblables (1 Jean III, 2). Par son esprit, il les forme de nouveau à l'image de Dieu, après qu'il a vaincu pour eux et en eux le péché

par lequel cette image avait été brisée. L'âme humaine est donc ennoblie par la conversion, comme elle a été dégradée par le péché. Une fois formé, selon Dieu, dans la justice et la véritable sainteté (Colos. III, 10), l'homme nouveau, opposé au vieil homme qu'il faut dépouiller (Ephés. IV, 22), se développe progressivement, jusqu'à ce que la ressemblance graduelle avec Dieu (Ephés. V, 1), soit complète (Matth. V, 48 : hardiesse du mot : *comme;* cette similitude de perfection est une similitude d'amour ; voy. les versets 43 à 47), et que nous devenions réellement ce que nous sommes virtuellement, des fils de Dieu (υἱοί. Rom. VIII, 14). Telle est l'œuvre de la sanctification chrétienne. La différence entre cette image rétablie en nous par Christ et l'image que Dieu avait mise en l'homme, en le créant, c'est que le premier homme n'avait pas conscience de cette image ; il était encore enfant (Gen. II, 25) ; le chrétien, au contraire, ne la récupère qu'autant qu'il rentre volontairement en possession, par la foi en Christ, des titres de noblesse qu'il avait perdus. — De ces faits découlent quelques conséquences qu'il nous suffira d'indiquer. Constatons d'abord que l'homme étant créé à l'image de Dieu, le dernier fond de l'être humain est religieux. Son origine lui révèle sa destination. — Le christianisme seul maintient la doctrine de l'image de Dieu en l'homme, doctrine méconnue soit par le déisme qui sépare Dieu et l'homme, soit par le panthéisme qui les confond. — L'image de Dieu étant un élément intrinsèque de la nature humaine, celle-ci a été foncièrement viciée par l'effacement de cette image ; il faut donc, pour rendre l'homme à sa vocation, un redressement véritable, une réparation complète, double vérité que la théologie protestante a toujours relevée contre le pélagianisme de la doctrine catholique. — Etant créé libre, à l'image de l'Etre souverainement libre, l'homme ne peut être amené à Dieu que par des moyens conformes à sa liberté morale, savoir la persuasion et l'influence. Violenter la liberté, c'est porter atteinte à l'œuvre même de Dieu. — Si telle est l'affinité entre Dieu et l'homme, il en résulte qu'il n'y a pas d'antinomie entre le divin et l'humain, le sacré et le profane, c'est-à-dire l'existence ordinaire, mais que tous les éléments de la vie peuvent être rapportés à la gloire de Dieu (1 Cor. X, 31 ; 1 Thess. V, 23). Il n'y a d'interdit au chrétien que le péché. — Enfin l'image de Dieu en tout homme est le solide appui de la solidarité humaine et du respect profond que tout homme doit à son semblable.

JEAN MONOD.

IMAGES (chez les Hébreux). D'après l'idée théocratique, Jéhovah, le créateur du monde visible, est élevé au-dessus de la créature. Non seulement le culte qui lui est dû ne tolère pas d'autres dieux à côté de lui, mais lui-même ne saurait être adoré sous une forme visible quelconque. Aussi la législation mosaïque interdit-elle de la manière la plus formelle l'idolâtrie, ainsi que toute représentation de l'image de Dieu (Exode XX, 4; Deutér. V, 8). La pratique toutefois ne répond pas à ces prescriptions. Dans l'époque antérieure à l'exil, le peuple juif, entouré de peuples idolâtres, n'a jamais pu être astreint à un culte pure-

ment spirituel de Jéhovah. Dans le désert déjà, Aaron se vit obligé d'offrir à l'adoration un taureau d'or symbolique (Exode XXXII) et le serpent d'airain érigé par Moïse dans le désert (Nomb. XXI), a été certainement une accommodation aux traditions symboliques que le peuple avait puisées en Egypte ; les deux figures d'ailleurs sont d'origine égyptienne. Dans les premiers temps qui suivirent l'établissement des Israëlites en Palestine, le désir de posséder, pour le culte domestique, une image visible du Dieu national, nous surprend d'autant moins (Juges XVII, 4) que le culte public n'était pas organisé et n'était pas accessible à toutes les tribus. Ce culte domestique trouva bientôt de plus en plus accès dans les familles (Juges XVIII, 14 ; voir l'article *Ephod*). L'adoration de Jéhovah se fait dans des sanctuaires particuliers sous la forme d'une image ; elle ne pénètre pas dans le sanctuaire public. L'exemple le plus frappant de ce culte spécial est cité Juges XVII et XVIII. L'Ephraïmite Mica possédait dans sa maison un sanctuaire particulier qui, semblable à celui que Gédéon établit à Ophra après sa victoire sur les Madianites (Juges VIII), était pourvu d'un éphod servant d'oracle et de *théraphim* (voyez cet article). Pour bien orner ce sanctuaire, la mère de Mica fit faire, avec une partie de l'argent qu'elle avait consacré à Jéhovah, une statue qui représentait sans doute Dieu. Un lévite, petit-fils de Moïse, fut établi prêtre de ce sanctuaire particulier et ses descendants conservèrent ces fonctions même quand, plus tard, ce culte privé fut devenu le culte de toute une tribu, par son transfert à Dan. Ici aussi il faut songer probablement à une figure de taureau, Dan étant devenu, depuis Jéroboam, un des principaux lieux consacrés au culte du taureau. Avec l'organisation du sanctuaire central, ce culte d'images perdit de son importance ; il est certain qu'il n'était pas toléré sous David et Salomon, quoique dans l'entourage antérieur de David les théraphim eussent été conservés (1 Sam. XIV, 13. 16). Mais la tendance à représenter Dieu d'une manière visible n'en persista pas moins et lors du schisme du royaume, le premier roi d'Israël s'empressa d'organiser un culte rendu à des images de Jéhovah. Dans les deux villes frontières, à Béthel et à Dan, on exposa à l'adoration des veaux (taureaux) d'or (1 Rois XII, 28 ; 2 Rois X, 29 ; Amos VIII, 14) ; ce culte dura même sous les rois qui sévissaient contre l'idolâtrie de dieux étrangers (2 Rois X, 25). De là les plaintes fréquentes des prophètes contre Béthel, où la cour faisait ses dévotions (Amos III, 14 ; V, 5 ; VII, 10 ; Jér. XLVIII, 13, etc.). Même après la destruction du royaume d'Israël, ce lieu demeura le siège d'un culte idolâtre, jusqu'à l'époque où Josias de Juda détruisit ce sanctuaire (2 Rois XXIII, 13). Dans le royaume de Juda, au contraire, le culte des images de Jéhovah trouva peu d'accès ; les prêtres orthodoxes maintinrent, aussi longtemps que possible, un culte sans images dans le temple, et comme le peuple n'y trouvait pas sa satisfaction, il s'adonna à l'idolâtrie des peuples voisins (voir l'art. *Idolâtrie*). Néanmoins les vieux symboles de Jéhovah semblent avoir été encore en honneur dans la province et surtout dans la ville de Beer-Sçébah (Amos V, 5 ; VIII, 14). Si l'on y re-

garde de près, la loi mosaïque n'interdisait pas d'une manière absolue les images faites en pierre, bois ou métal (Michaëlis, *Mosaisches Recht*, V). Dans le sanctuaire même, sur l'arche de l'alliance, il y avait deux figures de chérubins; le grand candélabre d'or du lieu saint était orné de fleurs en or repoussé et le grand bassin de la première cour (*la mer d'airain*) reposait sur douze figures de taureaux en fonte (1 Rois VII, 25). La loi interdisait uniquement de faire des statues et des images qui pussent servir à l'adoration, parce qu'elles entraîneraient facilement à l'idolâtrie un peuple aussi sensuel que les Israélites. Toujours est-il que la loi mosaïque entrava le développement de l'art plastique qui a toujours trouvé, dans le sentiment religieux de tous les peuples, son plus puissant auxiliaire. Aussi les images citées plus haut sont dues à des artistes phéniciens (1 Rois VII, 14). Nous ne trouvons que peu d'exemples d'images non religieuses. On pourrait citer le trône de Salomon, supporté par quatorze lions d'un travail exquis (1 Rois X, 19; 2 Chroniq. IX, 19; voy. Cassel, *Le trône de Salomon*, dans les *Annales de l'Académie d'Erfurt*, 1856). Dans l'époque postérieure à l'exil, les pharisiens appliquèrent la loi de Moïse à toutes les images quelconques (Josèphe, *Antiq.*, 15, 8. 1), n'eussent-elles même été que des ornements d'architecture. C'est ainsi qu'on détruisit, par ordre du sanhédrin, le palais du tétrarque Hérode à Tibérias, parce qu'il était orné de figures d'animaux (Jos., *Vit.*, 12). L'image même de l'empereur sur les aigles romaines n'était pas tolérée à Jérusalem. Mais ce rigorisme n'était pas partout le même. Nous savons par Josèphe que Jean Hyrcan fit élever dans son château, situé sur la rive orientale du Jourdain, de colossales figures d'animaux, que la reine Alexandra fit faire les portraits de ses enfants et que Hérode Agrippa Ier possédait des statues représentant ses filles. — Sources : Ewald, *Geschichte des Volkes Israël*; *Alterthümer*; de Wette, *Archæologie*; Michaëlis, *Mosaisches Recht*, surtout le vol. V; Hottinger, *Jus Hebræorum*, p. 39, et surtout Schnaase, *Geschichte der bildenden Künste*, I, 257 ss. E. Scherdlin.

IMAGES (Querelle des). On donne ce nom à une controverse violente, accompagnée de persécutions, de décrets impériaux et synodaux en sens contraire, qui troubla l'Eglise d'Orient pendant le cours du huitième et neuvième siècles et qui se propagea même en Occident sous les Carlovingiens. Il s'agissait de savoir s'il fallait approuver ou condamner la présence, dans les églises, d'images peintes ou sculptées représentant les objets de la dévotion chrétienne. Bien qu'il ait déjà été question de cette querelle des images dans l'article *Iconoclastes*, nous croyons devoir y revenir et l'exposer d'une manière plus complète. — Le culte des premières communautés chrétiennes, dérivant immédiatement quant à ses formes de celui des synagogues, était naturellement sans images. Les chrétiens des premiers siècles raillaient volontiers les païens de la vénération superstitieuse qu'ils manifestaient pour les représentations visibles de leurs dieux. C'est un des thèmes favoris des apologistes. Les défenseurs de la vieille religion en appelaient exactement à la

même distinction que les catholiques d'aujourd'hui entre l'image elle-même et celui dont elle évoquait la pensée, sans parvenir, plus qu'eux, à détruire l'objection tirée de la pratique (Lactance, *Instit. div.*, *II*, 2). Les sculptures des catacombes sont des symboles plutôt que des images. Un concile d'Elvire en 305 (can. 36) rendit cet arrêt prohibitif qui suppose toutefois que la coutume de peindre et de vénérer les images à l'intérieur des églises commençait à s'introduire : *Placuit, picturas in ecclesiis esse non debere, ne quod colitur aut adoratur, in parietibus depingatur.* On connaît ce trait de la vie d'Epiphane, rapporté par lui-même (*Epist. ad Joan. Hierosol.*), qui nous le montre arrachant avec indignation d'une église de Palestine un voile pendant devant la porte « où se trouvait peinte comme une image du Christ ou de quelque saint. » Cependant, à partir du cinquième siècle et de l'entrée en masse des païens dans l'Eglise, cette première sévérité se relâcha graduellement. Bientôt les saintes images furent l'objet d'une vénération qui dégénéra vite en idolâtrie. Quelques évêques s'efforcèrent de réprimer cet abus. Ainsi l'évêque de Marseille Serenus fit enlever des églises certaines images qu'on invoquait. Mais le siège romain fut toujours enclin à favoriser plutôt ce genre de dévotion qu'à le restreindre, bien que Grégoire le Grand maintînt encore avec fermeté l'interdiction de toute adoration proprement dite des images faites par les hommes. Cela ne put empêcher la multitude de se laisser entraîner sur cette pente glissante. Les femmes et les moines surtout s'adonnèrent avec ardeur à cette forme sensuelle de la piété. L'Orient, qui avait précédé l'Occident sur ce point comme sur tant d'autres, fut aussi le théâtre de la première tentative de réforme, et chose curieuse, bien que facilement explicable, il n'est guère douteux que cette tentative fut due à l'influence indirecte de l'islamisme. Ceux qui voulurent la réaliser cherchèrent à laver l'Eglise chrétienne du reproche peut-être le plus apparent que lui faisaient les musulmans en l'accusant d'idolâtrie. Il est non moins singulier de remarquer que si les femmes et les moines furent les plus chauds partisans du culte des images, les soldats en furent les plus grands ennemis. — Ce fut un empereur belliqueux, Léon l'Isaurien (717-741) qui, après ses victoires sur les musulmans, voulut supprimer les images dans les églises. En 726, il ordonna d'abord de les suspendre trop haut pour que les fidèles pussent les baiser, conformément à une coutume déjà très répandue. Mais plusieurs évêques, connaissant ses intentions, les firent enlever tout à fait : ce qui occasionna des troubles. Jean Damascène et Grégoire II se déclarèrent contre cette tentative, mais Léon l'approuva, déposa le patriarche Germanus qui se montrait opposé à la réforme, lança un décret de destruction des images, et répondit aux réclamations de Grégoire III en faisant saisir les revenus que les papes tiraient de la Sicile et des Calabres. Jean Damascène n'échappa à sa colère que par la protection des musulmans au milieu desquels il vivait à Jérusalem. Son fils Constantin Copronyme (741-775) se vit obligé de conquérir sa capitale sur les partisans des images, et se montra plus

rigoureux encore que son père. En 754, il convoqua un concile œcuménique à Constantinople. Aucun des patriarches n'y assista, mais 338 évêques réunis dans cette ville déclarèrent que Satan seul avait pu réintroduire le culte des idoles (images) et des créatures; que celui qui vénérait une image du Christ était ou bien un nestorien, puisqu'il ne vénérait que sa nature humaine séparée de sa nature divine, ou bien un monophysite, s'il confondait celle-ci avec celle-là; que le pain de la cène était la seule image légitime du Seigneur. Le culte des images était contraire, ajoutaient-ils, à la sainte Ecriture (Jean IV, 24; I, 15; XX, 29; Deut., V, 8. 9; Rom. I, 23; 2 Cor. V, 7; Rom. X, 17) et condamné par les Pères. Les partisans de l'opinion opposée furent anathématisés et tout le clergé dut souscrire le décret. Les moines qui s'y refusèrent furent cruellement persécutés. Une conjuration formée contre l'empereur fut sévèrement réprimée. Le pape Etienne III repoussa le décret de 754 et en 769 son successeur Etienne IV fit condamner les adversaires des images par un concile de Latran. Mais ces décrets occidentaux furent d'abord sans effet sur l'Orient. — De 775 à 780, l'empereur Léon Chazar, fils du précédent, persista dans les tendances iconoclastes de son père, mais à son grand dépit, il découvrit que l'impératrice Irène contrevenait à ses ordres. Celle-ci, devenue tutrice de son fils Constantin VI, établit d'abord un régime de tolérance. Les moines bannis revinrent, et avec eux le culte des images. Le patriarche Tarasius appuyait les vues d'Irène et, en 786, on tâcha de réunir à Constantinople un concile qui défît l'œuvre de 754. Mais les évêques qui y vinrent étaient iconoclastes en majorité: les soldats, fidèles à la mémoire de Léon et de Constantin V, manifestèrent leur opposition, et il fallut ajourner le concile projeté à l'année suivante, à Nicée. Là, en 787 (deuxième concile de Nicée), le décret de 754 fut condamné, et il fut décrété que l'on devait aux images la salutation et la vénération honorifique (τιμητικὴ προσκύνησις), en les distinguant de l'adoration formelle (ἀληθινὴ λατρεία), qui ne convenait qu'à Dieu.—Ce décret fut appliqué sans résistance dans l'empire grec. Puis Irène et son fils se firent la guerre. En 797, Irène l'emporta, fit aveugler Constantin VI, mais fut renversée en 802. Nicéphore et Michel Ier se succédèrent sur le trône impérial, mais, en 813, l'armée toujours iconoclaste mit sur le trône Léon l'Arménien qui, en 814, lança un édit contre les images. En 815, un concile tenu à Constantinople annula les décrets du second concile de Nicée de 787. Michel II, son successeur (820-829), autorisa le culte privé des images. Mais, en 823, il revint aux mesures d'interdiction. Son fils, Théophile (829-842), les maintint sévèrement, mais il eut, comme son prédécesseur Léon Chazar, à combattre une opposition féminine, celle de sa belle-mère Théocrista et de sa femme Théodora. Celle-ci, après sa mort, régente sous le nom de son fils Michel III, n'eut rien de plus pressé que de rétablir le culte proscrit. Aidée par le patriarche Methodius, elle fit décréter par un concile de Constantinople le retour aux décisions du concile de Nicée de 787. Le 12 février 842, les images furent réinstallées en grande pompe dans les églises et ce

jour fut célébré comme le triomphe de l'orthodoxie (πανήγορις τῆς ὀρθοδοξίας). Depuis lors, l'Église d'Orient resta fidèle aux principes qui la dirigent encore aujourd'hui : images nombreuses dans les églises, présentées à la vénération des fidèles, mais persistance du mode byzantin de peinture sans relief (enluminures plutôt que tableaux), fixité des types traditionnels, proscription des statues en tant que contraires au second commandement, qui réprouve les « images taillées », etc.— La querelle de l'Orient eut son contre-coup en Occident. En 787, Irène avait envoyé le décret du second concile de Nicée au pape Adrien à l'effet d'obtenir son approbation et de faire consacrer l'autorité de concile œcuménique dont elle voulait investir cette assemblée. Adrien lui-même était tout disposé à lui accorder ce qu'elle voulait, mais il ne pouvait se dispenser de consulter le puissant empereur Charlemagne. Or l'Eglise franque, bien que fort docile en général aux inspirations qui lui venaient de Rome, avait adopté sur ce point des images, depuis un concile tenu à Gentilly, sous Pépin, en 767, un point de vue tout semblable à celui de Grégoire le Grand. Les images sont permises, sont utiles, mais il faut s'interdire de leur rendre un culte quelconque. Charlemagne maintenait fermement ce point de vue mixte ; il n'aimait pas Irène, qui avait rompu l'union projetée de son fils avec Rotrude, fille aînée de l'empereur frank, pour lui faire épouser une Arménienne. Il paraît aussi que les Actes de Nicée lui furent transmis, à lui comme aux prélats qu'il commit à leur examen, sous forme d'une traduction latine assez défectueuse. Il semble en effet que les résolutions de Nicée leur aient fait l'effet d'ordonner un culte des images en tout semblable à celui qu'on doit à la Divinité elle-même. Quoi qu'il en soit, Charlemagne fit rédiger tout un long manifeste connu sous le nom d'*Opus Carolinum* ou *IV Libri Carolini*, en grande partie consacré à combattre en termes virulents l'idolâtrie des Orientaux. C'est en vain qu'on a contesté l'autenticité de ces livres carolins. Hincmar de Reims atteste qu'il les a lus lui-même dans le palais impérial, et il en cite des extraits. On pense que le célèbre Alcuin fut le principal rédacteur du traité impérial. C'est sous la même impulsion que le concile de Francfort (794), malgré la présence du légat, repoussa à l'unaminité les décrets élaborés à Nicée et anathématisa quiconque rendrait aux images *servitium aut adorationem*. Tant que Charlemagne vécut, l'opposition à tout culte rendu aux images se maintint dans l'empire frank et dans l'île de Bretagne, sans que la cour de Rome osât protester autrement que par des remontrances assez molles. En 825, à l'occasion d'une ambassade de Michel II à Louis le Débonnaire, un concile de Paris se prononça encore dans le même sens que celui de Francfort. C'est ce qui explique la hardiesse impunie avec laquelle un Claude de Turin (820-829) put combattre ouvertement tout culte des images et trouver un imitateur chez Agebard, évêque de Lyon. Mais ces efforts individuels ou locaux ne purent empêcher l'invasion graduelle du culte des images, toujours encouragé à Rome. Peu à peu se consolidèrent les superstitions grossières dont il est la source

fatale. — A la Réforme, le culte des images fut un des points sur lesquels l'Eglise protestante dans toutes ses branches se déclara en opposition complète avec l'Eglise romaine. Ce fut une des différences populaires entre les deux Eglises et, dans l'effervescence de la lutte, les éléments les plus passionnés du parti protestant se montrèrent iconoclastes avec fureur. Le concile de Trente (sess. XXV, *De invocatione sanctorum*) décida que les images du Christ, de sa mère et des saints devaient être maintenues dans les églises pour y recevoir *debitum honorem et venerationem*, non pas comme si l'on devait leur attribuer une force divine ou en obtenir des faveurs, comme les païens se l'imaginaient, mais pour appliquer cet honneur à ceux qu'elles représentent. Tel est aussi le point de vue généralement maintenu par la théologie catholique ; mais la pratique démontre que le gros des adorateurs est incapable de faire cette distinction, adore en fait les images peintes ou taillées qui parlent à son imagination, et entoure d'une vénération toute spéciale certaines images à réputation miraculeuse auxquelles il attribue précisément cette *vis divina* que le concile de Trente leur déniait. Il n'est pas inutile de remarquer à ce propos qu'on ne peut citer aucune œuvre de grand maître de l'art qui ait pris rang parmi les objets de l'idolâtrie catholique populaire. — Une nuance au sujet des images religieuses distingue l'Eglise luthérienne de l'Eglise réformée et, au temps des controverses entre les deux Eglises, a donné lieu à des disputes assez vives. L'Eglise luthérienne admet les tableaux de l'ordre religieux, au moins en principe, dans ses temples; l'Eglise réformée les en bannit complètement. Il faut reconnaître à l'honneur de l'Eglise luthérienne qu'elle a prouvé par le fait que cette tolérance n'engendrait pas nécessairement l'idolâtrie superstitieuse, si fréquente dans l'Eglise romaine; car jamais on n'a pu signaler rien de ce genre dans ses rangs. D'autre part, l'Eglise réformée, dans sa période militante au milieu des populations catholiques, a coupé court par sa méthode radicale à des dangers qui la menaçaient plus directement que sa sœur luthérienne. L'interdiction tirée du second commandement prouve trop ou trop peu et d'ailleurs ne pourrait s'appliquer qu'au peuple d'Israël. Aujourd'hui la question est rangée le plus souvent parmi ces ἀδιαφόρα dans la détermination desquels il faut accorder le premier rang aux traditions, aux habitudes, aux goûts des populations. D'un côté, les artistes peuvent regretter la nudité des temples réformés, comme d'autres insister sur l'utilité de l'instruction par les yeux que l'image procure à ceux qui ne savent ou ne veulent pas lire; de l'autre, les partisans de la coutume réformée alléguent que cette instruction est trop souvent défectueuse et trompeuse. Ils peuvent peut-être ajouter que la peinture n'est pas un de ces arts à effet collectif, tels que l'architecture, la musique, l'éloquence, qui communiquent une même impression à une foule réunie, et que par conséquent la peinture religieuse, à sa place dans la vie privée, dans la chambre de famille, ne remplit aucun rôle vraiment utile dans les édifices destinés à l'édification en commun. — Sources : Jean Damas-

cène, Λόγοι ἀπολογητικοι ; Nicéphore, *Breviarium historiæ;* Daillé, *De Imaginibus*, 1642 ; Maimbourg, *Histoire de l'Hérésie des iconoclastes;* Walch, *Ketzergeschichte*, X et XI ; Schlosser, *Geschichte der bilderstürmenden Kaiser*, 1812 ; Marx, *Der Bilderstreit der byzantin. Kaiser* ; Mansi, *Conc.*, XIII, XIV ; *Libri Carolini*, 1re éd., 1549, d'Elias Philyra (J. du Tillet, évêque de Saint-Brieuc) ; nouv. édition de Heumann, Hanovre, 1731. A. RÉVILLE.

IMAN ou imam, nom donné dans l'origine par les musulmans au chef suprême de leur religion. Pour les *sunnites* ou orthodoxes, le titre d'iman se confond avec celui de calife, et la puissance spirituelle n'est pas séparée de la puissance temporelle. Mais la secte des *chyites* ne reconnaît pour véritable iman, après Mahomet, qu'Ali, son gendre, et les descendants d'Ali. En outre, les chyites se divisent entre eux sur le nombre et la succession des imans. Les uns en admettent douze, dont le dernier, enlevé à l'âge de douze ans, doit reparaître un jour pour faire régner la vraie religion : ils le nomment le *mahdi* (le dirigé), et en font une espèce de Messie, dont ils attendent encore le retour. Les autres n'admettent que sept imans : Ali, Hassan et Hussein, ses fils, Ali-Seinolabiddin, Mohammed-Bakir, Giafar-el-Sadic, Ismaël ; après ce dernier, ils refusent d'admettre comme iman légitime Mouça, son frère, qu'admettent les autres chyites, et ils lui substituent la postérité d'Ismaël : de là le nom d'*ismaéliens*. Ils prétendent qu'après Ismaël, le caractère d'iman est passé à son fils Mohammed, puis à des personnages inconnus qui pourront se manifester quelque jour. — On donne aussi le nom d'iman à des ministres ordinaires du culte : dans ce sens, l'iman est celui qui, à la mosquée, prononce la prière à la tête du peuple, préside aux cérémonies de la circoncision et aux enterrements (voyez l'article *Mahométisme*).

IMITATION DE JÉSUS-CHRIST, ouvrage latin mystique et anonyme en quatre livres, auquel on a donné généralement le titre du premier chapitre du premier livre : *De Imitatione Christi*, mais que l'on trouve aussi dans plusieurs manuscrits sous les titres suivants : *De Reformatione hominis*, *Admonitiones ad vitam spiritualem*, *Liber internarum consolationum*, *Libri vitæ* ou *De Musica ecclesiastica*. Ces divers titres caractérisent bien la tendance fondamentale et la forme rythmique de l'ouvrage. Jusqu'au dix-septième siècle, l'Imitation a été attribuée sans contestation à Thomas Hæmmerlein, dit « a Kempis », c'est-à-dire de Kempen, chanoine de Saint-Augustin à Windesheim († 1461) qui, de l'aveu de Mabillon, jouissait encore en 1651, de la possession fiduciaire. Mais, depuis cette époque, profitant du caractère anonyme de l'Imitation, des bénédictins italiens imaginèrent de l'attribuer à Gersen, abbé de Saint-Etienne de Verceil (vers 1250) et des savants français la revendiquèrent en faveur de Jean Charlier (de Gerson), le célèbre chancelier de l'Université de Paris. D'autres érudits l'ont attribuée à saint Bonaventure, à saint Bernard de Clairvaux, à Henri de Kalkar ou à Ludolphe de Saxe. De là naquit une controverse entre les savants flamands, italiens et français, qui fut surexci-

tée par l'esprit de corps et même par un sentiment national exagéré, et qui dure depuis deux siècles et demi; de sorte que certains critiques modernes, désespérant de parvenir jamais à la solution du problème, en sont venus à déclarer que l'Imitation n'avait ni auteur ni date déterminés; mais que c'était une compilation impersonnelle de divers auteurs mystiques du moyen âge. Pour nous, qui ne pouvons nous résigner à un tel aveu d'impuissance, nous ferons complètement abstraction de ces controverses et nous appliquerons à l'examen de l'Imitation, les règles de critique diplomatique et exégétique qui ont donné des résultats si remarquables dans l'étude des Evangiles.

I. Commençons par l'*examen des manuscrits et de la forme extérieure*. Les manuscrits de l'Imitation peuvent se diviser en quatre classes, suivant le pays où ils ont été copiés: les Pays-Bas, l'Allemagne, l'Italie, la France. — 1. Nous rangeons dans la classe flamande: le manuscrit dit de Kirkheim, in-8°, sur parchemin, sous ce titre: *De Imitatione Christi, et contemptu omnium vanitatum mundi*, qui ne contient que les trois premiers livres, et porte la signature suivante: *Notandum quod iste tractatus editus est a probo et egregio viro mag. Thoma de Monte Sanctæ Agnetis; et canonico regulari in Trajecto: Thomas de Kempis dictus. Descriptus ex manu auctoris, in Trajecto. anno 1415, in sociatu Provincialatus*. Le manuscrit in-4° de Thévenot, sans date, qui ne donne que le premier livre; le manuscrit de Nimègue, in-8°, de 1427, qui contient les quatre livres; le manuscrit d'Anvers, in-12, daté de 1441, qui contient les quatre premiers livres, mais avec l'interversion des deux derniers, et sur lequel nous reviendrons; le manuscrit de Gérardmont (Belgique) in-4° sans date, renfermant les quatre livres. — 2. On attribue à la classe allemande les deux manuscrits de Moelk, dont le premier (1427) ne donne que le premier livre, et le second (1437), les trois livres; ceux de Waiblingen (1432), de Pollingen (1442), et surtout celui de Cologne (1447), qui n'offre que le premier et le dernier livre de l'Imitation. — 3. Il faut citer dans la classe italienne le célèbre manuscrit *de Advocatis*, qui est sans date, et qui a été attribué sans preuve par son éditeur M. de Grégory au treizième siècle, quoiqu'il contienne les quatre livres; et ceux d'Arona, de Bobbio, de Parme, de Padolirone, qui ne sont pas datés. — 4. Enfin, la classe française se compose, entr'autres, des neuf mss. de Saint-Germain des Prés, parmi lesquels brille au premier rang le manuscrit donné par le docteur Le Breton aux bénédictins de cette célèbre abbaye, et qui, avec ce nom, porte la date de 1460. — Si nous comparons ces différentes familles de manuscrits, nous remarquons d'abord que la plupart des mss. français et italiens sont sans date, mais en revanche, avec divers noms d'auteur; au contraire, les mss. allemands et flamands sont en général datés et attribués à un seul et même auteur, le chanoine régulier de Saint-Augustin; cette concordance a beaucoup de valeur. En outre, les mss. flamands se distinguent de tous les autres par leur plus belle écriture, leur plus grande accuratesse, les formes *michi* pour *mihi*, *nichil* pour *nihil*; et puis par

la forme du *Q* INITIAL, qui correspond tout à fait à celle des mss. autographes de Thomas a Kempis. De plus, le *Thevenotianus* donne immédiatement à la fin du premier livre de l'Imitation le *De tribus tabernaculis* et le *Gerardimontanus* offre après les quatre livres, le *De disciplina claustralium;* or, ces deux ouvrages sont incontestablement du chanoine de Mont-Sainte-Agnès (entre 1406 et 1460). Mais le plus complet et le plus homogène de tous, est le manuscrit dit d'Anvers, qui a été recueilli par Jean Latomus, visiteur général de la congrégation de Windeseim sur les ruines du monastère de Mont-Sainte-Agnès (vers 1575) et se trouve aujourd'hui à la bibliothèque de Bourgogne à Bruxelles, classé sous les nos 5855-5861. C'est un épais volume in-12, dont la reliure en veau est noircie par le temps et qui se compose de cent quatre-vingt douze feuilles de papier entremêlées de parchemin. En tête, se trouve la table des opuscules suivants contenus dans le volume : *Qui sequitur me non ambulat in tenebris* (1er livre de l'Imitation); *Regnum Dei intra vos est* (2e livre); *De Sacramento: Venite ad me omnes qui laboratis* (4e livre); *Audiam quid loquatur in me Dominus* (3e livre); *De disciplina claustralium; Epistola devota ad quemdam regularem; Renovamini autem spiritum; Cognovi, Domine, quia æquitas judicia; Recommendatio humilitatis; De mortificata vita; De bona pacificata vita; De elevatione mentis; Brevis ammonicio.* Ces treize opuscules, dont les neuf derniers sont incontestablement de Thomas, sont transcrits de la même main et parfaitement homogènes, comme le prouve la signature suivante : *Finitus et completus anno Domini MCCCCXLI, per manus fratris Thomæ Kempensis, in Monte Sanctæ Agnetis, prope Zwollis.* — Or, des cinq ou six manuscrits autographes de Thomas a Kempis, il n'y en a pas un seul dans lequel ses œuvres soient mêlées à celles d'autres écrivains religieux, et il ne nous paraît pas admissible qu'un homme, aussi modeste que pieux, ait cherché à faire passer pour siens quatre traités d'un autre écrivain, en les copiant en tête de ses propres œuvres. Enfin, ce qu'il y a de plus curieux, c'est que tous ces manuscrits autographes du chanoine de Mont-Sainte-Agnès, y compris le manuscrit d'Anvers, présentent un système de ponctuation, de rythmes et de rimes parfaitement concordant. Ainsi, le point suivi d'une petite capitale, les deux points, la flexion, la grande capitale avec ou sans point marquent les pauses de plus en plus longues qu'il faut observer dans la déclamation. En effet, l'Imition a été écrite pour être chantée comme un récitatif; cela est évident par le rythme poétique qu'offre l'ouvrage d'un bout à l'autre. Ce rythme se rapproche de celui qu'on retrouve dans les autres ouvrages de l'école mystique de Jean de Ruysbroek et Gérard de Groote (entr'autres, dans les *Hymnes* de Jean Schutken, et dans les *Cantiques spirituels* de Thomas a Kempis). Ces sentences rythmées, qui offrent une certaine analogie avec le parallélisme des Psaumes et des Proverbes hébraïques, ne sont pas toujours accompagnées de rimes ; mais, toutes les fois que les deux derniers mots de deux propositions symétriques riment ensemble, celles-ci sont aussi soumises à un certain rythme musical. Ainsi on n'a qu'à lire tout haut les strophes

de l'Imitation, en observant les règles de l'accent tonique hollandais et les pauses marquées, pour y percevoir une cantilène pleine de charmes, qui rappelle certaines mélodies du plain-chant.

II. Du rythme au style, il n'y a qu'un pas; et le style lui-même n'est autre chose que le vêtement de la pensée. Ceci nous amène à *l'examen du fond*. Mais, au seuil même, nous sommes arrêtés par deux questions préalables : Les quatres livres de l'Imitation sont-ils les parties d'un seul et même ouvrage? Le quatrième livre, en particulier, n'est-il pas hétérogène et incompatible avec les trois premiers? A la première question, nous répondrons négativement. En effet, nous l'avons vu, les quatre livres se trouvent séparément dans les divers mss., dont les plus anciens n'en donnent qu'un seul, le premier livre; et lorsqu'on les rencontre réunis, ils sont rangés dans un ordre différent, témoin le manuscrit d'Anvers, où notre quatrième livre se trouve au troisième rang. De plus, si l'on examine chacun des livres à part, on remarque qu'il commence par un passage de l'Evangile, se termine par *Amen*, et qu'il forme, à lui seul, un tout complet, sans point d'attache avec le livre précédent ou le suivant. Les plus anciens éditeurs semblent l'avoir reconnu, puisqu'ils les ont publiés sous des titres différents; par exemple le traducteur français de 1462 qui n'a publié que les trois premiers livres sous ce titre: *De l'Internelle Consolation*, et le traducteur flamand de 1469 qui n'a édité que le troisième livre.— Ainsi, à notre avis, chacun des livres de l'Imitation a été composé séparément et pour lui-même; il forme comme un microcosme complet et nettement limité; et les divers livres, d'après l'âge des mss., ont dû être publiés successivement entre les années 1415 et 1441.— Mais s'ensuit-il de là qu'il n'y a rien de commun entre ces quatre livres et qu'ils doivent être rapportés à quatre auteurs différents? Nous ne le pensons pas, car ils offrent, du premier au dernier, le même style allégorique et scriptuaire, le même rythme poétique, les mêmes idiotismes. Le latin de l'Imitation est fortement saturé de terminologie mystique et de tournures flamandes: les termes de *devotio*, *devoti*, *homines bonæ voluntatis*, dans le sens de piété intérieure et pratique; ceux de *vita communis*, *decollatio*, dans le sens de communauté spirituelle, de conférence fraternelle, y reviennent aussi souvent dans le quatrième que dans les trois premiers livres, et sont pris dans le même sens que dans les traités mystiques de l'école hollandaise de la fin du quatorzième et du début du quinzième siècles. Et surtout, on rencontre à chaque page des quatre livres, des idiotismes qui dénotent une origine flamande. Exemple *Scire totam Bibliam exterius* est la traduction de *Den geheelen Bijbel van buiten kennen; Cadere super consolationes* correspond à *op vertroostingen niet op vallen; totum pro bono accipite*, ce qui correspond au hollandais *Neemt alles voor goed a; pro posse tuo; naar uw vermogen*; *gravitas* pour *bezwaar*, *leviter* pour *ligt*, facilement, etc. De plus, si les quatre livres ont chacun son organisme et pour ainsi dire sa physionomie distincte, ils n'en ont pas moins un air de famille, et des traits de ressemblance

fraternelle, qui accusent une paternité commune. En effet, il y a entre eux une harmonie préétablie et une gradation remarquable : le premier livre, pour arracher l'homme aux affections terrestres, l'exhorte à renoncer à sa volonté propre, et à se retirer dans la solitude; ensuite il lui recommande la méditation des saintes Ecritures pour l'amener à l'imitation de Jésus-Christ. De là son titre : *Admonitiones ad vitam spiritualem utiles.* Une fois que l'homme est détaché des objets éphémères, le deuxième l'introduit dans son for intérieur, car il est nécessaire que l'homme passe par son cœur et sa conscience pour s'élever à Dieu. C'est là le sujet des *Admonitiones ad interna trahentes.* Après que l'homme a été pour ainsi dire initié à la vie intérieure, le troisième livre le conduit à Jésus-Christ, et, dans une série de dialogues mystiques, lui prodigue les enseignements et les consolations du divin amour. De là, le titre : *De interna consolatione.* Enfin, le quatrième livre, fait franchir au fidèle le dernier degré de cette échelle mystique, et, en lui révélant les mystères de béatitude dans l'eucharistie, achève de l'unir à son Sauveur et à son Dieu. C'est là le sens de la *Devota exhortatio ad sacram communionem.* D'ailleurs, nous trouvons dans ce dernier livre (lib. IV), qu'on a prétendu séparer des trois premiers, cette même dévotion mystique mais scriptuaire (cap. XI, v. 53), et cette même subordination de la raison humaine à la foi (cap. XVIII, v. 13), qui caractérisent le reste de l'Imitation. Nous y rencontrons même des tendances anti-formalistes encore plus accentuées que dans les premiers livres, c'est-à-dire la critique des pèlerinages et de la vaine adoration des reliques (cap. I, v. 88-95), le dédain de la science et des mérites humains (cap. V, v. 3); la recommandation de la confession directe à Dieu (cap. VII, v. 5-10); le sacrifice de soi-même à Dieu dans l'eucharistie spirituelle (cap. VII, v. 59-60; cap. X, v. 67); et même, chose étrange, des traces nombreuses de la *communion utraquiste* (lib. IV, cap. I, v. 8, v. 136-137; cap. II, v. 62; cap. IV, v. 84 et surtout cap. XI, v. 73-80). Ainsi, la critique du fond, comme celle de la forme, nous donne ce double résultat : que chacun des livres de l'Imitation a été composé et publié à part; mais qu'étant écrits dans le même style, pénétrés du même souffle et concourant à une harmonie commune, ils accusent un seul et même plan, un seul et même auteur. En d'autres termes, l'Imitation de Jésus-Christ est une sorte de symphonie, dont chaque livre forme un morceau complet, tel que l'andante, l'allegro, le rondo et le finale.

III. Nous avons déjà été conduits par l'examen des manuscrits à reconnaître que les livres de l'Imitation avaient paru pour la première fois et successivement entre les années 1415 et 1441. D'ailleurs, nous avons constaté que non seulement par leur genre de rythme, mais encore par leurs idiotismes flamands, ils offrent beaucoup d'affinité avec les écrits mystiques de l'école de Ruysbroeck et de Gérard Groote. Cela nous amène, en dernière analyse, *à la recherche des sources de l'Imitation.* La première de toutes, celle où l'auteur a puisé abondamment, c'est la sainte Ecriture; c'est là son autorité

suprême en matière de foi, de même que la personne du Christ est son idéal suprême en matière de vie chrétienne. L'auteur, et c'est là ce qui le préserve des écarts de tant d'autres mystiques, ne conçoit pas Jésus-Christ en dehors de l'Ecriture, ou plutôt c'est à travers le prisme de l'Evangile qu'il contemple son Rédempteur. A force d'avoir copié et médité la Bible, il devait la savoir par cœur presque tout entière ; nous avons compté près de cinq cents citations bibliques. — Après la Bible, les ouvrages qu'il cite le plus volontiers sont les Confessions de saint Augustin et les Sermons de saint Bernard (de Clairvaux) ; en effet, c'étaient bien là les deux plus illustres pères de ce sage mysticisme qui, s'appuyant à la fois sur la Parole de Dieu écrite, sur la conscience morale et sur le sacrement de l'eucharistie comme sur un trépied vital, n'est autre chose que la religion élevée à sa troisième puissance. Ensuite, si nous nous rapprochons de la fin du quatorzième et du quinzième siècle, nous rencontrons deux séries d'ouvrages qui offrent une affinité d'essence avec l'Imitation : d'une part, les écrits mystiques de l'école de Gérard Groote ; d'autre part, les écrits authentiques de Thomas a Kempis. Les ouvrages de l'école mystique de Jean de Ruysbrœck et de Gérard de Groote qui offrent le plus d'affinité avec l'Imitation sont : 1° les *Œuvres* de Jean de Ruysbrœck († 1381) ; 2° le *Traité ascétique* de Henri de Kalkar, chartreux († 1408), qui porte même dans certains manuscrits le titre de *Liber secundus de Imitatione Christi* ; 3° le *Recueil des Sentences* de maître Gérard de Groote († 1384) ; 4° le *Recueil des Sentences* de maître Florent Radewyns († vers 400), qui porte aussi le titre de *Admonitiones valde utiles* ; 5° l'*Epître sur la vie et la Passion de N.-S. Jésus-Christ*, de Jean Vos (de Huesden) [† 1424] ; 6° les *Traités, Epîtres et Conférences* de Jean de Schœnhoven († 1431). Si l'on compare ces divers ouvrages avec l'Imitation, on est frappé de la ressemblance qu'ils offrent non seulement dans leur tendance générale, mais jusque dans les expressions et les rythmes. Nous ne pouvons entrer dans le détail, mais voici les points essentiels. Comme notre auteur, tous ces traités mystiques prennent pour base l'imitation de la personne du Christ : *Omnia refer ad Jesum, bona quia facit, mala quia parcit*, dit Kalkar ; et Gérard de Groote : *Radix studii tui et speculum vitæ sit primo Evangelium, quia ibi est vita Christi* ; Jean Vos, *Vita Jesu-Christi fons est omnium virtutum*. Or, pour parvenir à ce divin idéal, ce n'est pas beaucoup de science qu'il faut, mais beaucoup d'humilité dans la solitude et la méditation de l'Ecriture. Ecoutez Gérard Groote : *Averte cor tuum a creaturis et erige semper ad Dominum*. N'y a-t-il pas comme un écho de ces paroles dans celles-ci qui sont de l'Imitation : *Stude cor tuum ab amore visibilium et ad invisibilia transferre*. Jean Vos dit : *Libenter, cum fieri potest, sis solus. Ama nesciri et ab aliis contemni*, et l'Imitation répond : *Ama solus habitare tecum. Ama nesciri et pro nihilo reputari*. Enfin, tous aboutissent à l'entretien direct et mystique avec Jésus lui-même. Kalkar s'exprime ainsi : *Desidera semper loqui cum Christo. Assuesce dicendo : Dulcissime Jesu ! mane mecum et ego tecum ! Et non separemur in æternum ! Sine te enim, non*

potero vivere. Sed omne bonum à te, in æternum; et l'Imitation : *O dulcissime sponse, Jesu Christe, veni, veni; quia sine te nulla erit læta dies. quia tu lætitia mea!* Il est permis de conclure de ces parallèles que l'Imitation appartient à la période mystique qui marqua la fin du quatorzième et le début du quinzième siècle, et qu'elle procède de l'école ascétique-mystique de Ruysbrœk et de Groote, continuée avec succès par les chanoines réguliers de Windesheim. — Il nous reste un dernier pas à franchir afin de déterminer avec précision l'auteur et la date. Pour cela, nous n'avons qu'à collationner les livres de l'Imitation avec les ouvrages authentiques et incontestés de Thomas a Kempis. Nous prendrons au hasard dans ses œuvres complètes. L'Imitation s'ouvre par ces mots : *Si velimus veraciter illuminari, et ab omni cæcitate cordis liberari, summum studium sit nostrum : in vita Jesu-Christi meditari.* Et voici comment s'exprime Thomas a Kempis dans ses *Meditationes de vita et beneficiis Jesu-Christi : Si desideras perfecte mundari a vitiis et altissime illuminari in Scripturis, exerce te in vita et passione J.-C.* L'Imitation recommande la méditation cellulaire : *Cella continuata dulcescit, et male custodita tædium generat. In silentio et quiete proficit anima devota. Et discit abscondita Scripturarum.* Thomas s'exprime ainsi dans son *Disciplina claustralium : Quanto studiosius cella inhabitatur, Tanto plus placet et amatur; Quanto negligentius servatur, Tanto fastiditur. Bonus cellita, amator Scripturarum.* L'Imitation déclare que ce qui donne de la valeur aux pratiques, c'est la charité : *Sine caritate, opus externum nihil prodest. Multum facit qui multum diligit.* Thomas ne parle pas autrement dans ses *Sermones ad novitios : Extra charitatem Dei et proximi, nulla prosunt opera ab hominibus laudata.* Et ce n'est pas seulement par le fond des pensées, mais par la forme rythmique que l'Imitation se rapporte aux autres ouvrages du solitaire de Mont-Sainte-Agnès. Trois opuscules de Thomas surtout offrent une similitude frappante : la *Vita boni monachi*, le *Hortulus rosarum* et les *Hymnes et Cantiques spirituels.* Le premier commence, comme l'Imitation, par un appel à l'imitation de la vie de Jésus-Christ :

Sequere humiles mores Jesus-Christi et exempla sanctorum
Quæ te ducant ad regna cœlorum.

Ensuite viennent ces vers :

Vita boni monachi crux est
Sed dux Paradisi;
Portat portantem
Salvat sua vulnera flentem.

L'Imitation copie presque textuellement (lib. III, cap. XI) :

Vere vita boni monachi crux est,
Sed dux Paradisi
Inceptum est; retroabire non licet,
Nec relinquere oportet!

Quant au chap. XVI du *Hortulus rosarum*, intitulé *De Imitatione sanctissimæ vitæ J.-C.*, c'est en quelque sorte un abrégé de l'Imitation tout entière, écrit dans le même style allégorique et rythmé ; exemple :

Sequere Christum passibus amoris, ut dignus fias videre eum facie ad faciem. Notate verba. Signate mysteria. Imitamini exempla. L'Imitation dira : *Sequere me ; Ego sum via, veritas et vita ! Sine via non itur. Sine veritate non cognoscitur. Sine vita, non vivitur !* Enfin, le cantique spirituel de *Dulcedine Iesu* dit :

Dulcissime Iesu
Qui de cœlo descendisti
Et vitam mundo contulisti !
Legam de te, scribam de te
Quæram de te, cantem de te
Iesu, puer dulcissime !

Et l'Imitation (lib. III, cap. XXI :

Da mihi, dulcissime et amantissime Jesu
In te super omnam creaturam requiescere !
Quoniam non potest cor meum veraciter contentari
Nisi in te requiescat !

La comparaison de cette dernière série de passages parallèles nous semble démontrer avec évidence que l'auteur anonyme de l'Imitation n'est autre que l'auteur avoué des *Sermones ad Novitios* et des *Cantica spiritualia*, le biographe de sainte Lidewig, de Gérard de Groote et Florent Radewyns, etc. C'est ce résultat que nous faisions pressentir au début de cette étude, en observant ce fait significatif que le manuscrit de 1441, écrit de la main de Thomas a Kempis, contient les quatre livres de l'Imitation en tête de neuf de ses opuscules authentiques. — Il nous resterait peut-être, pour être complet, à nous demander pourquoi Thomas a Kempis a signé tous ses ouvrages excepté son chef-d'œuvre. Mais nous aimons mieux respecter le secret de son humilité et nous dirons, pour défendre ce voile de l'anonyme derrière lequel il s'est caché modestement, que le solitaire de Mont-Sainte-Agnès a cela de commun avec les plus grands peintres. De même, en effet, que l'on reconnaît les plus belles toiles non signées des grands maîtres à leur coloris, à leur dessin et à leur manière de traiter les sujets, ainsi ce chef-d'œuvre de l'Imitation de Jésus-Christ nous révèle le style de l'école mystique flamande du quatorzième au quinzième siècle et porte bien le cachet de Thomas à Kempis. — Bibliographie : H. Rosweyde, *Vindiciæ Kempenses*, à la fin du *Chronicon Windesemense*, de J. Buschius, Anvers, 1652; E. Amort, *Deductio critica et Moralis certitudo pro venerabili Thoma Kempensi*, Augsbourg, 1762 et 1764 ; Ghesquière, *Dissertation sur l'auteur de l'Imitation de Jésus-Christ*, Paris et Verceil, 1775 ; de Gregory, *Histoire du livre de l'Imitation*, Paris, 1842 ; Sylvestre de Sacy, *Journal des Débats*, 17 novembre 1853 ; Ernest Renan, même journal, 16 janvier 1855; Victor Leclerc, même journal, 8 novembre 1855 ; Moland et d'Héricault, *Le livre de l'internelle consolation*, Paris, 1856 ; J.-B. Malou, *Recherches sur le véritable auteur de l'Imitation de J.-C.*, Paris et Tournay, 1858; Carolus Hirsche, *Prolegomena zu einer neuen Ausgabe der Imitatio Christi*, Berlin, 1873; Charles Ruelens, *Preface to the*

reproduction, in fac simile, of the autograph manuscript of Thomas a Kempis : De Imitatione Christi, preserved in the Royal library at Brussels, Londres, 1879. G. BONET-MAURY.

IMMACULÉE CONCEPTION. Voyez *Conception.*

IMMANENCE, terme scientifique, qui signifie présence intime et permanente ; ainsi l'on dit : La gravitation est immanente aux particules matérielles. Le terme contraire, c'est la transcendance ou présence externe ; ce qui est transcendant à un domaine est en dehors, au delà des limites de ce domaine. Ces deux termes sont surtout employés pour désigner la relation qui existe entre l'absolu et les êtres contingents, entre Dieu et le monde. Les solutions qu'on a données de ce problème sont au nombre de trois : le panthéisme qui professe l'immanence, le déisme qui professe la transcendance, et le théisme qui unit ces deux affirmations. Suivant le panthéisme, Dieu est immanent à ce monde, c'est-à-dire : Dieu n'existe pas en dehors de l'univers, il n'y a pas d'*au delà*, de domaine où Dieu aurait une vie distincte, différente de celle du monde. Que l'on constate des êtres particuliers, des phénomènes variés, des événements successifs; que notre attention s'arrête dans l'étude des détails ; toujours il faudra, pour les comprendre, revenir à l'ensemble, au grand Tout, à la réalité une et fondamentale, qui se manifeste dans ces phénomènes variés et d'où procèdent ces événements successifs. La vie de Dieu se réalise ainsi dans ces existences particulières, au moyen de ces développements, qui paraissent limités, finis, particuliers, tant que nous les considérons dans l'isolement de nos analyses, mais qui, au point de vue supérieur de la spéculation, sont autant de phases dans le déploiement d'une seule existence, l'esprit et la matière, le bien et le mal, la souffrance et le bonheur, l'erreur et la vérité, tous les contrastes concevables étant également des parties nécessaires, constitutives de cette unité absolue. Le déisme se place au point de vue opposé ; il repousse la confusion du divin et de l'humain ; il sépare nettement Dieu et l'univers, et pour constituer l'indépendance du monde, il assigne à Dieu un domaine spécial ; il n'admet pas que Dieu intervienne dans les événements d'ici-bas, dans la vie des nations ou des individus, parce que ce serait retomber dans la doctrine de l'immanence. A ce compte, Dieu et le monde se limitent réciproquement. La vie religieuse ne peut accepter ni l'une ni l'autre de ces deux solutions ; elle en réclame une troisième, qui statue tout ensemble l'immanence et la transcendance. Nulle part, cette double affirmation ne se trouve enseignée avec plus de force que dans l'Evangile. Il est vrai que l'immanence, au sens évangélique, n'est pas une présence intime de Dieu dans tous les êtres indifféremment, présence partout égale, toujours identique, quelles que soient les dispositions religieuses de ces êtres ; ce serait exagérer singulièrement la portée de la citation de saint Paul (Act. XVII, 28) : En lui nous avons la vie, le mouvement et l'être. Il nous est au contraire formellement déclaré qu'il y a des actes qui nous séparent de Dieu ; mais ce sont des actes illégitimes, contraires à la volonté de Dieu.

Nous sommes faits pour vivre dans la communion de son Esprit, et la conscience ne fît-elle plus entendre dans le cœur de quelque homme perverti que de faibles murmures, il nous faudrait y reconnaître cependant une sollicitation de l'Esprit, un appel à revenir vers le Père céleste. Là où cette communion est réalisée, où l'immanence est manifeste, la transcendance subsiste ; car le but de la création est, non l'absorption de la créature dans le Créateur, mais une relation dans laquelle la personne humaine se développe au souffle de l'Esprit divin. De même, dans le domaine de la nature, mais dans un autre mode et à un degré différent, les causes secondes, si distinctes qu'elles soient de la cause première, ne doivent pas en être isolées, et nous faussons l'idée de la Providence, des interventions extraordinaires, de la relation qui existe entre l'ordre spirituel et l'ordre physique, du moment où nous amoindrissons, soit la notion de l'immanence, soit celle de la transcendance.— Voir, pour les développements que ce sujet comporte et pour la bibliographie, les articles *Panthéisme* et *Théisme*. A. MATTER.

IMMERSION. Voyez *Baptême*.

IMMORTALITÉ. Ce terme, purement négatif, énonce seulement qu'au jour de notre trépas, tout ne meurt pas en nous et que la partie essentielle de notre être, l'âme ou l'esprit, continue à vivre ; mais il ne donne aucune indication sur ce que sera cette vie future. Du reste, le mot de résurrection, plus compréhensif, puisqu'il marque de plus un rétablissement de notre être corporel, se tait aussi sur le mode de l'existence ultérieure. La croyance à l'immortalité est une des pensées natives de l'humanité. Lors de la discussion qui eut lieu à l'Institut, le 9 avril 1873, sur l'immortalité de l'âme chez les Hébreux, M. Alfr. Maury disait : « S'il y a quelque chose de banal à force d'être démontré, c'est que la foi dans la survivance de l'être humain après la mort est commune à tous les peuples. » La méditation philosophique a confirmé cette croyance par deux ordres d'arguments d'inégale valeur. D'une part, les arguments métaphysiques, déduits de la nature ou de l'essence de l'âme : son immatérialité, sa simplicité et son unité impliquent son inaltérabilité ; le corps est composé et il est soumis à la dissociation ; l'esprit est un, donc il ne se décompose pas. Platon, dans le *Phédon*, indiquait déjà cet argument : l'objet de la raison, l'idée, est un, immuable, éternel ; donc la raison, en vertu de l'homogénéité qui unit le sujet pensant et l'objet pensé, est une, simple, immortelle. Mais Aristote, puis Averrhoès, Pomponace (*De immort. animæ*, 1519) réduisirent cette immortalité à celle de l'esprit universel. Toutefois les Alexandrins étaient revenus à l'argument de Platon ; de même Marsile Ficin (*Theologiæ platonicæ de imm. animorum libr. XVIII*). Descartes aussi se fonda, pour statuer une vie future, sur l'unité de la substance pensante ; mais les conclusions que Spinoza a tirées de la définition de la substance, les résultats auxquels aboutissent ces systèmes purement métaphysiques, ont fait reconnaître que l'argument ontologique est impuissant à démontrer la persistance de la personnalité. Le second ordre d'ar-

guments comprend toutes les démonstrations où intervient, d'une manière plus ou moins directe, l'idée de Dieu. Tel est l'argument téléologique : l'homme n'arrive pas à réaliser ici-bas sa destinée, à déployer toute la plénitude des forces dont il est doué; donc il achèvera dans un séjour supérieur ce qu'il commence ici-bas; c'est supposer que le monde a été fait par une sagesse qui a assigné un but à l'activité de chaque être. L'argument moral se fonde sur le sentiment de notre responsabilité, ou sur l'écart que nous constatons, dans l'état de choses actuel, entre le fait et le droit; ce qui suppose un jugement, un Dieu saint. Cette preuve, déjà invoquée par Lactance (*Instit.*, VI, 9 et VII, 9), fut développée par Kant. Enfin l'argument théologique proprement dit est susceptible de formes diverses. Origène (*De princip.*, 4, 36) est fidèle à l'esprit grec en insistant sur la part que notre pensée prend à la lumière intellectuelle; donc notre pensée doit être de même nature que le Père, le Fils et le Saint-Esprit. C'était un peu revenir à l'argument de Platon. Saint Augustin (*Soliloq.*, 2, 2) et saint Thomas (I, qu. 75, 6) emploient cette forme de l'argument. Tertullien dit simplement : *Definimus animam Dei flatu natam immortalem esse* (*De anima*, 22). Les diverses formes de l'argument théologique sont comme les développements d'une parole du Christ (Matth. XXII, 32) : « Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants. » Dans la mesure où nous entrons dans une relation personnelle avec le Dieu vivant, nous nous sentons élevés au-dessus de la nature, et quelque engagée que soit notre existence actuelle dans les conditions et les lois du monde physique, notre point d'appui est dans un domaine supérieur. La notion de la personnalité de Dieu et celle de notre immortalité sont solidaires; l'une ne peut être lésée, sans que l'autre soit atteinte. Entre l'idée de l'immortalité et celle de la résurrection, il y a cette différence : que la première statue une continuation pure et simple, tandis que la seconde implique une intervention de la puissance divine, un acte spécial de Dieu. Toutefois, aux yeux du théisme, ces deux idées ne s'excluent pas. C'est à la fidélité de Dieu que nous devons la continuation de notre existence même terrestre; chacun de nos jours est un don qu'il nous accorde; c'est à lui que nous devons l'immortalité de notre âme. Et d'autre part, tels que Dieu nous a créés au commencement, tels nous devons demeurer, pour que sa pensée s'accomplisse; notre résurrection est impliquée dans notre nature corporelle. Les deux points de vue se trouvent associés dans cette parole : C'est ici la volonté de Celui qui m'a envoyé que quiconque voit le Fils et croit en lui, ait la vie éternelle. Et je le ressusciterai au dernier jour (Jean VI, 40); enseignement qui a été scellé par la résurrection de celui qui le donnait. — Sources : Teichmuller, *Unsterblichkeit der Seele*, 1874; H. Ritter, *Unsterterblichkeit*, 1866; J.-H. Fichte, *Die Seelenfortdauer u. die Weltstellung des Menschen*, 1874; Th.-H. Martin, *La vie future suivant la foi et suivant la raison*, 1858; Caro, *Les idées antiques sur la mort* (*Revue des Deux-Mondes*, 1er nov. 1878), et en général les ouvrages qui traitent de la vie future.

A. MATTER.

IMMORTALITÉ DE L'AME (chez les Hébreux). Depuis les temps les plus reculés jusque vers la fin du troisième siècle avant notre ère, la plupart des Hébreux paraissent avoir cru que l'âme humaine descendait après la mort dans un séjour souterrain, ténébreux et silencieux, qu'ils nommaient le cheôl (Gen. XXXVII, 35 etc.; 1 Sam. XXVIII; Job III, 13 ss.; X, 21 ss. etc.; Ps. VI; XXX; LXXXVIII; Esaïe XXXVIII, 10. 18, etc.), où les ombres (r e p h a ï m), plongées dans une sombre tristesse, ignorent entièrement ce qui se passe sur la terre (Job XIV, 21 ss.), et où les âmes pieuses elles-mêmes ne peuvent plus louer Dieu (Ps. VI, 6; XXX, 10; LXXXVIII, 12). Ce séjour des morts offre de grandes analogies avec le hadès des Grecs, les enfers des Latins, l'amenti des Egyptiens et « le pays d'où l'on ne revient pas » des Babyloniens. Mais il s'en distingue en deux points: 1° Il n'est habité que par les morts : aucun autre être, divin ou infernal, n'y fait sa demeure ou n'y pénètre, à l'exception de Dieu seul, qui y est, comme il est partout (Ps. CXXXIX, 8). — 2° Les justes n'y sont pas séparés des méchants. Rien n'indique que les anciens Hébreux aient eu l'idée d'une rétribution après la mort : ils admettaient que l'homme pieux et droit est toujours récompensé et le méchant puni dans la vie présente. — On ne croyait pas que l'homme pût jamais sortir de ce séjour, soit pour revenir sur la terre, soit pour se rapprocher de Dieu (Job XIV, 12 ss.; etc.). Il y eut pourtant, pendant les siècles qui précédèrent la ruine de Jérusalem, des personnes qui faisaient profession d'évoquer les morts pour les interroger sur l'avenir (1 Sam. XXVIII; Lév. XIX, 31; Deut. XVIII, 9 ss.; Esaïe VIII, 19 etc), et qui leur attribuaient par conséquent des connaissances plus étendues qu'aux vivants. Mais ces pratiques magiques, sévèrement interdites par la Loi et blâmées par les prophètes, étaient probablement d'origine étrangère (Esaïe II, 6) et n'exercèrent aucune influence appréciable sur le développement des idées religieuses des Hébreux. A côté de ces opinions vulgaires sur l'état des âmes après la mort, semble s'être développée de bonne heure une notion plus élevée et plus pure. Nous ignorons quelles étaient les idées de Moïse sur ce point. Il connaissait sans doute les croyances des Egyptiens à ce sujet; mais ces croyances étaient mêlées de trop de superstitions pour qu'il pût être tenté de les adopter et de les répandre au milieu de son peuple. Mais, dès l'époque de David et de Salomon, des esprits supérieurs s'élèvent au-dessus de l'opinion commune, et, sans se prononcer sur le sort qui attend les méchants dans l'autre vie, ils espèrent pour eux-mêmes et pour les hommes pieux en général une vie éternelle et glorieuse auprès de Dieu. L'auteur du premier récit de la création (Gen. I-II, 4ª), en disant que « Dieu créa l'homme à son image, à sa ressemblance » a voulu dire évidemment que de toutes les créatures terrestres l'homme est la seule qui soit, en même temps, spirituelle comme Dieu, libre, pensante, morale, comme Dieu, et qu'il possède tous ces attributs d'une manière dérivée et à un degré inférieur. Mais n'a-t-il pas voulu dire aussi qu'il peut participer de la même manière à l'immortalité divine, du moins quant à la partie spi-

rituelle de son être? S'il est difficile de l'affirmer avec une pleine certitude, il n'est pas moins difficile de le nier. Quoi qu'il en soit, cet auteur raconte l'enlèvement d'Hénoch et il ne parle jamais du *cheôl* : il dit des patriarches, d'Aaron, de Moïse : « il fut recueilli vers ses peuples, » peut-être pour laisser indécise une question sur laquelle il n'avait pas d'idées arrêtées. — D'après l'auteur du récit de la chute (Gen. II, 4b — III), l'homme n'était pas immortel par nature, quand il sortit des mains du créateur, mais il aurait pu le devenir en persévérant dans l'obéissance à la volonté de Dieu. C'est le péché qui l'a soumis à la loi de la souffrance et de la mort. La même pensée ressort du mystérieux récit Gen. VI, 1-3. « Mon esprit, dit l'Eternel, ne sera pas abaissé en l'homme à toujours... ; ses jours seront [désormais] 120 ans. » Il semble donc que si l'humanité primitive ne s'était pas laissée égarer par des êtres supérieurs, les hommes auraient vécu éternellement. De là à conclure qu'ils peuvent par une vie sainte reconquérir, sinon l'immortalité du corps, du moins celle de l'âme, il n'y a pas bien loin. Cette conclusion est d'autant plus naturelle que, d'après l'auteur jéhoviste, l'âme humaine est d'origine divine (Gen. II, 7), et que, d'après une antique tradition répandue au sein du peuple hébreu, il n'était pas absolument impossible de reconquérir même l'immortalité du corps (Gen. V, 24; cf. 2 Rois II). On ne peut affirmer cependant que cette conclusion ait été tirée. Mais quelques hommes pieux puisèrent dans le sentiment de leur union intime avec Dieu la conviction que ce rapport entre leur âme et le créateur ne cesserait jamais. « Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants » (Matth. XXII, 32). Supposer que le Dieu tout-puissant et miséricordieux traite alliance avec un homme, par exemple avec Abraham, se communique à lui et le comble de bénédictions pendant toute sa vie pour le laisser ensuite tomber pour jamais dans un état voisin du néant, et cela précisément quand cet homme est devenu plus digne qu'il ne l'ait jamais été de sa faveur, n'est-ce pas le comble de la déraison? Aussi plusieurs psalmistes ne peuvent-ils assez s'étonner que Dieu brise ainsi les liens qu'il a lui même formés :

> Quel profit tireras-tu de mon sang,
> de ma descente à la fosse?
> La poudre te loue-t-elle?
> célèbre-t-elle ta fidélité? (Ps. xxx, 10.)

Cf. IV, 6; LXXXVIII, 12. Quelques esprits supérieurs ont entrevu que cela était impossible.

> Tu n'abandonneras point mon âme au cheôl,

dit David (non *dans le cheôl*, comme si son âme devait d'abord y descendre, pour en être ensuite délivrée, mais *au cheôl*, à la puissance du cheôl), tu ne permettras pas que ton bien-aimé (c'est-à dire en vertu du parallélisme, l'âme de ton bien-aimé) voie la tombe (qu'elle y descende avec le corps). Tu m'enseigneras le chemin de la vie ; il y a un rassasiement de joies devant ta face ; des délices sont dans ta droite *pour jamais* » (Ps. XVI).

Dieu délivrera mon âme de la main du cheôl,
Car il me prendra.

dit l'auteur du psaume XLIX (v. 16); et l'auteur du ps. LXXIII:

Tu me dirigeras par ton conseil,
et après, *tu me prendras vers la gloire.*
Ma joie est dans les cieux et avec toi;
je ne me plais pas à la terre.
Ma chair et mon cœur se sont consumés, [qu'importe?]
Dieu est le rocher de mon cœur et mon partage à toujours.

L'espoir de l'immortalité de l'âme pouvait-il être exprimé plus clairement? Ces deux derniers textes font manifestement allusion à l'enlèvement d'Hénoch, dont il est dit que *Dieu le prit* (Gen. V, 24). On a supposé que ces deux psalmistes espéraient être enlevés, comme le patriarche, corps et âme, dans le ciel. Mais rien n'autorise à leur attribuer une espérance si chimérique. Le premier dit : Dieu délivrera *mon âme...* et le second prévoit le jour où *sa chair et son cœur auront été consumés*, mais il sent que même alors Dieu demeurera le rocher de son cœur et son partage pour toujours (voyez sur ce dernier passage mon ouvrage sur le *Texte primitif des psaumes*, p. 100 ss.). Quelques-uns des *Proverbes* expriment la même idée: « Quand le méchant meurt, son espérance périt » (XI, 7). « Mais le juste, en sa mort, est plein de confiance » (XIV, 32). « L'insensé reposera dans l'assemblée des Rephaïm » (XXI, 16). « [Mais] il y a pour le sage une route de vie qui mène en haut, pour éviter le cheôl [qui est] en bas » (XV, 24). « Corrige ton enfant, et tu délivreras son âme du cheôl » (XXIII, 14). Les âmes des justes ne descendent donc pas au cheôl, d'après les auteurs de ces maximes; mais seulement celles des méchants; celles des justes vont « en haut, » c'est-à-dire au ciel, comme l'indique dans ce texte (XV, 24) l'opposition avec le cheôl. — C'était aussi l'opinion de l'auteur du livre de Job, qui nous montre comment, sous le coup de souffrances imméritées, cet homme juste et pieux se voit contraint, pour pouvoir maintenir l'idée de la justice divine, d'abandonner l'idée vulgaire du cheôl, je veux dire l'idée que le cheôl soit le séjour de tous les morts indifféremment, et de s'élever à une idée supérieure. Dans ses premiers discours, en effet, Job partage sur ce point l'opinion commune : il s'attend à descendre bientôt au cheôl (ch. III, VI-VII, IX-X). Mais alors, comment concilier ce fait avec la justice de Dieu? Il a toujours été pieux et droit, autant qu'un homme peut l'être : comment se fait-il donc qu'il meure de la mort des méchants, dans la force de l'âge et dans des souffrances atroces? Ses amis essayent bien de le consoler en lui disant que, s'il est vraiment juste, comme il l'affirme, Dieu ne permettra pas qu'il succombe à cette horrible maladie, mais lui rendra la santé et une prospérité plus grande encore que celle qu'il a perdue. Seulement, comme Job est convaincu que sa maladie est incurable, comme il se sent près de la mort, cette consolation lui semble une amère dérision. Avec l'idée vulgaire du cheôl, il n'y a qu'un moyen de sauvegarder la justice

divine, c'est d'admettre que Dieu en fera sortir un jour les âmes des justes qui, comme Job, auront souffert injustement sur la terre, et qu'il leur rendra de nouveau sa faveur. Mais Job trouve cette idée chimérique et ne s'y arrête pas (ch. XII-XIV). Il faut citer, au moins en abrégé, ce texte important, dont le sens ne me paraît pas avoir été clairement saisi par les commentateurs (XIV, 13 ss.) : « Oh ! si tu pouvais me cacher dans le cheôl... me fixer un terme, où tu te souviendrais de moi ! Si l'homme meurt, revivra-t-il? Attendrai-je... jusqu'à ce que vienne mon changement, [jusqu'à ce que] tu appelles et que je te réponde... pour que maintenant tu comptes mes pas, que tu ne lâches pas le joug de mon péché (cf. Lam. I, 14) ... et que tu ajoutes [même] à mon iniquité ? » C'est-à-dire : « Dois-je revivre, puis-je espérer de sortir un jour du cheôl, de jouir de nouveau de ta faveur, pour que tu m'accables de la sorte? S'il en était ainsi, je comprendrais que tu m'affliges si cruellement malgré mon innocence relative ; car après m'avoir puni pour mes péchés, après m'avoir châtié même au delà de ce que je méritais, tu me récompenserais de ma justice et de ma patience dans cette vie future. « Mais » cela est impossible ; tout périt dans ce monde :

La montagne s'éboule...
l'eau ronge les pierres...
tu as détruit de même l'espérance du mortel.
Tu le renverses pour jamais et il s'en va...
Ses enfants seront ignorés, et il l'ignorera,
ou ils seront humiliés, et il ne les apercevra point.

Lamartine exprime la même idée moins sobrement :

Regarde autour de toi : tout commence et tout s'use,
Tout marche vers un terme et tout naît pour mourir :
Dans ces prés jaunissants tu vois la fleur languir,
Tu vois dans ces forêts le cèdre au front superbe
Sous le poids de ses ans tomber, ramper sous l'herbe.
. . . . . .
Et l'homme, et l'homme seul, ô sublime folie !
Au fond de son tombeau croit retrouver la vie,
Et dans le tourbillon au néant emporté,
Abattu par le temps, rêve l'éternité !

(*Méditations*, l'Immortalité).

La pensée d'une vie à venir se présente donc à l'esprit de Job comme une solution possible du problème qui le tourmente ; mais il l'écarte comme invraisemblable. Cependant les termes du problème lui apparaissent avec une clarté de plus en plus désespérante :

Si j'attends le cheôl pour mon séjour...,
Où donc est mon espérance?...
Elle descendra (sans doute) aux verrous du cheôl,
si tout ensemble tombe dans la poudre !...

s'écrie-t-il avec une amère ironie (XVII, 13-16). De quelle espérance ses amis peuvent-ils lui parler, puisqu'il est sûr qu'il va mourir

et que la sagesse dont ils sont les représentants ne connaît que la vie présente et le cheôl? Avec cette idée il faut conclure à l'inutilité de la piété et de la vertu, à l'injustice de Dieu (XIX, 6 ss.). Mais comme Job ne peut s'arrêter à une telle pensée, comme il tient ferme à l'idée de la justice divine, il faut de toute nécessité qu'il revienne à cette idée d'une vie à venir qu'il avait d'abord repoussée et qui se présente maintenant à son esprit sous une forme plus belle encore. Si la justice de Dieu ne se manifeste pas dans la vie actuelle, elle se manifestera plus tard, après la mort:

> Mais moi, je le sais, mon Défenseur est vivant,
> et il se lèvera le dernier sur la poussière (pour me justifier).
> Et après que ceci (mes plaies) auront abattu ma peau,
> hors de ma chair, je contemplerai Dieu,
> Que je contemplerai pour moi
> et que mes yeux verront, non ceux d'un autre.
> Mes reins se consument (de désir) dans mon sein. (XIX, 25-27).

Comme David dans le psaume XVI, comme les auteurs des psaumes XLIX et LXXIII, Job s'élève donc à la certitude d'une vie bienheureuse auprès de Dieu. Pas plus que ces psalmistes il ne doute de la réalité du cheôl; mais il nourrit désormais la ferme espérance de lui échapper. — Ces textes, dont le sens me paraît indiscutable, ne semblent pourtant pas avoir exercé une grande influence sur les idées des anciens Hébreux. Les prophètes parlent fréquemment de l'avenir du peuple d'Israël, rarement de celui des individus après la mort. Esaïe fait descendre au cheôl le roi de Babylone (XIV, 9 ss.) et les mondains de son temps (V, 14); Ezéchiel y fait descendre le roi d'Egypte et tous les peuples païens (XXXI-XXXII); mais ils ne disent nulle part où vont les âmes des justes, ce qu'elles deviennent après la mort. Cependant deux des prophètes les plus récents paraissent avoir eu sur ce point une idée analogue à celle que nous avons trouvée dans quelques psaumes, dans quelques proverbes et dans le livre de Job. Le second Esaïe dit en parlant du serviteur de Jéhovah, du juste idéal de l'avenir ou du Messie (LIII, 8 ss.) : « Il a été retranché de la terre des vivants... On a mis son tombeau avec les méchants... [Mais] si son âme [s']offre en sacrifice pour le péché, *il verra* une postérité [qui] aura de longs jours, et l'œuvre de l'Eternel prospèrera dans sa main. Délivré de la douleur de son âme, *il* [le] *verra*, il s'[en] rassasiera; par sa connaissance le juste mon serviteur en justifiera beaucoup et il portera lui-même leurs iniquités. » Le prophète ne dit pas où ira l'âme du serviteur de l'Eternel après qu'elle se sera offerte en sacrifice et après que son corps aura été enseveli. Mais il affirme qu'il *verra* les résultats glorieux de son œuvre et de ses souffrances. Cette expression deux fois répétée indique clairement que son âme ne descendra pas au cheôl. Assurément il s'agit ici d'un personnage extraordinaire. Mais le prophète Zacharie dit quelque chose d'analogue du grand prêtre Josué. Dieu dans une vision lui adresse ces paroles: « Si tu marches dans mes voies..., je te donnerai le droit de marcher entre ceux-ci qui se tiennent devant moi, » c'est-à-dire entre les anges

(Zach. III, 7). — Sans doute bien peu de personnes pouvaient se flatter d'être jugées dignes d'une telle faveur, et c'est pour cela probablement que l'ancienne doctrine du cheôl, comme séjour de toutes les âmes sans distinction, continua à régner chez les Juifs jusque vers l'époque des Machabées. L'Ecclésiaste, l'un des livres les plus récents de l'Ancien Testament, n'en connaît pas d'autre. A la mort, « l'esprit, » c'est-à-dire le souffle vital, la vie impersonnelle, « retourne à Dieu qui l'a donné » (XII, 7), mais l'âme, la personne humaine, descend au cheôl, « où il n'y a ni occupation, ni pensée, ni connaissance, ni sagesse » (IX, 10). Ce livre renferme cependant, aussi bien que le poème de Job, les deux termes d'un syllogisme considéré à bon droit comme l'un des plus puissants arguments en faveur d'une autre vie. D'un côté l'auteur est pleinement persuadé de la réalité de la justice divine, de la certitude du jugement de Dieu (III, 17; XI, 9; XII, 44). De l'autre il constate « qu'il y a des justes auxquels il arrive selon l'œuvre des méchants, et des méchants auxquels il arrive selon l'œuvre des justes » (VIII, 14), et cela, jusqu'à leur mort (VIII, 10). Qu'est-ce à dire, si ce n'est que la justice de Dieu ne s'exerce pas toujours dans la vie présente? Il faut donc qu'elle s'exerce dans une autre vie. Mais l'auteur n'exprime nulle part une conclusion si nécessaire. Il conclut seulement à l'incompréhensibilité des choses humaines (VIII, 16.17). — Cette conclusion ne dut pas tarder cependant à être tirée. Mais elle se mêla en Palestine à l'idée de la résurrection des corps, dont nous n'avons pas à rechercher ici les origines mais dont la première trace certaine se trouve dans le livre de Daniel (XII, 2-13). Cependant les Juifs d'Egypte, sous l'influence de la philosophie grecque, et, en Palestine même, les esséniens s'élevèrent à une conception de l'immortalité des justes qui offre la plus grande analogie avec celle que nous avons trouvée dans les passages des psaumes, des proverbes et des prophètes que nous avons cités et dans le livre de Job. Ils y ajoutèrent seulement l'idée du châtiment des méchants. Cette tendance nous est connue par la Sapience de Salomon, par les œuvres de Philon et par ce que Flavius Josèphe dit des esséniens (*De Bell. jud.*, II, 8, 11; Ans., XVIII, 1, 5). — En résumé, il y eut chez les Hébreux et chez les Juifs trois idées principales sur l'état des âmes après la mort. La plus ancienne et la plus répandue jusqu'au deuxième siècle avant notre ère, c'est que toutes les âmes descendent au cheôl et y vivent indéfiniment d'une existence vague comparable à une sorte d'assoupissement ou de demi-sommeil. La seconde, ancienne aussi mais beaucoup moins répandue, c'est que les méchants seuls descendent au cheôl et que les justes vont au ciel, auprès de Dieu. La troisième enfin, qui ne prit naissance qu'au second siècle avant notre ère, mais qui devint bientôt dominante parmi les Juifs, c'est que toutes les âmes descendent au cheôl, mais qu'elles en sortiront un jour pour reprendre un nouveau corps et obtenir une vie éternelle ou être livrées au contraire à un châtiment éternel. Ces trois opinions correspondent aux trois sectes juives. Les sadducéens avaient conservé la première; les esséniens professaient essentiellement la

seconde; la troisième, la plus récente, était celle des pharisiens. Au reste, ces deux dernières paraissent s'être pénétrées et mélangées, à l'approche de l'ère chrétienne, dans un assez grand nombre d'esprits, qui admettaient avec les esséniens que les âmes des justes vont au ciel, et avec les pharisiens qu'elles ressusciteront un jour. — Pour plus de détails voir mon *Discours sur l'idée de l'immortalité de l'âme chez les Phéniciens et chez les Hébreux*, Montauban, 1878; Œhler, *V. T. sententia de rebus post mortem futuris*, 1846; Böttcher, *De inferis rebusque post mortem futuris*, 1846; Hahn, *De spe immortalitatis sub V. T. gradatim exculta*, 1846; Himpel, *Die Unsterblichkeitslehre des A. T.*, 1857; H. Schultz, *V. T. de hominis immortalitate sententia*, 1860; *Die Voraussetzungen der christlichen Lehre von der Unsterblichkeit*, 1861; *Alttestamentliche Theologie*, 2 vol., 1869; Delitzsch, *Biblische Psychologie*, 9e éd., 1861; Bernhard Stade, *Die alttestamentlichen Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode*, Leipzig, 1877.

Ch. Bruston.

IMMUTABILITÉ, absence de mutation et même de la possibilité d'une mutation. Les philosophes de l'école d'Elée, Xénophane, Parménide, Zénon, se tenant cantonnés dans la logique pure, niaient le changement : ce qui est, est immuable ; tout ce qui commence ou se modifie, n'est pas l'être, n'en a que l'apparence, n'est rien ; car en dehors de l'être, il n'y a que le non être, le néant. De même, ils niaient le mouvement, car tout mouvement est un changement. Aristote essaya de concilier les données de l'expérience journalière et les exigences de cette métaphysique, en affirmant que l'être premier est à la fois immobile en lui-même et premier moteur de tous les changements qui s'opèrent dans le monde ; mais il n'expliquait pas comment ce moteur imprime le mouvement universel, car la pensée suprême est repliée sur elle-même, elle ne pense pas les êtres inférieurs à elle. A leur tour, les néoplatoniciens, cherchant à élever la notion de l'être absolu au-dessus de toutes les limites qui déterminent les êtres particuliers, écartaient l'idée d'une pensée ou d'une volonté divine et celle d'une activité quelconque : l'Un est le repos parfait ; tel était le couronnement que la philosophie sur son déclin donnait à la spéculation jadis si active de la Grèce. La Bible aussi parle d'une immutabilité divine, qu'elle oppose aux changements subis par les créatures : « Les cieux et la terre périront, mais tu demeures ; ils changeront, mais tu es le même » (Ps. CII, 27.28). « En Dieu, il n'y a ni variation ni ombre de changement » (Jacq. I, 17). Mais cette immutabilité n'est pas l'inaction ; le Dieu de la Bible est le Dieu vivant. Aussi, en professant l'immutabilité de Dieu, la théologie chrétienne affirme seulement que Dieu ne subit pas de modification venant du dehors, de quelque être qu'on supposerait capable de lui imposer un changement, et que Dieu n'est pas non plus assujetti à la nécessité d'un changement intérieur, d'une évolution par laquelle il serait devenu ce qu'il est. Bœhme, Schelling, Hegel et quelques autres philosophes ont imaginé un point de départ obscur, un état d'enveloppement, de substance confuse et aveugle,

de nature primitive, d'où Dieu se serait dégagé pour arriver à se reconnaître, devenir une personne, s'élever au rang de Dieu. Un tel commencement inspire quelque inquiétude pour la fin ; l'assujettissement à une telle nécessité, ne sauvegarde pas suffisamment l'indépendance suprême. L'affirmation chrétienne est plus simple : Il est toujours le même ; et ainsi la conception religieuse rejoint la conception métaphysique. Mais elle demeure religieuse ; au nom de cette même indépendance divine, elle affirme que l'immutabilité n'implique pas une rigidité inerte, qui interdirait à Dieu l'action et l'empêcherait d'entrer en relation personnelle avec les êtres libres qu'il aurait créés. Du moment où Dieu a conféré à certaines créatures le pouvoir d'être causes premières dans une mesure restreinte, il a consenti à régler son activité sur la leur, et l'immutabilité divine se maintient précisément en réagissant d'une manière diverse, selon les relations diverses où les créatures libres se placent vis-à-vis de lui. C'est sur cette conception que reposent les idées de Providence, de bienveillance ou d'indignation de l'Eternel, d'efficace de la prière et toute la théorie de la grâce. Cette question de l'immutabilité divine se présente sous une face nouvelle à propos de la personne du Sauveur. Du moment où l'on admet qu'il est venu à nous du sein du Père, il faut se demander comment il a pu être notre frère, un homme. Pendant bien des siècles, les théologiens, subissant à leur insu l'influence de la métaphysique grecque, se fondèrent sur l'immutabilité divine, pour affirmer que le Fils s'est, dans l'incarnation, uni à la nature humaine, sans abdiquer aucun de ses attributs antérieurs. Le concile de Chalcédoine (451), a formulé les traits essentiels de cette doctrine. Il en résultait deux activités parallèles du Verbe ; l'une purement divine, souveraine et inaltérable, la seconde, humaine ; de telle sorte que simultanément l'une nourrissait les oiseaux de l'air, et l'autre éprouvait la faim ; l'une vivifiait toutes les créatures, et l'autre succombait à la mort. Dans les temps plus récents, les théologiens, pour éviter cette division d'un même être en deux vies si dissemblables, ont cherché à concevoir l'identité de la personne dans la diversité des conditions successives, le Fils ayant, pour réaliser l'incarnation, renoncé à plusieurs des perfections de sa condition première. C'est la doctrine de la *kenosis*, qui s'appuie sur des passages tels que 2 Cor. VIII, 9 ; Philip. II, 6 ; Jean XVII, 5. Elle statue que le fond intime de la personnalité est resté le même. Mais on diffère sur la teneur de ce fond intime. Thomasius (*Christi Person*, II, 1857) admet que le Verbe s'est dépouillé des attributs qui portent sur la relation du Fils avec le monde, attributs relatifs, tels que la toute présence, la toute puissance, la toute science, tandis qu'il conservait les attributs immanents, la liberté divine, la sainteté, la vérité, l'amour, la pleine conscience et possession de soi-même. M. Gess (*Christi Person*, 1870) fait un pas de plus ; il étend l'*exinanitio* aux attributs immanents : le Logos, pour devenir une âme humaine, a renoncé à son éternelle conscience de lui-même, pour entrer dans un état latent (pareil à notre sommeil), et se développant d'une manière toute

humaine, il a renoué par un effort personnel la chaîne du passé; l'éternelle irradiation de la plénitude du Père dans le Fils fut suspendue pendant la carrière terrestre du Sauveur. Un tel abaissement ne constitue pas un changement par lequel l'immutabilité personnelle serait lésée ; bien loin de là ; le Fils, dans son renoncement, est demeuré identique à lui-même; une pareille détermination nous a seule révélé toute la profondeur de son amour comme de sa puissance; et l'homme ayant été créé à l'image de Dieu, le Fils, en devenant homme, est demeuré dans la conformité essentielle à lui-même. —Voyez l'art. *Christologie;* J.-A. Dorner, *Die Unveränderlichkeit Gottes. Jahrb. f. deutsche Theol.*, 1858, II, 3, p. 440; III, 3, p. 579.

A. Matter.

IMPANATION, terme employé par les catholiques pour désigner la doctrine luthérienne de la consubstantiation. — Voyez *Cène* (Sainte).

IMPASSIBILITÉ, qualité de ce qui est exempt de souffrance. La théologie attribue à Dieu l'impassibilité par nature ; aux anges et aux saints l'impassibilité par grâce et par privilège.

IMPECCABILITÉ, état de celui qui ne peut pécher. Dieu seul est impeccable par sa nature. Les théologiens sont divisés pour savoir s'il faut attribuer à Jésus (voyez ce mot), le *non posse peccare* ou le *posse non peccare.*

IMPOSITION DES MAINS, cérémonie fort usitée chez les juifs et chez les chrétiens. Les premiers imposaient les mains : 1° à ceux pour lesquels ils priaient ; 2° aux juges et aux magistrats en les établissant ; 3° aux prêtres et aux lévites en les ordonnant ; 4° sur les victimes qu'ils offraient pour les péchés ; 5° les témoins imposaient les mains sur la tête de la personne accusée, comme pour marquer qu'ils se déchargeaient sur elle du crime commis. On amenait à Jésus-Christ des enfants, pour qu'il leur imposât ses mains, en signe d'affection et de protection (Matth. XIX, 13). Le Sauveur touchait de sa main les malades qu'il voulait guérir (Marc VI, 5 ; Luc IV, 41), et il promettait à ceux qui croiraient en lui de guérir de même les malades en leur imposant les mains (Marc XVI, 18). Les apôtres se servaient de l'imposition des mains pour donner le Saint-Esprit (Actes VI, 6; VIII, 17 ; IX, 17), et pour ordonner les ministres de l'Eglise (Actes XIII, 3 ; 1 Tim. IV, 14; 2 Tim. I, 6). Dans la suite l'usage s'établit d'imposer les mains à ceux que l'on mettait au nombre des catéchumènes pour témoigner que l'Eglise les regardait, dès ce moment, comme ses enfants ; à ceux qui se présentaient pour subir la pénitence publique, ensuite pour leur donner l'absolution ; aux hérétiques pour les réconcilier avec l'Eglise ; aux énergumènes pour les exorciser ; enfin les évêques emploient ce geste pour donner la bénédiction au peuple. — Voyez Bingham, *Origines ecclés.*, l. X, c. 1, § 2 ; l. XVIII, c. 2, § 1 ; l. XIX, c. 2, § 4, ainsi que les articles *Confirmation* et *Ordination.*

IMPUTATION, terme qui se dit du péché et de la justice. Les théologiens enseignent que le péché d'Adam est imputé à sa postérité,

puisque, par sa chute, tous ses enfants sont devenus criminels aux yeux de Dieu, et qu'ils portent tous la peine du crime de leur ancêtre (voyez l'article *Péché*). De même, ils enseignent que le pécheur est justifié par l'imputation qui lui est faite de la justice de Jésus-Christ, au moyen de la foi, par laquelle il croit fermement que les mérites de Jésus-Christ lui deviennent propres et personnels (voyez l'article *Justification*).

INAMISSIBILITÉ. Voyez *Grâce*.

INCAPACITÉ est, en matière bénéficiale, un défaut ou une privation des dispositions ou qualités requises pour être pourvu de bénéfices. On en distingue de deux sortes : les unes rendent la provision du bénéfice nulle dans son principe ; telles sont : le défaut de dispense d'âge pour un mineur, de légitimation pour un bâtard, de naturalisation pour un étranger, etc. ; les autres annulent les provisions qui étaient valables dans leur commencement ; telles sont : les crimes qui rendent le bénéfice impétrable, ou qui le font vaquer de plein droit, ou qui font tomber le bénéficier dans l'irrégularité. L'incapacité est considérée comme imprescriptible, et la longue possession ne rend pas habile un incapable.

INCARNATION. Voyez *Christologie*.

INCESTE, commerce illicite entre des personnes qui sont parentes ou alliées dans les degrés prohibés par les lois de Dieu ou de l'Eglise (voyez l'article *Mariage*). On appelle *inceste spirituel* le crime que commet un homme avec une religieuse, ou un confesseur avec sa pénitente, ou encore le commerce impur entre les personnes qui ont contracté ensemble une affinité spirituelle, telle que entre la personne baptisée et le parrain ou la marraine qui l'ont tenue sur les fonts, etc., etc.

INCHOFER (Melchior), érudit et controversiste autrichien, né, suivant quelques auteurs, à Gunz, en Hongrie, mais plus vraisemblablement à Vienne en 1584, se fit recevoir en 1607 pendant un voyage à Rome dans la compagnie de Jésus, et y mena une existence assez agitée. Les loisirs que lui laissait l'enseignement des mathématiques, de la philosophie et de la théologie, au collège de Messine, furent utilisés par lui, pour un écrit dans lequel il cherchait à établir l'authenticité de la lettre de la Vierge aux Messinois et les bienfaits qu'ils auraient retiré de l'activité missionnaire de saint Paul (*Epistolæ B. Mariæ ad Messanenses veritas vindicata*, 1629); malgré un prétentieux appareil d'érudition, Inchofer ne réussit dans cet opuscule qu'à prouver sa propre crédulité, et dut avant d'en donner une deuxième édition y introduire les changements que lui imposa la congrégation de l'Index. En 1636, ses supérieurs l'appelèrent à Rome pour qu'il s'y consacrât tout entier à des recherches scientifiques ; il commença, à l'instigation de George Jacosith, évêque de Vesprim, à rédiger les *Annales Ecclesiasticæ regni Hungariæ*, dont il parut une première partie en 1644 et qui furent achevées en 1659. Le séjour de la Ville éternelle devint plus tard désagréable à Inchofer, à la suite d'une querelle avec Joachim Pasqualigo au sujet des castrats et des diffi-

cultés de toute espèce que lui suscitaient ses fonctions de membre du saint-office et de la congrégation de l'Index; il fut transféré sur sa demande au collège de Macerata, où il se proposait d'entreprendre une « histoire générale des martyrs, » et fut emporté le 25 septembre 1648 par un accès de fièvre, à Milan, où il s'était rendu pour consulter les manuscrits de la Bibliothèque ambroisienne. Le manque de critique dont Inchofer a fait trop souvent preuve dans ses recherches et son étroitesse d'esprit ne doivent nous faire oublier ni son ardeur pour le travail, ni son dévouement aux intérêts de son ordre. Outre divers traités d'astronomie et une correspondance étendue avec un de ses amis intimes, le bibliothécaire du Vatican, Léon Allatius, nous citerons du jésuite autrichien une *Historia sacræ latinitatis*, 1635, dans laquelle, entre autres excentricités, il fait de la langue de Virgile l'idiome des bienheureux. Les trois brochures polémiques pour lesquelles il recourut au pseudonyme d'Eugenius Lavanda Ninevensis (anagramme de Viennensis, en souvenir de son lieu d'origine), se proposent de disculper le système éducatif des jésuites des accusations mordantes dirigées contre lui par le satirique Scioppius, qui résidait alors à Padoue. Les jansénistes, entre autres Antoine Arnauld, ont attribué à tort à Inchofer un pamphlet très violent et très spirituel contre la compagnie de Jésus, ses constitutions, ses intrigues politiques, ses mœurs relâchées : *Lucii Cornelii Europæi monarchia Solipsorum, ad virum clarissimum Leonem Allatium*, Venise, 1645. Bourgeois, le disciple d'Arnauld, dans le récit d'un voyage à la Ville éternelle, a bâti là-dessus tout un roman. Inchofer était trop convaincu de l'excellence de son ordre pour se permettre contre lui la plus légère critique; la satire dont on a également fait honneur à Scioppius a été vraisemblablement composée par un noble de Plaisance, le comte Jules-Clément Scotti, qui était entré en 1606 dans la compagnie, mais l'avait quittée en 1645 pour n'avoir pas obtenu une chaire de théologie, et avait depuis lors poursuivi ses anciens collègues de son ardente inimitié. Voir également *Julii Clementis Placentini ex illustrissima Scotorum familia de postestate pontificia in societatem Jesu.* — Sources : Oudin, dans les *Mémoires* de Niceron, XXXV; article Inchofer dans les dictionnaires de Bayle, Chauffepié, Moréri. E. Strœhlin.

INCOMPATIBILITÉ se dit, en matière bénéficiale, de l'opposition de deux bénéfices, qui fait qu'on ne peut les posséder légitimement ensemble. L'incompatibilité des bénéfices se prend de trois endroits: 1° de ce qu'ils sont situés dans des lieux différents où ils obligent de résider; 2° de ce qu'étant dans le même lieu, ils obligent à des fonctions différentes qu'il faut faire à la même heure; 3° de ce que chacun oblige à la même action le même jour, comme deux prébendes sacerdotales chargées chacune d'une messe (voyez l'article *Bénéfices*).

INDE (Religions de l'). L'Inde ne nous a pas seulement conservé dans ses Vêdas les documents les plus anciens et les plus complets pour l'étude des vieilles croyances naturalistes qui, dans un passé extrêmement reculé, ont été communes à toutes les branches de la

famille indo-européenne, c'est aussi la seule contrée où ces croyances, à travers bien des changements et des vicissitudes, il est vrai, se soient perpétuées jusqu'à nos jours. Tandis que partout ailleurs elles ont été, ou bien extirpées par des religions monothéistes d'origine étrangère, parfois sans laisser d'elles un seul témoignage authentique et direct, ou brusquement arrêtées dans leur évolution et réduites à se survivre entre les barrières désormais immuables d'une petite Eglise, c'est le cas du parsisme, dans l'Inde seule elles présentent jusqu'à l'époque contemporaine un développement continu, autonome, attesté par une riche littérature, et au cours duquel elles n'ont pas cessé de reculer leurs frontières. De cette longévité extraordinaire vient en grande partie l'intérêt qu'offrent les religions hindoues étudiées en elles-mêmes, quelque opinion du reste qu'on ait de leur valeur dogmatique ou pratique. C'est que nulle part ailleurs on ne peut observer dans des conditions en somme aussi favorables les transformations successives et, pour ainsi dire, la destinée d'une conception polythéiste. De toutes les conceptions semblables, nulle autre ne s'est montrée aussi vivace, aussi flexible, aussi apte que celle-ci à revêtir les formes les plus diverses, aussi ingénieuse à concilier tous les extrêmes, depuis l'idéalisme le plus raffiné jusqu'à l'idolâtrie la plus grossière ; nulle n'a su aussi bien réparer ses pertes ; nulle n'a possédé à un aussi haut degré la faculté de produire sans cesse de nouvelles sectes, voire de grandes religions, et, en renaissant ainsi perpétuellement d'elle-même, de résister à toutes les causes de destruction, à l'usure interne comme aux agressions du dehors. Mais de là aussi la difficulté d'embrasser dans son ensemble et dans ses accroissements successifs cette vaste construction religieuse, l'œuvre de plus de trente siècles d'après les supputations les plus probables d'une histoire sans chronologie, vrai dédale de bâtisses engagées les unes dans les autres, où les premiers explorateurs se sont presque toujours égarés, tant l'histoire officielle en est menteuse, tant il s'y trouve de ruines d'un aspect vénérable et qui sont d'hier. Aujourd'hui, grâce à la découverte des Vêdas, qui en a mis à nu les premières assises, il est plus facile de s'y orienter ; mais il s'en faut encore de beaucoup que le jour ait pénétré dans toutes les parties de l'édifice et qu'on puisse en tracer un plan sans lacunes. — Pour nous, qui avons à décrire en un nombre restreint de pages cet ensemble compliqué, il faut nous résigner d'avance à ne présenter qu'une esquisse sommaire et cruellement incomplète. Bien des faits importants et caractéristiques, la plupart des *realia*, une énorme masse de mythes et de légendes, tout ce qui ne se résume pas devra être laissé de côté. De l'histoire de ces systèmes, qui n'ont pas été cependant de simples conceptions abstraites, mais qui ont vécu de la vie complexe et troublée de toute institution humaine, nous n'aurons le temps d'examiner que le côté interne et en quelque sorte idéal, le développement des doctrines et leur filiation. Nous ne pourrons pas davantage les étudier à la fois comme religions et comme mythologies. Nous nous proposons pourtant d'être plus complet en ce qui concerne les Vêdas, à

cause de leur importance exceptionnelle, toute la pensée religieuse de l'Inde se trouvant déjà en germe dans ces vieux livres. Mais nous n'essayerons pas d'aller au delà ni de remonter, à l'aide des méthodes comparatives, à l'origine même des divinités et des conceptions védiques. Même circonscrite ainsi, la tâche reste encore assez vaste. et nous ne sentons que trop combien ce travail sera imparfait. Nous ne nous flattons nullement de réussir toujours à distinguer ce qui est essentiel, à démêler les lignes principales et à conserver à toutes choses dans notre exposé les proportions justes. Tout ce que nous pouvons promettre, c'est que nous n'essayerons d'y introduire ni des vues par trop personnelles, ni un ordre et une clarté factices. — Pour la lecture des mots indiens, il suffira d'observer les conventions suivantes : *u* = ou ; *ai* et *au* sont diphtongues ; le circonflexe indique la voyelle longue ; *g* est toujours dur ; *c* et *ch* = tch ; *j* et *jh* = dj ; *sh* = sh anglais.

I. Religions védiques : Rig-Vêda. Les plus anciens documents que nous ayons des religions de l'Inde sont les recueils appelés *Vêdas*. On en compte tantôt quatre, tantôt trois, selon qu'on entend parler des recueils eux-mêmes ou de la nature de leur contenu, et, de ces deux façons de compter, c'est la seconde qui est la plus ancienne. Une des plus vieilles divisions des *mantras* ou textes liturgiques est, en effet, celle qui les distingue en *ric*, en *yajus* et en *sâman*, ou, d'après une définition postérieure mais qui peut être acceptée comme valable pour des temps bien plus anciens, en hymnes, plus exactement en vers d'invocation et de louange qui se psalmodiaient à haute voix, en formules relatives aux divers actes du sacrifice qui se murmuraient à voix basse, et en cantilènes d'une structure plus ou moins compliquée et suivies d'un refrain qui était chanté en chœur. Posséder la science des rics, des yajus et des sâmans, c'était posséder la « triple science, » le triple Vêda. Quand, au contraire, il est question de quatre Vêdas, il s'agit des quatre recueils actuellement existants : le *Rig-Vêda*, qui renferme la collection des hymnes ; le *Yajur-Vêda*, où sont réunies les formules ; le *Sâma-Vêda*, qui contient les cantilènes (les textes de ces cantilènes sont des vers du Rig-Vêda), et l'*Atharva-Vêda*, collection d'hymnes comme le Rig-Vêda, mais dont les textes, quand ils ne sont pas communs aux deux recueils, sont en partie plus jeunes et ont dû servir aux pratiques d'un culte différent. Outre ces collections de mantras, c'est-à-dire de textes liturgiques et sacramentels, appelées *Samhitâs*, chaque Vêda comprend encore, comme seconde partie, un ou plusieurs *Brâhmanas* ou traités sur le cérémonial, dans lesquels, à propos de prescriptions rituelles, nous ont été conservées de nombreuses légendes, des spéculations théologiques et autres, ainsi que les premiers essais d'exégèse. Dans la plus ancienne rédaction du Yajur-Vêda, qui est le Vêda rituel par excellence, dans le *Yajur Noir*, ces deux parties sont encore mêlées l'une à l'autre. Enfin, de chaque Vêda, il existait plusieurs recensions appelées *Çâkhâs* ou branches, qui présentaient entre elles des différences parfois très considérables. De ces recensions, en tant qu'elles

affectent les recueils fondamentaux, les Samhitâs, un petit nombre seulement est parvenu jusqu'à nous : du Rig-Vêda et du Sâma-Vêda, une seule ; deux de l'Atharva-Vêda ; du Yajur-Vêda, par contre, cinq, dont trois du Yajur Noir et deux du Yajur Blanc. Tout cela réuni constitue la *Çruti*, « l'audition, » la tradition sacrée et révélée. — Si l'on excepte un certain nombre d'appendices que la critique n'a pas de peine à distinguer, nous avons dans l'ensemble de ces écrits une littérature authentique, qui se donne pour ce qu'elle est, qui n'essaie nullement de s'attribuer une origine surnaturelle ni de déguiser son âge en ayant recours aux procédés du pastiche. Les interpolations et les additions successives y abondent, mais elles ont été faites de bonne foi. Il n'en est pas moins difficile d'établir l'âge de ces livres, même d'une façon tout approximative. Les parties les plus récentes des Brâhmanas parvenus jusqu'à nous, ne paraissent pas remonter plus haut que le cinquième siècle avant notre ère. Le reste de la littérature védique devra être reporté au delà et réparti, en une succession impossible à déterminer d'une manière précise, sur une durée dont le premier terme nous échappe absolument. D'une façon générale, il faut admettre sans doute que les mantras sont plus vieux que les prescriptions qui en règlent l'usage ; mais il faut admettre aussi que toute la masse de ces livres s'est accrue plus ou moins simultanément et se représenter chacun d'eux, dans sa rédaction actuelle, comme le dernier terme d'une longue progression dont l'époque initiale aura été sensiblement la même pour tous. Une exception devra être faite cependant pour la très grande majorité des hymnes du Rig-Vêda. Cette Samhitâ se compose, en effet, de plusieurs collections distinctes provenant parfois de familles rivales et ayant appartenu à des clans souvent hostiles les uns aux autres. Or, dans la liturgie qui nous est présentée dans les parties les plus anciennes des autres livres, non seulement ces différences d'origine se sont effacées, non seulement on y puise indistinctement dans la masse des hymnes, mais on le fait sans égard pour l'intégrité des anciennes prières, prenant un vers de ci, un tercet de là, et formant ainsi de toutes pièces des invocations d'un caractère nouveau. La liturgie de ces livres n'est donc plus la même que celle qui est représentée par les Hymnes, et le passage de l'une à l'autre a dû exiger un intervalle de temps assez long. D'une façon générale, on peut dire que ces livres supposent non seulement l'existence des chants du Rig-Vêda, mais celle d'un recueil de ces chants plus ou moins semblable à celui qui nous est parvenu. — On a essayé d'évaluer la durée nécessaire à la formation graduelle de cette littérature, et on a proposé le onzième siècle avant notre ère comme limite inférieure de l'époque à laquelle a dû fleurir cette poésie des Hymnes. En tenant compte de toutes les circonstances, nous estimons que ce terme est encore trop rapproché et que la moyenne des chants du Rig-Vêda doit être reportée bien au delà. Contrairement à une opinion souvent émise, nous croyons aussi que bon nombre d'hymnes de l'Atharva-Vêda ne sont pas beaucoup plus jeunes. Quelques formules du Yajur-Vêda sont probablement tout

aussi anciennes. Quant aux autres textes liturgiques, quand ils ne sont pas empruntés aux Hymnes, ils appartiennent à un âge plus récent, ils forment avec les Brâhmanas la deuxième couche de la littérature védique. — Voici maintenant, dans ses traits principaux, la religion qui nous est transmise dans les Hymnes. La nature entière est divine. Tout ce qui impressionne par sa grandeur, ou est supposé capable de nuire ou d'être utile, peut devenir un objet direct d'adoration. Les montagnes, les fleuves, les sources, les arbres, les plantes sont invoqués comme autant de puissances. Les animaux qui entourent l'homme, le cheval qui le traîne au combat, la vache qui le nourrit, le chien qui garde sa demeure, l'oiseau dont le cri lui révèle l'avenir, ceux, en plus grand nombre, qui menacent son existence, reçoivent un culte d'hommages ou de déprécations. Dans l'appareil qui sert aux sacrifices, quelques pièces sont plus que des objets consacrés, ce sont des divinités; et le char de guerre, les armes offensives et défensives, la charrue, le sillon qui vient d'être tracé, sont l'objet non seulement de bénédictions, mais de prières. Dès le berceau, l'Inde est foncièrement panthéiste. Cependant, ce n'est ni l'adoration directe des objets, même des plus grands, ni celle des personnifications par trop transparentes des phénomènes de la nature qui dominent dans les Hymnes. Ainsi, l'Aurore est certainement une grande déesse : ses chantres n'ont pas de couleurs assez brillantes, ni de paroles assez émues pour saluer cette fille du Ciel, révélatrice et dispensatrice de tous les biens, qui amène les jours aux mortels et les leur prolonge. On célèbre et on implore ses bienfaits, mais sa part dans le culte est relativement petite, et ce n'est pas à elle que vont les offrandes. Il faut en dire presque autant du Ciel et de la Terre, bien qu'on révère encore en eux le couple primordial qui a engendré les dieux. Dans le culte, ils s'effacent devant des dieux plus personnels ; dans la spéculation, ils sont remplacés peu à peu par des conceptions plus abstraites ou par des symboles plus enveloppés. Des étoiles, il est à peine question. La lune n'a qu'un rôle subordonné. Le soleil lui-même, si prépondérant dans le mythe, ne l'est plus au même degré dans la conscience religieuse, ou du moins on l'adore de préférence en ses doublets d'une personnalité plus complexe et d'une signification plus voilée. Les deux seules divinités de premier ordre qui aient conservé franchement leur caractère physique, sont *Agni* et *Soma*. Ici, les objets visibles et tangibles étaient trop rapprochés, trop saints surtout, pour s'effacer plus ou moins derrière des personnifications. On n'en arriva pas moins par d'autres voies à atténuer ce qu'auraient eu de trop cru un dieu flamme ou un dieu breuvage; on les entoura d'un symbolisme subtil et compliqué, on les pénétra pour ainsi dire de toutes les énergies mystiques du sacrifice, on étendit leur empire bien au delà du monde sensible et on les conçut comme des agents cosmiques, des principes universels. — *Agni*, en effet, n'est pas seulement le feu terrestre et le feu de l'éclair et du soleil; sa véritable patrie est le ciel invisible, mystique; séjour de l'éternelle lumière et des premiers principes de toutes choses. Ses

naissances sont infinies, soit que, germe impérissable et renaissant sans cesse de lui-même, il jaillisse chaque jour sur l'autel d'un morceau de bois d'où on l'extrait par friction (l'*arani*), et dans lequel il dort comme l'embryon dans la matrice, soit que, « Fils des Ondes,» il s'élance avec le bruit du tonnerre du sein des Rivières célestes où l'ont découvert les Brighus (personnifications de l'éclair), où les Açvins l'ont engendré avec des aranis d'or. En réalité, il est toujours et partout le même, depuis les jours antiques où, l'aîné des dieux, il naquit dans sa plus haute demeure, au sein des Eaux primordiales et que naquirent avec lui les premiers rites et le premier sacrifice. Car de naissance il est pontife, au ciel comme sur terre, et il officia dans la demeure de Vivasvat (le ciel ou le soleil), bien avant que Mâtariçvan (un autre symbole de l'éclair) l'eût apporté aux mortels et que Atharvan et les Angiras, les anciens sacrificateurs, l'eussent institué ici-bas comme le protecteur, l'hôte et l'ami des hommes. Les légendes postérieures, dans lesquelles la naissance de l'éclair ou la première génération du feu sacré sont représentées directement comme un sacrifice, ne sont à cet égard que le développement légitime de ces vieilles conceptions. Maître et générateur du sacrifice, Agni devient le porteur de toutes les spéculations mystiques dont le sacrifice est l'objet. Il engendre les dieux, il organise le monde, il produit et conserve la vie universelle; en un mot, il est puissance cosmogonique. En même temps, l'observation sans doute aidant, il est une sorte d'*anima mundi*, de principe subtil répandu par toute la nature; c'est lui qui rend fécond le sein des femmes, qui fait naître et croître les plantes et tous les germes de la terre. Mais, au sein de toutes ces magnificences, il ne cesse pas un instant d'être le feu, la flamme matérielle qui dévore le bois sur l'autel, et, de tant d'hymnes qui le célèbrent, il n'est pas un seul où ce côté de sa nature soit mis en oubli. — *Soma* est à cet égard l'exact pendant d'Agni. Au propre, c'est un breuvage fermenté, extrait de la tige macérée et pressurée d'une plante; c'est aussi la plante elle-même. Le breuvage est enivrant et on le verse en libation aux dieux, surtout à Indra, dont il exalte les forces dans le combat que ce dieu soutient contre les démons. Mais ce n'est pas seulement sur terre que coule le Soma: il s'épanche partout où se célèbre le sacrifice. C'est dire que, comme Agni, il a, outre ses existences terrestre et atmosphérique, une existence mystique. Comme lui, il a beaucoup de demeures, mais sa résidence suprême est dans les profondeurs du troisième ciel, où Sûryâ, la fille du Soleil, l'a filtré, où les femmes de Trita, un doublet ou du moins un très proche parent d'Agni, l'ont broyé sous la pierre, où l'a trouvé Pûshan, le dieu nourricier. C'est de là que le Faucon, un symbole de l'éclair, ou Agni lui-même ont été le ravir à l'archer céleste, au Gandharva, son gardien, et l'ont apporté aux hommes. Les dieux l'ont bu et sont devenus immortels; les hommes le deviendront à leur tour quand ils le boiront chez Yama, dans le séjour des heureux. En attendant, il leur donne ici-bas la vigueur et la plénitude des jours; il est l'ambroisie et l'eau de jouvence. C'est lui qui rend

les eaux fécondes, qui nourrit et pénètre de vertus salutaires les plantes dont il est le roi, qui vivifie la semence des hommes et des animaux, qui inspire le poète et donne l'élan à la prière. Il a engendré le Ciel et la Terre, Indra, Vishnu. Avec Agni, avec lequel il forme un couple étroitement uni, il a allumé le soleil et les étoiles. Il n'en est pas moins la plante que l'acolyte broie sous la pierre et le liquide jaunâtre qui dégoutte dans la cuve. — Chez les autres divinités, le caractère physique est plus effacé. Parfois, il ne s'est conservé que dans le mythe ou dans un petit nombre d'attributs et, là même, il n'est pas toujours facile de le déterminer avec précision. Pour la conscience religieuse ce sont des dieux personnels et, en général, la personnalité est d'autant plus accentuée et plus complexe, que le dieu est plus grand. *Indra*, celui de tous qui est invoqué le plus souvent, est le roi du ciel et le dieu national des Aryas. Il donne la victoire à son peuple et il est toujours prêt à prendre en main la cause de ses serviteurs. Mais c'est au ciel, dans l'atmosphère, qu'il livre ses grandes batailles pour la délivrance des Eaux, des Vaches, des Epouses des dieux retenues captives par les démons. C'est là qu'ivre de soma, il frappe de sa foudre Vritra l'Enveloppeur, Ahi le Dragon, Çushna le Dessécheur et une foule d'autres monstres, qu'il brise les forteresses d'airain de Çambara, le démon à la massue, la caverne de Vala le Recéleur, et que, guidé par Saramâ, sa chienne fidèle, il vient, enflammé par le chant des Angiras, arracher leur larcin aux rusés Panis. Ces combats, représentés tantôt comme des faits d'un passé lointain, tantôt comme une lutte permanente qui se renouvelle chaque jour, il les livre parfois avec l'aide d'autres dieux, de Soma, d'Agni, de son camarade Vishnu ou de ses gardes du corps les Maruts. Mais plus souvent il combat seul et, en effet, il n'a pas besoin qu'on le secoure, tant sa force est immense et la victoire peu disputée. Une seule fois, il est parlé de la terreur qui le saisit après la mort de Vritra, « quand, semblable à un faucon effrayé, il s'enfuit jusqu'au fond de l'espace par-dessus les quatre-vingt-dix-neuf rivières, » et encore, dans cette fuite, la littérature postérieure qui en a gardé le souvenir, ne voit-elle qu'un effet du remords. C'est qu'entre le dieu et le démon la lutte, dans l'Inde, est et restera inégale. Elle donnera naissance à une infinité de mythes, mais il n'en sortira pas, comme dans l'Iran, le dualisme. Indra est donc avant tout un dieu belliqueux : debout sur son char de guerre traîné par deux coursiers fauves, il est en quelque sorte le type idéal d'un chef de clan arya. Mais ce n'est là qu'un des côtés de sa nature. Comme dieu du ciel, il est aussi le dispensateur de tous les biens, l'auteur et le conservateur de toute vie. De la même main il met le lait tout cuit dans le pis de la vache et il retient la roue du soleil sur la pente du firmament. il trace leurs cours aux rivières et il affermit sans poutres la voûte des cieux. Il est immense, la terre tient dans le creux de sa main : il est souverain et démiurge. — Autour de lui se groupent des divinités qui semblent se partager son empire. D'abord ses fidèles compagnons les *Maruts*, probablement les Brillants, dieux de l'ouragan et

des éclairs. Quand leurs troupes s'ébranlent, la terre tremble sous leurs chars attelés de daims et les forêts s'inclinent sur les montagnes. On aperçoit au passage l'éclat de leurs armes, on entend le son de leur flûte, leurs chansons, leurs cris d'appel et les claquements de leur fouet. Si turbulents qu'ils soient, ils sont bienfaisants. Ils sont les dispensateurs des pluies, et du pis de Priçni, la Vache tachetée leur mère, ils font couler le lait des ondées. De leur père *Rudra*, ils tiennent la connaissance des remèdes. Celui-ci, dont le nom a probablement signifié le Rutilant avant d'être interprété comme le Hurleur, est, comme ses fils, un dieu de l'orage. Dans les Hymnes, qui certainement ici, comme ailleurs, ne disent pas tout, il n'a rien du sombre aspect sous lequel il deviendra plus tard si fameux. Bien qu'il soit armé de la foudre et qu'il inflige les prompts trépas, il est représenté avant tout comme secourable et bienfaisant. Il est le plus beau des dieux avec sa chevelure blonde; comme Soma, il possède les meilleurs remèdes, et sa fonction spéciale est de protéger les troupeaux. Il est proche parent de *Vâyu* ou *Vâta*, le Vent, avec lequel on le confond parfois, dieu guérisseur comme lui et maître d'une vache merveilleuse qui lui donne le meilleur lait. Il l'est aussi de *Parjanya*, la personnification la plus immédiate de l'orage, le dieu au chant retentissant, qui abat les forêts et fait trembler la terre, qui terrifie même l'innocent quand il frappe le coupable, mais qui répand aussi la vie et à l'approche duquel la végétation épuisée se relève. La terre se pare, quand il vide sa grande outre; il est son époux, et c'est par lui que les plantes, les animaux, les hommes sont féconds. Enfin, comme cela est toujours possible à un dieu de l'orage qui, sous la forme de l'éclair et de la pluie, dispose d'Agni et de Soma, il a un rôle cosmogonique. – Par une de ces rencontres caractéristiques des religions védiques, presque tous les traits qui viennent d'être relevés chez Agni, chez Soma, chez Indra, se retrouvent chez un autre personnage divin, d'une origine en apparence bien différente, *Brihaspati* ou *Brahmanaspati*, le Seigneur de la prière. Comme Agni et Soma, il naît sur l'autel et monte de là chez les dieux. Comme eux il a été engendré dans l'espace par le Ciel et la Terre. Comme Indra, il combat les ennemis terrestres et les démons de l'air. Comme tous les trois, il réside au plus haut des cieux, il engendre les divinités et ordonne l'univers. Sous son souffle ardent le monde est entré en fusion et a pris forme comme le métal dans le creuset du fondeur. A première vue il semble bien que ce soit là un produit tardif de la réflexion abstraite, et il est probable en effet, d'après la forme même du nom, qu'en tant que personne distincte, le type est relativement moderne : en tout cas il est spécialement indien. Mais, par ses éléments, il se rattache aux conceptions les plus anciennes. Comme il y a une force dans la flamme et dans la libation, de même il y en a une dans la formule, et cette formule, le prêtre n'est pas le seul à la prononcer, pas plus qu'il n'est le seul à allumer Agni ou à verser Soma. Il y a une prière dans le tonnerre, et les dieux qui savent toutes choses, n'ignorent pas la puissance des

paroles sacramentelles. Ils ont d'irrésistibles formules demeurées cachées aux hommes et contemporaines des premiers rites, par lesquelles le monde s'est formé et par lesquelles il se conserve. C'est ce pouvoir ommi-présent de la prière que personnifie Brahmanaspati, et ce n'est pas non plus sans raison qu'il se confond parfois avec Agni et surtout avec Indra. En réalité chaque dieu et le prêtre lui-même sont Brahmanaspati au moment où ils prononcent les mantras qui leur donnent puissance sur les choses du ciel et de la terre. La même conception, sous une forme plus abstraite, a abouti à *Vâc*, la Parole sainte, représentée comme une puissance infinie, supérieure aux dieux et génératrice de tout ce qui existe. — Qu'on réunisse tout ce qu'il y a chez les autres dieux de grandeur et de puissance souveraine, et on aura *Varuna*. Comme l'indique le nom, identique au grec Οὐρανός, Varuna est le dieu du ciel immense, lumineux, qui embrasse toutes choses, source première de toute vie et de tout bien. Indra aussi est un dieu du ciel, et ces deux personnalités se couvrent en effet réciproquement en bien des points. Il y a toutefois cette différence entre eux qu'Indra a surtout attiré à lui la vie active et pour ainsi dire militante du ciel, tandis que Varuna en représente mieux l'immuable majesté. Rien n'égale la magnificence des descriptions que font de lui les Hymnes. Le soleil est son œil, le ciel est son vêtement, l'ouragan est son souffle. C'est lui qui a établi sur des fondements inébranlables le ciel et la terre et qui les maintient séparés, qui a placé les astres au firmament, qui a donné des pieds pour la marche au soleil, qui a tracé leur route aux aurores et leur cours aux rivières. Il a tout fait et il conserve tout : rien ne saurait porter atteinte aux œuvres de Varuna. Nul ne le pénètre ; mais lui, il sait tout et voit tout, ce qui est et ce qui sera. Des sommets du ciel, où il réside en un palais aux mille portes, il distingue la trace des oiseaux dans l'air et celle des navires sur les flots. C'est de là, du haut de son trône d'or aux fondements d'airain, qu'il veille à l'exécution de ses décrets, qu'il dirige la marche du monde et qu'entouré de ses émissaires, d'un regard qui ne sommeille jamais, il contemple et juge les agissements des hommes. Car il est avant tout le mainteneur de l'ordre dans l'univers et dans la société, et sa souveraineté est l'expression la plus haute de la loi physique et de la loi morale. Il a des châtiments terribles, des maladies vengeresses pour le coupable endurci ; mais sa justice distingue entre la faute et le péché, et il est miséricordieux à l'homme qui se repent. Aussi c'est vers lui que s'élève le cri d'angoisse du remords ; c'est devant sa face que le pécheur vient se décharger du poids de sa faute par la confession. Ailleurs la religion védique est ritualiste, parfois hautement spéculative ; avec Varuna elle descend dans les profondeurs de la conscience et réalise la notion de la sainteté. On a prétendu parfois que Varuna est dans les Hymnes un dieu en décadence. Nous ne saurions partager cette manière de voir. Qu'à l'époque où ces vieux chants ont été réunis, sa place dans le culte était fort restreinte, cela ressort déjà du petit nombre d'hymnes à Varuna conservés dans la collection. Mais, outre que la fré-

quence des invocations n'est pas toujours la mesure exacte de l'importance d'un dieu, il suffit de se reporter à ces quelques hymnes pour se convaincre que, dans la conscience de leurs auteurs, la divinité de Varuna était intacte. Nulle part ailleurs le sentiment de la majesté divine et de l'absolue dépendance de la créature n'est exprimé avec la même force, et il faut aller jusqu'aux Psaumes pour trouver de pareils accents d'adoration et de supplication. Il y a d'ailleurs deux hymnes dans lesquels est établi un parallèle formel entre Varuna et le dieu qui doit l'avoir détrôné, Indra, et, dans l'un et dans l'autre morceau, c'est à Varuna somme toute que demeure la suprême majesté. Il est un troisième hymne, il est vrai, où les choses paraissent se présenter autrement. Agni y déclare qu'il quitte le service de Varuna pour celui d'Indra, le seul vrai maître et seigneur, et on a voulu voir là un témoignage authentique de la substitution du culte d'Indra au culte de Varuna. Ce serait là un morceau bien étrange, s'il contenait en effet un chapitre d'histoire religieuse, d'autant plus étrange qu'il parait être extrêmement ancien. Mais ce n'est pas une page d'histoire qu'il y faut chercher, c'est une page de mythologie. Le ciel n'est pas toujours clément, et il fut un temps où Varuna n'était pas uniquement juste et bon, où, à côté de mythes se rapportant à sa nature divine, il y en avait d'autres exprimant sa nature démoniaque. Dans ceux-ci le ciel ou Varuna était vaincu. Le sentiment religieux à beaucoup d'égards si élevé qui se fait jour dans les Hymnes, a écarté la plupart de ces mythes là, ainsi que beaucoup d'autres qui le choquaient; mais il ne les a pas écartés tous, il n'a surtout pas pu faire qu'ils n'aient survécu en quelque sorte à l'état latent. Dans le morceau en question, qui est un de ceux qui ont passé en dépit de la consigne, Varuna est, non pas un dieu qui s'en va, mais un dieu méchant, et c'est là un côté de sa nature dont on se souvient encore fort bien dans les Brâhmanas. — Varuna est le premier d'un groupe de divinités à noms abstraits, *Mitra* l'Ami, *Aryaman* le Fidèle, *Bhaga* le Libéral, *Daksha* le Fort, *Ança* le Répartiteur, qui ne sont qu'un dédoublement et en quelque sorte le reflet de son propre être. Ils n'ont pas d'existence bien distincte et, à une exception près en faveur de Mitra, ils ne sont jamais invoqués seuls. On remarque déjà chez eux une certaine tendance au rôle de divinités solaires, particulièrement chez Mitra, le plus éminent d'entre eux et qui, de même que son frère le Mithra des livres zends, est devenu plus tard directement le Soleil. Aussi Savitri, un dieu décidément solaire, leur est-il souvent associé et, dans un mythe certainement ancien, le soleil est leur frère, né d'un œuf avorté que leur mère rejette et envoie rouler dans l'espace. Cette mère est *Aditi*, l'Immensité, d'où leur nom d'*Aditya* ou fils d'Aditi, appliqué parfois aussi à Indra et à Agni. Quand les Hymnes essaient de définir Aditi, ils se consument en laborieux efforts et se perdent dans le vague. En elle semble avoir trouvé une de ses premières expressions la notion confuse et grandissante d'une sorte de matrice commune, de *substratum* de tous les êtres: dans un passage elle est « ce qui est né et ce qui

naîtra ». Dans un autre ordre d'idées un rôle tout semblable est parfois dévolu aux *Eaux*, qui ne sont pas seulement les diverses manifestations de l'élément liquide, sources, rivières, pluies, nuées, libations, mais qui sont conçues aussi comme le milieu primordial au sein duquel s'est formé tout ce qui existe. — Des dieux Adytias aux dieux solaires, le passage, comme on vient de voir, est insensible. De ceux-ci les plus importants sont : *Súrya*, le Soleil conçu directement comme un être divin ; il surveille les hommes et dénonce leurs fautes à Mitra et à Varuna. *Savitri*, le Vivificateur, qui, soir et matin, élevant ses longs bras d'or, éveille les êtres et les replonge dans le sommeil. *Vishnu*, l'Actif, qui fera plus tard une si grande fortune, le camarade d'Indra, le marcheur aux grandes enjambées, qui, en trois pas, parcourt les espaces célestes. *Púshan*, le Nourricier, qui, de son aiguillon d'or, dirige le tracé du sillon, le bon pasteur qui ne perd pas une tête de son bétail. Il connaît tous les chemins, qu'il parcourt sans cesse sur son char attelé de boucs ; il est le guide des hommes et des troupeaux dans leurs pérégrinations ; il est aussi celui des trépassés sur les routes qui mènent au séjour des heureux. Il est inutile d'insister sur les caractères de clairvoyance, de sagesse, de puissance ordonnatrice naturellement communs à toutes ces divinités en leur qualité d'êtres lumineux et solaires. On remarquera cependant qu'elles sont conçues et surtout traitées d'une façon très personnelle, ne rappelant que très indirectement l'astre qu'elles représentent, et dont on les distingue parfois expressément ; enfin qu'elles n'en expriment que les côtés bienfaisants : le mauvais soleil, destructeur et dévorant, celui par exemple dont Indra brise la roue, a fourni des mythes ; il n'est pas devenu dieu comme dans les religions sémitiques. — Auprès du soleil se place naturellement *Ushas*, l'Aurore, la création la plus gracieuse des Hymnes, image brillante et légère qui flotte sur les confins indécis de la poésie et de la religion, tant la personnification est transparente et tant on demeure incertain si c'est bien à l'objet évoqué que le poète s'adresse, ou si ce n'est pas plutôt Dieu qu'il adore en ses œuvres. Le cas est tout autre pour les deux *Açvins*, les cavaliers. On ne s'explique bien ni la raison de leur nom, ni leur signification physique. On voit bien que ce sont des divinités matinales : ils sont les fils du Soleil et les fiancés de l'Aurore. Sur leur char à trois roues, ils font tous les jours le tour du monde ; leur fouet distille le miel de la rosée ; ils ont révélé aux dieux l'endroit où était caché le soma, et une partie au moins des mythes où on les voit secourir chaque fois un personnage en détresse, semble bien s'expliquer par la délivrance, c'est-à-dire par le lever du soleil. Mais tout cela, aussi peu que le rapprochement qu'on a fait d'eux et des Dioscures, ne rend pas leur origine beaucoup plus claire. Ils n'en comptent pas moins parmi les divinités souvent invoquées. Ils sont dispensateurs de biens, possèdent de précieux remèdes et président à la génération. Par ce dernier côté, ils se rapprochent de leur aïeul maternel, *Tvashtri* le Façonneur, qui a fabriqué la foudre d'Indra, la coupe du sacrifice, et dont la fonction spéciale est

de former le fœtus dans la matrice, un des personnages les plus curieux du panthéon védique au point de vue de la mythologie, mais d'assez mince valeur religieuse. Il a d'étroites affinités avec Agni, dont il est parfois le père. Il a d'autres enfants encore, *Saranyu*, la Nuée rapide, qui s'unit à Vivasvat, le soleil, et *Viçvarûpa* le Multiforme, monstre à trois têtes, qui est également une personnification de l'orage et qui expire sous les coups d'Indra. Lui-même, il est en lutte avec Indra qui vient dans sa demeure lui ravir le soma. Il est à la fois créateur et méchant, et il est la seule puissance vraiment invoquée qui tienne autant du démon que du dieu. Comme artisan des dieux, il a pour rivaux les *Ribhus*, génies d'ordinaire au nombre de trois, à qui leurs œuvres ont valu l'immortalité. Ils ont notamment partagé en quatre la coupe du sacrifice que Tvashtri avoit faite une. Ici encore, on a pris parfois pour de l'histoire ce qui n'est qu'un mythe, et on a parlé des réformes religieuses opérées par les Ribhus et de leur apothéose. En dépit de leur nature vague et peu explicable, on les invoque fréquemment, et ils ont part chaque jour à l'offrande du soir, — Les mythes solaires nous conduisent naturellement à ceux qui se rapportent à la vie d'outre-tombe; car dans l'Inde, comme ailleurs, c'est un héros solaire qui règne sur les trépassés. *Yama* est en effet fils de *Vivasvat*, le Soleil. Il eût pu vivre immortel, mais il a choisi de mourir, ou plutôt il a encouru la mort, car sous ce choix se déguise une chute. Le premier, il a parcouru le chemin sans retour, le frayant aux générations futures. C'est là-bas, aux extrémités les plus lointaines du ciel, séjour de la lumière et des eaux éternelles, qu'il règne désormais en paix, uni à Varuna. C'est là qu'au son de sa flûte, sous les rameaux de l'arbre mythique, il rassemble autour de lui les morts qui ont bien vécu. Ils lui arrivent en foule, convoyés par Agni, guidés par Pûshan, sévèrement examinés au passage par les deux chiens monstrueux qui sont les gardiens de la route. Revêtus d'un corps glorieux, abreuvés du soma céleste qui les rend immortels, ils jouissent désormais avec lui d'une félicité sans fin, commensaux des dieux et dieux eux-mêmes, adorés ici-bas sous le nom de *Pitriṣ* ou de Pères. A leur tête sont naturellement le premiers sacrificateurs, les chantres d'autrefois, Atharvan, les Angiras, les Kavis, les Pitris par excellence, égaux aux plus grands dieux, qui, par le sacrifice, ont tiré le monde du chaos, fait naître le soleil et allumé les astres. Peut-être croyait-on les voir eux-mêmes la nuit briller dans les étoiles, car l'Inde a aussi connu le vieux mythe qui fait des étoiles les âmes des trépassés. Il s'en faut cependant de beaucoup que ce soient là les seules représentations qu'on se faisait de la vie future. Comme le mort n'était pas toujours brûlé, on se le figurait aussi reposant en terre comme l'enfant au giron de sa mère et résidant à perpétuité dans la tombe, « l'étroite maison d'argile. » On s'imaginait encore que l'individu venant à se dissoudre et à retourner aux éléments, son âme allait habiter les eaux, les plantes. Cette dernière conception, où il y a déjà comme une première ébauche de la théorie de la métempsychose, ne se trouve qu'exception-

nellement dans les hymnes du Rig-Vêda. Elle semble appartenir à des croyances plus basses, que cette collection dédaigne et dont nous aurons encore occasion ailleurs de signaler l'existence. Du reste, le fait seul que l'usage de l'incinération devint général, suppose une conception très spiritualiste de la mort. Les Hymnes nous renseignent moins bien sur le sort réservé aux méchants. Ils périssent, ou ils vont sous terre dans des trous profonds et ténébreux, où sont précipités avec eux les démons, les génies de la fraude et de la destruction. L'Atharva-Vêda connaît un monde infernal; mais il n'y a pas de description des enfers, et nous n'apprenons rien de leurs supplices. — Cet aperçu bien incomplet des mythes qui se rattachent aux divinités principales suffira peut-être pour montrer de quels éléments l'Inde a dégagé les objets de son adoration. Nous ne poursuivrons pas le même travail pour les autres figures du panthéon. Outre que l'énumération seule en serait fort longue, chaque objet du monde visible et chaque conception de l'esprit pouvant passer à l'état de dieu, elles appartiennent plutôt à l'histoire des mythes qu'à celle de la religion. Ce sont, ou des personnifications abstraites souvent très anciennes, il est vrai, telles que *Purandhi* l'Abondance, *Aramati* la Piété, *Asunîti* la Béatitude, *Mrityu* la Mort, *Manyu* le Courroux (ces deux derniers sont masculins), ou des objets divinisés, tels que *Sarasvatî* et *Sindhu*, à la fois fleuves et déesses, ou de purs symboles, tels que les diverses formes de l'Oiseau ou du Coursier solaires, ou enfin de vieilles représentations à peine émergées de la pénombre du mythe, telles que le *Gandharva*, *Ahi Budhnya*, le Dragon de l'abîme, *Aja Ekapâd* le Bondisseur ou le Bouc unipède, *Gungû*, *Sinîvâlî*, *Râkâ*, déesses qui président à la génération et à la naissance et qu'on a identifiées de bonne heure avec les phases de la lune, toutes figures indécises qu'on invoque encore parce que leurs noms font partie de vieilles formules, mais qui ne disent plus grand'chose au sens religieux. Des expressions désignant les dieux en général ont aussi fini par devenir les noms propres de certaines classes d'êtres divins : tels sont les *Viçvedevas*, proprement « Tous les dieux » et les *Vasus*, les Brillants, dont Indra est le chef. Sur un petit nombre de conceptions plus essentielles nous aurons à revenir plus bas. Parmi cette foule de dieux (il est souvent question de 33 ou de 3 fois 11 dieux, une fois de 3,339; dans l'Atharva-Vêda, ce dernier chiffre est encore grossi, les Gandharvas seuls y sont au nombre de 6.333), il en est qui font plus grande figure que les autres; mais il n'y a pas à proprement parler de hiérarchie. Les rangs varient sans cesse et les rôles se confondent. C'est là un trait jusqu'à un certain point commun à toute religion reposant directement sur le mythe. Les mythes, en effet, se forment indépendamment les uns des autres, ils considèrent le même objet sous des aspects différents et entre objets différents ils saisissent les mêmes rapports; ils se pénètrent ainsi réciproquement en rayonnant de centres divers, et ils aboutissent forcément à un certain syncrétisme. On peut affirmer par exemple que, si la Grèce nous avait transmis ses vieilles liturgies, on y trouverait

tout autre chose que la belle ordonnance introduite par la main légère et profane de la Muse dans l'Olympe classique. Mais, dans les Hymnes, il y a plus qu'un simple manque de classification. Non seulement parmi ces dieux qui se commandent les uns aux autres, qui naissent les uns des autres « il n'y a, comme il est dit quelque part, ni grands ni petits, ni vieux ni jeunes; tous ils sont également grands », mais la suprême suprématie appartient à plusieurs, et du même dieu on affirme tantôt l'absolue souveraineté, tantôt la subordination la plus explicite. Indra et tous les dieux sont soumis à Varuna, et Varuna et tous les dieux sont soumis à Indra. Il y a des déclarations semblables pour Agni, Soma, Vishnu, Sûrya, Savitri, etc. Il est assez difficile de se représenter au juste la façon de penser et de sentir que ces contradictions supposent. Ce ne sont pas de simples exagérations échappées dans le feu de la prière, car elles n'auraient pas été recueillies ni conservées si nombreuses; elles ne paraissent pas non plus pouvoir se ramener à des différences d'époque ni à des diversités de culte. Elles sont vraiment un des traits fondamentaux de la théologie védique. Du moment qu'un dieu est évoqué, tous les autres s'effacent; il attire tout à lui, il est le Dieu, et la notion tantôt monothéiste, tantôt panthéiste qui se trouve à l'état latent au fond de tout polythéisme, vient ainsi, comme une sorte de quantité mobile, s'ajouter indifféremment aux diverses personnalités fournies par le mythe. Un autre procédé par lequel se traduit souvent ce vague besoin d'unité, est celui de l'identification d'un dieu avec plusieurs autres. Il n'est peut-être pas une seule figure marquante qui n'ait donné lieu à quelque fusion semblable. C'est ainsi qu'Indra est identifié avec Brihaspati, avec Agni, avec Varuna; que d'Agni on déclare qu'il est Varuna, Mitra, Aryaman, Rudra, Vishnu, Savitri, Pûshan. Il n'y a pas jusqu'à la formule si fréquente dans les Brâhmanas, « Agni est tous les dieux », qui ne se rencontre déjà dans les Hymnes. Sans doute cette intuition supérieure du divin ne se trouve pas à un égal degré chez tous les poètes védiques : pour plusieurs, tout revient à dire à leurs dieux « voici du beurre, donnez-nous des vaches. » Mais elle existe chez beaucoup d'entre eux, et quelques-uns ont su l'exprimer en un langage admirable. — Dans ces conditions, le mythe n'est plus qu'un élément secondaire, le simple support d'une réalité plus haute. Il tend à redevenir ce qu'il était à l'origine, un pur symbole. Ses traits les plus précis s'émoussent ou ne persistent plus que dans des allusions isolées, dans des locutions toutes faites. Sous une forme développée et concrète il devient embarrassant, soit qu'il offre des dieux une conception qui paraît mesquine, matérielle ou même odieuse, soit que simplement il les représente sous un aspect trop humain, trop épique et en quelque sorte trop rapproché pour la conscience religieuse devenue plus exigeante. Les auteurs des Hymnes ont ainsi écarté ou du moins laissé dans l'ombre une grande quantité de légendes qui existaient bien avant eux, celles par exemple qui se rapportaient à l'identification de Soma avec la lune, ce qu'on se racontait des familles

divines, de la naissance d'Indra, de son parricide, etc. On ferait ainsi une longue liste de ce qu'on pourrait appeler les réticences du Vêda. Sous ce rapport, il est particulièrement intéressant de voir comment ils ont traité les mythes qui relatent l'hymen multiple qui fait le fond de toutes les mythologies, l'union d'un dieu mâle et d'un être femelle conçue presque toujours comme irrégulière, très souvent comme incestueuse. Cette union est également au fond d'une infinité de représentations du Vêda. Tous ces dieux sont des engendreurs, des mâles, des taureaux ; ils sont les amants des *Eaux*, des *Mères*, des *Gnâs* (genetrices), de l'*Apsaras* l'Ondine, de l'*Apyâ Yoshi* la Femme des eaux, capricieuse et lascive, et ils sont à la fois leurs fils et leurs époux. Il serait cependant difficile de tirer des Hymnes un chapitre intitulé les Amours des dieux. A bien peu d'exceptions près, tout s'y réduit à des indications rapides, à des traits isolés, à de purs symboles. A part l'Aurore, les déesses n'y ont qu'une physionomie effacée, et les dieux les plus en évidence y sont à peine effleurés par ces histoires. Une seule fois, *Indrâni*, la femme d'Indra, est la Vénus impudique; une seule fois il est fait mention des rapports de Varuna avec l'Apsaras, dont il est pourtant, par son origine, le véritable amant. En cette qualité, il a cédé la place au Gandharva, être purement mythique. Il y a là certainement un trait de délicatesse morale qu'il serait injuste de ne pas reconnaître : dans le dialogue de *Yama* et de sa sœur *Yamî*, par exemple, l'inceste offert est repoussé, et cependant il est à peu près certain qu'à l'origine Yama succombait à la tentation. Mais, en présence de la crudité de langage que montrent parfois les Hymnes, il est permis d'affirmer que ce scrupule n'a pas été le seul qui a déterminé les chantres védiques à passer rapidement sur ces mythes et que là aussi il faut tenir compte de leur répugnance à parler des dieux en termes trop précis. Parfois, il semble même que ce soit là leur principale préoccupation, et ce n'est pas sans un certain malaise qu'on les voit souvent s'évertuer à se rendre inintelligibles et à étouffer en quelque sorte eux-mêmes leurs conceptions sous un amas d'identifications incohérentes. Sous ce rapport, l'Inde est déjà dans le Vêda ce qu'elle est restée depuis. Dès ses premières paroles, nous la surprenons aspirant au vague et au mystère. Il serait injuste de ne pas reconnaître souvent dans cette aspiration le sentiment très vif de l'obscurité qui nous dérobe le fond des choses et un effort parfois anxieux pour la pénétrer. Il est tel de ces vieux chants où, sous la confusion des pensées et des images, on croit saisir encore le trouble d'une âme émue qui cherche et qui adore. Mais on ne saurait non plus se déguiser que très souvent il n'y a dans cette recherche de l'obscur que jargon et paresse d'esprit et que déjà dans le Vêda, la pensée hindoue est profondément atteinte du mal qui ne la quittera plus, celui d'affecter d'autant plus le mystère qu'elle a moins à cacher, d'étaler des symboles qui au fond ne signifient rien et de jouer avec des énigmes qui ne valent pas la peine d'être devinées. — Si maintenant nous essayons de résumer cette théologie, nous trou-

vons qu'elle flotte entre deux termes extrêmes, d'un côté le polythéisme pur et simple, de l'autre une sorte de monothéisme à plusieurs titulaires et dont le centre, si j'ose dire, se déplace. Evidemment l'esprit spéculatif des poètes védiques ne pouvait en rester là. Il leur fallait fixer cette notion errante et, pour cela, il leur restait bien peu de chose à faire. Depuis longtemps ils l'avaient entrevue en la personne d'Indra, d'Agni, de Brihaspati, de Savitri, et ils en avaient eu la vision splendide en Varuna. Au lieu de l'attacher tour à tour à des personnalités profondément engagées dans le mythe et dans le culte et, par conséquent, irréductibles, il leur suffisait de la transporter sur des noms plus abstraits, pour réaliser de la conception monothéiste personnelle tout ce que l'Inde devait être jamais capable d'en concevoir. Ainsi naquirent *Prajâpati* « le Seigneur des créatures », *Viçvakarman* « l'Ouvrier de l'univers », le *Grand Asura* « le Grand Esprit », *Svayambhû* « l'Etre existant par lui-même » (Atharva-Vêda), *Parameshthin* « celui qui occupe le faîte » (ibid.), autant de noms du Dieu des dieux. En même temps on arrivait à la solution panthéiste par une autre voie, par des spéculations sur l'origine des choses. Varuna et ses pairs avaient fait le monde, c'est-à-dire qu'ils l'avaient organisé. Mais d'où avaient-ils tiré les matériaux pour le façonner? A ceci il y avait une très vieille réponse, puisqu'elle est indo-européenne : le monde a été formé du corps d'un être primitif, d'un géant, le *Purusha*, dépecé par les dieux. Evidemment cette réponse ne pouvait toujours satisfaire ; car ce Purusha et ces dieux d'où venaient-ils eux-mêmes ? et qu'y avait-il avant leur naissance ? Ici il faudrait citer en entier l'hymne célèbre où la substance en soi, supérieure à toute catégorie et à toute antinomie, est posée comme le premier terme avec une profondeur de pensée et une hauteur de langage qu'aucune école n'a jamais dépassées. En elle naquit le Désir, *Kâma*, et ce fut là le point de départ du développement successif des êtres. Dans cette conception, le Dieu personnel ou, comme on dira plus tard, le *Ka*, le Qui? est un des termes, parfois le premier terme de l'évolution de l'Absolu, du *Tat*, du Ce. Il est *Hiranyagarbha* « l'Embryon d'or », qui fut la première forme. Mais déjà l'analyse tend à intercaler entre lui et la notion ultième un certain nombre de principes ou d'hypostases tels que les Eaux, la Chaleur, l'Ordre, la Vérité, le Désir, le Temps. Ces deux derniers surtout sont devenus, dans l'Atharva-Vêda, le centre d'un vaste symbolisme. — En présence de ces spéculations d'une part, et d'autre part en présence des doctrines finales si arrêtées et si concordantes de la Perse et de la Scandinavie, on est étonné de l'absence de toute eschatologie. Ces hommes qui ont tant médité sur l'origine des choses, ne paraissent pas s'être demandé si et comment elle doivent finir, et le Vêda ne sait rien des Derniers temps. — On voudrait avoir quelques données sur la chronologie de toutes ces spéculations ; mais ici tout devient extrêmement incertain. De ce qu'elles sont postérieures logiquement et que, à l'état formulé, elle se trouvent presque toutes dans un livre

du Rig-Vêda qui ne ressemble pas aux autres, le dixième, on conclut généralement qu'elles appartiennent à la dernière période de la poésie védique. Il se peut que cette supposition soit juste, bien que nous ne soyons pas aussi rassuré à cet égard qu'on paraît l'être d'ordinaire. Les seules preuves positives, celles qui peuvent se tirer de la langue, sont très rares, et encore, dans le cas précisément où elles fournissent la démonstration la plus complète d'une composition récente, dans celui de l'hymne au Purusha, on se trouve en présence d'idées extrêmement anciennes. Un point, toutefois, peut être tenu pour certain, c'est que ces conceptions plus hautes n'ont pas fait tort immédiatement aux vieilles divinités. Bien après l'époque où furent composés les hymnes les plus récents, Agni était toujours encore l'hôte et le frère des hommes, Indra le dieu qu'ils invoquaient dans les batailles, Varuna le justicier dont ils redoutaient le lacet, et, quand peu à peu ces figures s'effaceront dans les consciences, ce ne sera pas devant Prajâpati. La coëxistence des choses qui semblent devoir s'exclure, est l'histoire même de l'Inde, et la formule radicale qui se trouve déjà dans les Hymnes : « les dieux ne sont que l'Etre unique sous des noms différents », est une de celles qu'elle a le plus répétées, sans parvenir jamais à bien la croire. — Il ne nous reste plus, avant de quitter les Hymnes, qu'à examiner ce qu'ils nous apprennent sur les devoirs qui incombent à l'homme, comment ils comprennent la moralité et la piété, quelle sorte de culte ils supposent et quelles idées ils rattachent aux pratiques de ce culte. Les rapports de l'homme avec les dieux sont conçus dans les Hymnes comme très étroits. En tout temps et en tout lieu il sent qu'il est en leurs mains et qu'il marche sous leur regard. Ce sont des maîtres exigeants et rapprochés auxquels il doit de constants hommages. Il faut qu'il soit humble, car il est faible et ils sont forts ; il faut qu'il soit sincère envers eux, car on ne les trompe pas. Mais il sait qu'eux aussi, ils ne trompent pas, et qu'ils ont droit d'exiger son amour et sa confiance comme un ami, comme un frère, comme un père. Sans la confiance (*çraddhá*), l'offrande et la prière sont vaines. Ce sont là autant de devoirs stricts envers les dieux que les Hymnes affirment en une infinité de passages. Ils sont moins explicites par contre sur les devoirs de l'homme envers ses semblables. En un endroit ils célèbrent la bienfaisance envers tous ceux qui souffrent et qui ont faim ; ailleurs les sortilèges et les maléfices sont dénoncés comme coupables. Mais en général ce n'est qu'indirectement que nous pouvons apprécier cette partie de leur morale. Il nous la faut mesurer à la conception qu'ils se font des dieux, et alors elle nous apparaît empreinte d'une incontestable élévation. On ne nous dit pas par le menu en quoi consistent au juste ces *dharmans*, ces *vratas* ou décrets des dieux, qu'ils ont établis pour la maintenance du *satya* et du *rita*, de la vérité et de l'ordre. Mais comment serait-il permis à l'homme d'être mauvais, quand les dieux sont bons, d'être injuste quand ils sont justes, d'être menteur quand, eux, ils ne mentent jamais ? C'est certainement un caractère remarquable des Hymnes qu'ils n'admettent pas de

dieux méchants, ni de pratiques basses et malsaines. On y dévoue bien l'ennemi à la colère divine, mais c'est avec la conviction naïve que l'ennemi c'est l'impie. Le petit nombre de morceaux d'une nature différente qui se sont glissés dans le recueil, ne font ressortir que davantage ce caractère des grandes religions védiques. Ils témoignent, en effet, qu'à côté d'elles, il y en avait de moins pures que la tradition hautaine de quelques familles sacerdotales a su longtemps reléguer dans l'ombre. Bannies par les Kanvas, les Bharadvâjas, les Vasishthas, les Kuçikas et d'autres de leur culte familial et de celui qu'ils célébraient pour les rois et les chefs de clan, elles ont vécu à l'état de superstitions et ont été finalement recueillies dans l'Atharva-Vêda. On a voulu voir, il est vrai, dans ces croyances autant de corruptions d'un âge postérieur. Nous ne nions pas que le recueil de l'Atharva-Vêda ne contienne en effet un grand nombre de morceaux récents ; mais il en est beaucoup aussi dont la langue ne diffère pas de celle du Rig-Vêda, et, à notre avis, c'est mal juger de la nature humaine que de ne pas vouloir admettre que des conceptions dissemblables peuvent être contemporaines. C'est mal juger surtout de l'état d'esprit d'un peuple à croyances naturalistes, que d'imaginer une époque où il n'aurait connu ni philtres, ni incantations, ni sortilèges, ni pratiques obscènes, où il n'aurait pas été hanté par la crainte des génies malfaisants, et où il n'aurait pas cherché par des hommages directs, soit à les apaiser, soit à les détourner contre un ennemi. Or, une religion qui, comme celle du Rig-Vêda, a ces pratiques à côté d'elle et qui ne les emploie pas, est une religion morale. Il faut donc reconnaître que les Hymnes témoignent d'une moralité élevée et compréhensive et que, en s'efforçant d'être « sans reproche devant Aditi et les Adityas », les chantres védiques s'imposent d'autres devoirs encore que de multiplier les offrandes et d'observer ponctuellement les rites. Mais il faut avouer aussi que cette observation est pour eux un point capital, et que leur religion est avant tout ritualiste. L'homme pieux par excellence est celui qui fait couler beaucoup de soma et dont les mains sont toujours pleines de beurre ; le réprouvé est celui qui se montre avare envers les dieux : le culte est le premier devoir. Ce culte se réduit à deux sortes d'actes, l'offrande et la prière. Il n'est encore question ni de récitation dévote de textes sacrés, ni de vœux proprement dits, ni de pratiques ascétiques, bien que le mot *tapas*, proprement chaleur, soit déjà employé en quelques endroits avec la signification spéciale de mortification (dans l'Atharva-Vêda, ce sens est devenu courant), et qu'on connaisse le *Muni*, le visionnaire extatique qui laisse pousser ses cheveux et va tout nu ou à peine enveloppé de quelques haillons de couleur rougeâtre (plus tard la couleur favorite des ascètes et aussi celle des moines bouddhistes). On le tient pour être en commerce intime avec les dieux et, dans un hymne, le soleil est célébré sous la figure d'un Muni. Mais le vrai service des dieux est le sacrifice accompagné d'invocations. Ces invocations, nous les avons encore en partie : la très grande majorité des Hymnes n'est

pas autre chose; et nous avons déjà dit en quoi cette liturgie différait de celle qui fut adoptée plus tard et qui est restée en usage jusqu'à nos jours. Quant au sacrifice lui-même, nous savons peu de choses sur la façon dont il se célébrait. Probablement, le cérémonial se rapprochait déjà beaucoup de celui de l'âge suivant, car un certain nombre des pratiques prescrites dans les écrits rituels, et parfois de très particulières, paraissent être indo-iraniennes. Il y en avait de différentes sortes, depuis la simple offrande jusqu'aux grandes fêtes religieuses. Ces dernières étaient fort compliquées : elles exigeaient des apprêts considérables et un nombreux personnel de prêtres, de chantres et d'officiants. Les offrandes étaient jetées dans le feu, qui les portait au ciel, chez les dieux. Elles consistaient en beurre fondu, en lait caillé, en brouets et en gâteaux de riz, et en soma mêlé avec de l'eau ou du lait. Cette dernière sorte d'offrandes, les dieux, Indra surtout, étaient censés venir eux-mêmes les boire dans la cuve placée sur une litière d'herbe devant le foyer. Pour les libations du moins, l'acte d'oblation se répétait trois fois par jour, aux trois *savanas* du matin, de midi et du soir. On immolait aussi des victimes, notamment le cheval, dont le sacrifice, l'*Açvamedha*, est décrit au long. L'offrande du cheval était précédée de celle d'un bouc immolé à Pûshan. Un bouc servant de victime funèbre était aussi consumé sur le bûcher avec le cadavre du mort. C'était la part d'Agni, qui était censé s'en repaître et n'envelopper ensuite le défunt que de flammes saintes et sans douleur. On sacrifiait en outre à Indra et à Agni des taureaux, des buffles, des vaches, des béliers. Pûshan fait rôtir quelque part cent buffles pour Indra; Agni lui en rôtit trois cents.— Mais si nous n'avons qu'une connaissance très imparfaite des actes du sacrifice, nous savons mieux quelles idées on y attachait. Au sens le plus grossier, le sacrifice est un marché : l'homme a besoin de choses que le dieu possède, de pluie, de lumière, de chaleur, de santé ; le dieu a faim et recherche les offrandes de l'homme. De part et d'autre, on donne et on reçoit. Pour n'être formulée nulle part, cette conception ne ressort pas moins d'une infinité d'aveux et de traits naïvement matériels. Au sens religieux, le sacrifice est un acte d'amour et de reconnaissance envers les dieux, par lequel l'homme leur rend grâce de leurs bienfaits et espère en obtenir d'autres dans l'avenir, soit en cette vie, soit après la mort. Mais d'aucune façon ce n'est un simple acte d'offrande. Sacrifier, c'est en outre mettre en mouvement, c'est engendrer deux divinités de premier ordre, les deux principes de vie par excellence, Agni et Soma. Dans la conscience du fidèle, le sacrifice est donc un acte très complexe ; mais avant tout c'est un mystère, une intervention directe dans les phénomènes de la nature et la condition même du cours normal des choses. S'il cessait un instant d'être offert, les dieux cesseraient de faire pleuvoir, de ramener à heure fixe l'aurore et le soleil, de faire naître et mûrir les moissons, parce qu'ils ne le voudraient plus faire et aussi, comme on les en soupçonne parfois, parce qu'ils ne le pourraient plus. Et comme il en est aujourd'hui, il en a été hier, et ainsi de suite en remontant jus-

qu'aux premiers jours. De là les mythes qui font du sacrifice le premier acte cosmogonique. C'est en sacrifiant, on ne dit pas à qui, que les dieux ont tiré le monde du chaos, de même que c'est en sacrifiant que l'homme l'empêche d'y retomber, et le démembrement du géant primitif, du Purusha, dont le crâne a formé le ciel et dont les membres ont formé la terre, est devenu dans l'Inde le premier sacrifice. Il y a plus : les dieux étant inséparables du monde, le sacrifice a dû les précéder. De là le mythe bizarre de l'Etre suprême s'immolant lui-même pour produire tout ce qui existe. Placé ainsi à l'origine de toutes choses et considéré dans la durée comme le point vital de toutes les fonctions de la nature, le sacrifice est devenu le centre d'un vaste symbolisme : l'éclair et le soleil sont la flamme sacrée, le tonnerre est l'hymne, les pluies et les rivières sont les libations, les dieux et les apparitions célestes sont les prêtres et réciproquement. L'acte cérémoniel lui-même, avec sa belle ordonnance, est identifié avec le rita, l'ordre du monde, et dans l'autel on voit la « matrice du rita, » le ciel mystique d'où Varuna et les grands dieux veillent sur l'univers. Toutes ces notions et bien d'autres encore se mêlent si bien dans les Hymnes, jouent si bien les unes dans les autres, qu'il est souvent impossible de dire en quel sens il faut prendre les expressions qui les représentent. Et comme il en est du rite, ainsi en est-il de l'invocation, de la formule, de la prière. C'est la parole qui précise l'acte, qui en détermine l'objet et lui assigne en quelque sorte sa direction. Elle est ou en elle est l'énergie cachée qui le rend efficace. Cette énergie est le *brahman*, proprement la croissance, l'invigoration, mot fameux entre tous et dont l'histoire est en quelque sorte celle même de la théologie hindoue. Dans les Hymnes, brahman est très souvent le nom même de la prière et, en ce sens, il peut prendre le pluriel, mais sans jamais perdre sa signification de force, d'énergie subtile et en quelque sorte magique. Ame du sacrifice, la notion qu'on s'en forme a naturellement grandi avec celle du sacrifice même. Il est l'œuvre des dieux, c'est par lui qu'ils agissent, c'est par lui aussi qu'ils sont nés et que s'est formé le monde. Ce qui étonne dans ces théories, ce sont moins les notions elles-mêmes que la prodigieuse élaboration qu'elles ont subie, et cela dès les temps les plus reculés. Car ici, on ne saurait en douter, nous sommes en présence d'idées contemporaines des plus vieux chants, tant elles pénètrent toutes les parties du recueil. A elles seules, au besoin, elles témoigneraient combien cette poésie est profondément sacerdotale, et elles auraient dû faire réfléchir ceux qui ont voulu n'y voir que l'œuvre de pasteurs primitifs célébrant leurs dieux tout en menant paître leurs troupeaux.

II. Brahmanisme : Rituel. L'aire géographique des Hymnes s'étend de la vallée du Caboul au cours du Gange et peut-être au delà ; mais leur véritable pays, celui sur lequel ils fournissent le plus de données, est encore le Penjâb. Dans la période suivante, à laquelle nous sommes arrivés, nous voyons les religions védiques continuer leur marche vers l'est et prendre possession des vastes et

riches plaines de l'Hindoustan. Dès l'époque des Brâhmanas, leur centre n'est plus dans le bassin de l'Indus, dont les populations ont au contraire mauvaise réputation, mais sur la Sarasvatî, dans le Doâb entre la Jumnâ et le Gange, et même plus à l'est sur la Gomatî et le Gogra. A l'est et au sud elles sont arrivées en contact avec les populations qui habitent les bords de la mer orientale et l'autre versant des monts Vindhyas. Ce déplacement exerça une influence considérable sur leur organisation. Le sacerdoce se constitua d'une façon plus rigoureuse. Un fait d'ailleurs ne tarda pas à se produire qui devint décisif pour leur destinée : le langage des vieux chants cessa peu à peu d'être compris. Dès l'époque des Brâhmanas il était devenu inintelligible à la foule et obscur même pour les prêtres. Il y eut donc une langue sacrée et, au sens étroit, des textes sacrés auxquels il devint de plus en plus difficile et finalement impossible d'ajouter quelque chose. Dès ce moment ces religions se trouvèrent jusqu'à un certain point fixées. Elles seront sans doute encore susceptibles de se modifier en bien des points, de se compliquer surtout; mais en somme elles seront réduites à vivre sur le vieux fonds; elles ne pourront plus se plier à de grosses nouveautés et les changements inévitables qu'amènera le temps, se feront de plus en plus en dehors d'elles et par conséquent contre elles. Et, en effet, malgré une infinité de modifications de détails, la théologie de l'Atharva-Vêda, du Yajur-Vêda et des Brâhmanas n'est pas au fond bien différente de celle des Hymnes. Le panthéon s'est accru il est vrai d'un certain nombre de figures secondaires : *Soma-Candramas* (Lunus), les *Naxatras* ou Constellations, les *Chandas* ou Mètres védiques paraissent pour la première fois ou passent à un rôle plus actif. En même temps la porte a été largement ouverte à une foule de personnifications allégoriques, de génies, de démons, de lutins de toute forme et de toute provenance, qui, pour être inconnus aux Hymnes, ne sont pas tous nécessairement de création nouvelle. D'autre part quelques vieilles représentations mythiques qui font encore grande figure dans le Rig-Vêda, sont en train de s'effacer. Mais le cercle des grandes divinités est resté sensiblement le même, bien que plusieurs d'entre elles soient en voie de se transformer. Ainsi Soma s'est définitivement confondu avec la lune. Yama est toujours encore le roi des Pitris, mais il n'est plus aussi étroitement uni à la vie bienheureuse : l'homme pieux espère aller au *svarga* qui est plutôt le ciel d'Indra et des dieux en général. Quant au méchant, il ira dans l'enfer où l'attendent des supplices longuement décrits, ou bien il renaîtra dans quelque condition misérable, la métempsychose apparaissant ainsi sous la forme d'une expiation. Asura, le vieux nom des puissances divines, n'est plus employé qu'en mauvaise part. Les Asuras sont maintenant les démons, et leur lutte avec les dieux en général, qui est un des lieux communs des Brâhmanas, ne rappelle plus que de loin les batailles célestes chantées dans les Hymnes. Aditi est identifiée le plus souvent avec la Terre. Aditya est un nom du soleil et les Adityas, dont le nombre commence à être fixé à douze, sont définitivement des personnifications solaires. Va-

runa passe à l'état de dieu nocturne, hostile et cruel, et son empire se confond déjà avec celui des eaux. En général les dieux tendent à devenir tels qu'ils resteront dans la poésie épique. Mais ces spécialisations qui, dans un âge plus ergoteur que poétique, étaient la conséquence forcée du vague des conceptions antérieures et qui d'ailleurs ont toutes des points d'attache dans les Hymnes, sont loin d'être maintenues d'une façon constante, et la tendance contraire, un syncrétisme effréné, est tout aussi fréquente dans ces écrits. La nouveauté de cet ordre la plus grave et sur laquelle nous aurons à revenir plus tard, ce sont quelques légendes et quelques morceaux consignés surtout dans Yajur-Vêda et qui supposent un état déjà avancé de la religion çivaïte. — Mais, si la théologie des religions védiques n'a pas beaucoup varié, il est survenu par contre de grands changements dans l'organisation et dans l'esprit même de ces religions. Nous avons déjà insisté sur le caractère sacerdotal des Hymnes : il est visible que les fonctions de prêtre constituaient dès lors une profession et qu'elles étaient héréditaires, sans qu'il soit possible de dire jusqu'à quel point cette hérédité était rigoureuse. Dans la période dont il s'agit maintenant, le doute n'est plus permis. Le brâhmane, l'homme de la prière et de la science théologique, est membre d'une caste. Par une vertu secrète qui n'est transmissible que par le sang, il a seul qualité pour célébrer des rites efficaces, et il n'y a plus qu'un fort petit nombre d'actes du culte qu'il n'ait pas attirés à lui. Celui pour qui il officie, devient un assistant de plus en plus passif, peu capable en général de comprendre ce qui se dit et se fait en sa présence et à son bénéfice. Mais le rôle personnel du brâhmane lui-même est réduit à un minimum. Il ne fait plus la prière, il la récite. Pour animer par la parole des rites fixés d'avance, il n'a plus que des formules toutes faites. L'inspiration, l'élan individuel n'ont plus de place dans ce culte et les sources vives de la piété y semblent taries. Savoir est devenu l'unique et grande affaire : savoir le *brahman*, c'est-à-dire les textes sacrés, leur emploi et les explications secrètes qu'on s'en transmet; savoir les rites avec leur signification cachée et mystique. L'objet de ce savoir, les rites aussi bien que les textes, sont conçus comme préexistants et représentés tantôt comme éternels, tantôt comme la première production de Prajâpati. De ceux qui, hommes ou dieux, les emploient pour la première fois, il est dit qu'ils les « voient ». La révélation est ainsi conçue non pas comme ayant eu lieu en une fois, mais comme une série de faits successifs. Il n'y avait donc pas à *priori* d'obstacles à l'introduction de rites nouveaux et, en effet, le cérémonial ainsi que les spéculations dont il était l'objet, ne cessa pas de croître et de se compliquer jusqu'au jour où, les esprits se portant décidément d'un autre côté, il toucha au terme passé lequel il ne pouvait plus que s'appauvrir. Jusqu'à un certain point il en fut de même de la liturgie. Mais ici les changements profonds survenus dans la langue opposèrent de meilleure heure une barrière aux innovations. Parmi les causes qui ont contribué à enrayer ces religions et à les réduire à cette forme que nous désignons par le nom de brâhmanisme, une des plus

puissantes a été ainsi une cause linguistique. — L'acquisition de cette science compliquée exigeait un enseignement approprié. Et, en effet, l'éducation brâhmanique, le *brahmacarya*, est dès lors organisée. L'instruction n'est plus seulement affaire de tradition domestique. Les étudiants vont au loin s'attacher à des docteurs en renom, et ces habitudes itinérantes ne durent pas peu contribuer à donner aux brâhmanes le sentiment qu'ils formaient une unité au milieu des petites peuplades en lesquelles l'Inde âryenne était alors divisée. Cet apprentissage, qui était en même temps un noviciat moral, était fort long, car la science, disait-on, est infinie. Indra lui-même s'y était soumis pendant une centaine d'années auprès de Prajâpati. Comme il n'était pas donné à tous de tout embrasser, les diverses catégories de prêtres eurent leur enseignement particulier. Dans ces écoles ou *parishaḍs* se constituèrent les recueils védiques, le Sâma-Vêda destiné aux chantres, le Yajur-Vêda plus spécialement approprié aux *adhvaryus* ou sacrificateurs, le Rig-Vêda et l'Atharva-Vêda d'une affectation moins spéciale, mais indispensables surtout aux invocateurs et au surveillant des rites, les *hotris* et le *brahman*. De là enfin et surtout sortirent les Brâhmanas qui plus tard devaient à leur tour être tenus pour révélés. — Ces derniers écrits nous ont conservé une image fidèle de l'esprit qui régnait dans ces écoles, esprit, il faut l'avouer, singulièrement formaliste et terre à terre. On y discutait beaucoup et les polémiques y étaient parfois fort vives; mais toute cette activité se dépensait en subtilités et en minuties. De théologie proprement dite il est fort peu question dans les Brâhmanas; nul effort n'y est fait pour constituer rien qui ressemble à une orthodoxie dogmatique. Tous ces hommes constamment occupés du service des dieux, ne semblent pas se douter qu'il puisse y avoir sur les dieux des opinions autorisées ou condamnables. Parfois même ils ont à peine l'air de croire à leur existence. tant les identifications qu'ils se permettent à leur sujet paraissent mesquines et fantaisistes, par exemple celle de Vishnu avec le sacrifice, ou celle de Prajâpati, le dieu suprême, avec l'année. A côté de ce symbolisme outré, il y a aussi une forte tendance évhéméristе. En général on chercherait en vain dans la partie rituelle de ces écrits l'élévation et la délicatesse du sentiment religieux que nous avons constatées dans les Hymnes. Une sorte de cynisme professionnel s'y étale lourdement. Parfois les dieux sont représentés comme des êtres indifférents à toute notion morale, et on raconte sans broncher sur leur compte les histoires les plus scabreuses, telles que l'inceste multiple de Prajâpati avec sa fille, les fraudes employées par Indra contre ses ennemis, etc. Les rites sont aussi mis au service de desseins coupables, et on va même jusqu'à enseigner froidement comment, à l'aide de tel petit changement, le prêtre peut opérer la destruction de celui qui l'emploie et qui le paie. En d'autres endroits, il est vrai, on le lui défend et même sous peine de mort. Ce serait exagérer toutefois, que de conclure immédiatement de là à un abaissement général et progressif des esprits et des consciences. En réalité les esprits n'étaient pas tombés si bas qu'il semblerait de

prime abord, comme nous pourrons nous en convaincre quand nous examinerons les doctrines spéculatives qui s'agitaient dans quelques-unes du moins de ces écoles, et, d'autre part, la collection assez riche de préceptes que renferme cette littérature malgré sa sécheresse habituelle, ainsi que les notions plus complètes d'une justice rétributive après la mort qui s'y affirment, montrent que le code moral, loin de s'appauvrir, était devenu au contraire plus précis et plus compréhensif. En jugeant les Brâhmanas, il faut tenir compte de la faiblesse de style qui est propre à ces écrits, de la maladresse de cette prose naissante à exprimer les nuances de la pensée ; il faut surtout ne pas perdre de vue leur caractère ésotérique et strictement professionnel. — L'objet principal, on peut dire l'objet unique de ces livres, est en effet le culte. Les rites sont ici les véritables dieux, ou du moins leur ensemble constitue une sorte de puissance indépendante et supérieure, devant laquelle les personnalités divines s'effacent et qui tient à peu près la place réservée dans d'autres systèmes à la destinée. L'ancienne croyance déjà relevée dans les Hymnes, que le sacrifice est la condition du cours régulier des choses, se retrouve ici à l'état de lieu commun et parfois avec d'incroyables détails. Si les dieux sont immortels, s'ils sont allés au ciel, s'ils l'ont conquis sur leurs aînés les Asuras, c'est qu'au moment décisif ils « ont vu » tel mantra ou telle combinaison rituelle. De menues dispositions du cérémonial sont cause que le soleil se lève à l'Orient et se couche du côté opposé, que les rivières coulent dans un sens plutôt que dans un autre, que le vent dominant souffle du nord-ouest, que les moissons mûrissent plus vite au sud. Il y a des raisons toutes semblables pour expliquer pourquoi les arbres coupés repoussent de leur souche, pourquoi les animaux naissent avec des os, pourquoi le crâne a huit ou neuf sutures, pourquoi on expose les filles tandis qu'on élève les garçons, pourquoi les femmes préfèrent les hommes d'un caractère gai, etc., sans qu'il soit toujours facile de faire dans ces étranges réflexions la part de la plaisanterie. L'efficacité du rite, il va sans dire, soit pour le bien, soit pour le mal, est essentiellement magique ; elle réside dans le rite même. Aussi est-il beaucoup plus question de l'exacte observance des pratiques et de la suffisance du prêtre que de la moralité du fidèle. La moindre erreur dans une formule peut devenir mortelle, et dans un petit nombre de cas seulement l'acte est déclaré valable malgré l'incapacité de l'officiant, tandis qu'au fidèle on ne demande que deux choses, croire à l'efficacité du rite, et être en état de pureté légale. Ce n'est qu'assez tard, dans les Sûtras, qu'apparaît la doctrine nettement formulée que, pour obtenir le fruit du sacrifice, notamment le fruit par excellence, qui est d'aller au ciel, il faut en outre pratiquer les vertus morales. — Il ne saurait être question ici de décrire, même d'une façon toute sommaire, ce culte qui, tel qu'il est transmis dans les Brâhmanas et dans les manuels plus récents intitulés *Sûtras*, constitue probablement l'ensemble rituel le plus vaste et le plus compliqué que les hommes aient jamais élaboré. Il faut cependant

essayer de s'y orienter une fois pour toutes. Le culte brâhmanique comprend, outre les grands sacrifices, les seuls dont il soit question dans les Brâhmanas, un certain nombre de rites que ces écrits ne mentionnent qu'accidentellement, mais qui nous ont été conservés dans des Sûtras particuliers sous le nom de rites domestiques. Il ne faudrait pas, toutefois, voir dans ces derniers rites un culte domestique en tant qu'opposé à un culte public. Le brâhmanisme ne connaît pas de culte public : chacun de ses actes, en règle générale, est individuel et se fait au profit d'un *yajamâna* (dans certains cas exceptionnels il y en a plusieurs), c'est-à-dire d'un personnage qui en supporte les frais. Au yajamâna n'est strictement associé que sa femme, ou la première de ses femmes s'il en a plusieurs (la femme n'a pas de culte propre), et ce n'est qu'indirectement, au moyen de certaines modifications accessoires, que le bénéfice du rite est étendu au reste de sa famille, aux gens de sa maison ou à sa clientèle. En réalité il ne s'agit pas là de deux cultes, mais de deux rituels différents. Un certain nombre d'actes, tels que l'établissement et l'entretien du feu sacré, l'offrande journalière à faire dans ce feu, d'autres encore sont communs à l'un et à l'autre rituel ; mais sous leur forme domestique ils sont plus simples, ils peuvent se faire avec moins d'apprêts et avec un concours moins nombreux de prêtres, notamment ils peuvent s'accomplir au moyen d'un seul foyer, tandis que les actes célébrés selon le rituel développé en exigent au moins trois. On peut considérer les rites domestiques comme le minimum de pratiques incombant à un chef de famille respectable et pieux, particulièrement à un brâhmane. Ce sont aussi les seuls en somme que les brâhmanes qui se piquent de fidélité à leurs vieux usages, observent en partie encore de nos jours. Ils comprennent : 1° les pratiques sacramentelles que le père accomplit ou, s'il n'est pas un brâhmane, fait accomplir pour ses enfants, depuis le jour de la conception jusqu'à celui où l'enfant, si c'est un garçon, passe sous l'autorité d'un maître ; 2° l'initiation, par laquelle l'adolescent reçoit de son maître ou *guru*, avec le cordon sacré, la communication des principaux mantras, notamment du fameux verset de la *Sâvitrî*. A partir de ce moment, qui est considéré comme sa naissance spirituelle, il est *dvija*, c'est-à-dire deux fois né, et responsable de ses actes. L'initiation est obligatoire pour tous les hommes libres. En principe elle doit être être suivie d'un noviciat plus ou moins long, consacré à l'acquisition du Vêda ; mais il est évident que les brâhmanes seuls avaient intérêt à faire de véritables études théologiques ; 3° les obligations incombant au maître de maison : l'établissement du foyer domestique, les rites du mariage, les offrandes journalières aux dieux et aux ancêtres, les formalités à observer envers les hôtes et les brâhmanes, la récitation quotidienne des textes sacrés ou du moins de certaines prières, des cérémonies de diverse sorte qui revenaient à jour fixe, les rites des funérailles et les offrandes funèbres considérées comme une dette qui passe d'une génération à l'autre et du payement de laquelle dépend le bonheur

des morts dans l'autre vie, enfin un grand nombre d'actes votifs ou expiatoires et de cérémonies occasionnelles. Ces pratiques embrassent la vie entière du fidèle, à moins qu'aux approches du déclin, observateur d'une coutume plus rigide, il n'abandonne sa maison et ses affaires à ses fils et que, renonçant désormais aux œuvres, il ne se retire dans la solitude pour s'y préparer à la mort. Les Sûtras qui nous ont conservé les détails de ce culte, ne sont pas de simples traités rituels. Leur objet est le *dharma*, le devoir dans un sens plus large, et leurs préceptes comprennent la coutume, le droit et la morale. On y trouve notamment une théorie et une classification déjà très complète des péchés. C'est dans cette législation, qui constitue la vieille *Smriti*, l'usage traditionnel, et d'où sortirent plus tard les *Dharmaçâstras* ou codes des lois, tels que celui de Manu, que le brâhmanisme apparaît le plus à son avantage et, si on veut le juger avec équité, il importe de ne pas oublier tout ce qu'il a déposé là de morale saine, solide et pratique. Le symbolisme très ancien et toujours ingénieux et significatif qui entoure la plupart de ces usages, est parfois d'une grande beauté. De l'ensemble se dégage l'image d'une vie à la fois grave et aimable, un peu hérissée d'observances et de pratiques, mais utilement active, nullement morose et ennemie de la joie. — Tout aussi obligatoires en théorie, mais d'une observation sans doute plus restreinte dans la pratique, sont les actes du rituel développé qui exigent au moins trois feux sacrés. L'établissement de ces feux, qui coïncide avec la fin du noviciat, constitue à lui seul une cérémonie de premier ordre, minutieusement décrite dans les Brâhmanas et dont certains détails se répètent ensuite comme parties intégrantes à toutes les cérémonies ultérieures. Celles-ci sont ou des *ishtis* caractérisées par des offrandes de gâteaux, de brouets, de graines, de beurre, de lait, de miel, etc., ou des *somayâgas* dans lesquels, à la plupart des offrandes précédentes, vient s'ajouter celle du soma. Des ishtis, l'une est journalière, l'*agnihotra*, qui se célèbre matin et soir. Les autres reviennent à des époques fixes, telles que les jours de nouvelle et de pleine lune, le commencement de chacune des trois saisons, la rentrée des deux moissons du printemps et de l'automne. Quant aux sacrifices du soma, il est de règle d'en célébrer un au moins dans le cours de chaque année. Le *vâjapêya*, ou breuvage de force, le *râjasûya*, ou sacre royal, l'*açvamêdha* ou sacrifice du cheval, qui sont les sacrifices princiers par excellence, sont des somayâgas. L'offrande du soma, qui revient à chaque pas dans les Hymnes, est ainsi devenu le fait exceptionnel. C'est que de toutes les offrandes, c'est la plus coûteuse. Parfois le rite du soma proprement dit, sans les cérémonies préliminaires et finales, ne dure qu'un jour, mais d'ordinaire il en faut plusieurs. Quand il en prend plus de douze, c'est un *sattra* ou session. Il y a des sattras de plusieurs mois, d'une année entière, de plusieurs années ; en théorie, il y en a qui durent un millier d'années. Mais, courtes ou longues, ces cérémonies exigent des préparatifs laborieux et entraînent des frais considérables. A chaque fois il faut apprêter à nouveau l'emplacement où

elles se célèbrent, avec sa double enceinte, ses divers hangars et son autel de briques d'une structure extrêmement compliquée. Il faut tenir table ouverte pour les brâhmanes, faire des aumônes, organiser parfois des jeux, notamment des courses de chars, et distribuer à titre de *dakshinâ* ou de salaire, des dons en bétail, en or, en vêtements, en nourriture, entre un personnel nombreux de prêtres et d'assistants. Les autres rites d'ailleurs exigent également la présentation d'une dakshinâ, mais d'ordinaire elle est plus faible. En général, le culte officiel du brâhmanisme est un culte aristocratique : il ne convient qu'aux chefs, aux hommes riches et puissants. Le rituel domestique lui-même, pour être observé dans toutes ses prescriptions, suppose pour le moins l'aisance. Tous ces sacrifices sont, ou bien obligatoires soit à époque fixe, soit à certaines occasions, ou bien volontaires, c'est-à-dire institués au gré du fidèle pour l'obtention de certains vœux déterminés. Chacun d'eux constitue un cycle d'actes d'une complication extrême, et, à faire le compte de toutes les variétés signalées dans les textes, on en trouverait certainement plus d'un millier. Tous ils sont accompagnés de repas servis à des brâhmanes. Dans l'origine, ils étaient eux-mêmes des repas, et ils le sont encore d'une façon symbolique : chacun des ayants-part, prêtres et yajamâna, consomme en effet une petite portion détachée des diverses offrandes. Pour le soma, dont l'usage a fini par être réservé aux seuls brâhmanes, on substitue à cet effet un autre liquide dans le cas où le yajamâna n'appartient pas à la caste sacerdotale. Ce rite, qui constitue une véritable communion des prêtres, du fidèle et des dieux, est de tous les usages védiques celui qui a le mieux survécu, et nous le retrouverons dans la plupart des religions sectaires. Enfin, un grand nombre de ces sacrifices exigent des victimes animales. Dans le rituel domestique, l'immolation se réduit déjà, la plupart du temps, à un acte purement symbolique; mais dans le rituel développé, elle est restée plus longtemps effective. Plusieurs ishtis sont très sanglantes. Quant aux somayâgas, c'est la règle qu'il n'y en a pas sans *paçu*, c'est-à-dire sans victime, et pour quelques-uns le nombre des victimes est tel que, s'il fallait prendre les textes à la lettre, l'hécatombe classique n'aurait été qu'une bagatelle en comparaison de ces boucheries. Il y a lieu de croire toutefois que, dans ces cas, le sacrifice n'était pas effectué. Pour quelques-uns, du moins, on a le témoignage direct des textes que les animaux, après avoir été présentés à l'autel, étaient finalement remis en liberté. En général, plus les textes sont jeunes, plus le nombre des victimes symboliques augmente et celui des victimes réelles diminue. Mais, même avec ces restrictions, le culte brâhmanique est resté longtemps un culte cruel. — Parmi ces victimes appartenant à toutes les espèces domestiques et sauvages imaginables, il en est une qui revient avec une fréquence sinistre : l'homme. Non seulement des traces du sacrifice humain se sont conservées dans la légende ainsi que dans le symbolisme du rituel, mais ce sacrifice est expressément mentionné et prescrit. Tous les grands somayâgas exigent en principe une ou plu-

sieurs victimes humaines, et l'un d'eux s'appelle même tout simplement le *purushamêdha*, le sacrifice de l'homme. Les textes parlent différemment de ces rites. Tantôt ils les représentent comme tombés en désuétude (pour l'un d'eux ils nous ont même conservé le nom de celui qui doit l'avoir célébré pour la dernière fois), mais ils les maintiennent en principe et protestent contre leur abolition; tantôt ils en font des actes purement symboliques; tantôt enfin ils les décrivent sans autres réflexions comme des usages parfaitement en vigueur, sans qu'il soit toujours possible de ramener ces différences à une succession chronologique. Il est difficile de se prononcer nettement entre ces témoignages contradictoires, surtout en présence, d'une part, du silence des Hymnes (car on ne saurait voir un indice dans le sacrifice décrit dans l'hymne du Purusha), et, d'autre part, de la doctrine dès lors grandissante de l'*ahinsâ* ou du respect de tout ce qui a vie. Faut-il voir dans ces rites un héritage de la barbarie primitive, la survivance d'un de ces usages que la religion des Hymnes réprouve? Faut-il y voir une aberration postérieure du sens religieux? Ou même ne serait-ce là qu'une de ces exagérations de pure théorie dont cette littérature abonde, exagération qui serait née dans des cerveaux malsains hantés de l'idée que l'homme, la plus noble des créatures, doit être aussi la plus précieuse des victimes? Les détails fournis par les textes sont parfois si précis que cette dernière explication, prise isolément, nous paraît avoir le moins de chance d'être la vraie. Aussi, malgré l'extrême faiblesse des indices contenus dans les Hymnes, le plus probable nous paraît être encore que l'Inde âryenne a en effet connu et pratiqué le sacrifice humain dès les temps les plus reculés, mais comme un rite exceptionnel et réprouvé, et que, pour faire taire cette réprobation, il n'a pas fallu moins que le cynisme professionnel qui s'étale si fréquemment dans les Brâhmanas et dans les Sûtras, et le demi-jour discret qui résulte de leur caractère ésotérique. Par contre, une coutume non moins barbare, mais qui, elle, à n'en pas douter, a fait jusqu'à nos jours d'innombrables victimes, l'immolation plus ou moins volontaire de la veuve sur le bûcher de son mari, n'est pas autorisée par le rituel védique, bien que certains traits du symbolisme des funérailles (particulièrement dans l'Atharva-Vêda) la frisent de bien près et la fassent en quelque sorte pressentir. Dans l'Atharva-Vêda, on voit encore que la veuve pouvait à certaines conditions se remarier, ce qui lui fut rigoureusement interdit par la suite dans l'usage orthodoxe. La coutume du suicide de la *satî* n'en est pas moins fort ancienne, puisque déjà les Grecs d'Alexandre la trouvèrent en usage chez un peuple au moins du Penjâb. Le premier témoignage brâhmanique qu'on en trouve est celui de la *Brihaddevatâ* qui, peut-être, remonte tout aussi haut. Dans la poésie épique, il y en a de fréquents exemples. A l'origine, elle paraît avoir été propre à l'aristocratie militaire, et c'est sous l'empire des religions sectaires qu'elle a surtout fleuri. Pour être juste, il convient d'ajouter que c'est seulement à une époque relativement moderne qu'elle a cessé de trouver des contradicteurs. On sait qu'elle a

été définitivement abolie, en territoire soumis à l'autorité britannique, par lord William Bentinck en 1829. — Jusqu'ici nous n'avons parlé ni d'images des dieux, ni de sanctuaires. Nous ne saurions cependant nous soustraire entièrement à une question qui a été souvent agitée : la religion védique a-t-elle été idolâtre? La description physique des dieux grands et petits est parfois si nette dans le Véda, on peut y relever tant de traits frisant le fétichisme et une tendance si marquée de représenter la divinité par des symboles ; d'autre part l'homme, du moment qu'il s'imagine ses dieux sous une forme précise, est si invinciblement tenté de réaliser cette forme en des objets sensibles, qu'il est difficile de croire que l'Inde védique n'ait pas adoré d'images. Nous ne doutons nullement, par exemple, que les cultes de certaines divinités locales et populaires, sur lesquels nous n'avons que des renseignements indirects et très vagues, n'aient été dès l'origine aussi franchement idolâtres ou fétichistes qu'ils le sont restés par la suite, et que de ce chef l'Inde n'ait eu de tout temps ses symboles figurés, ses *caityas*, arbres ou pierres sacrés, ses lieux hantés, ses cavernes et ses sources saintes, c'est-à-dire ses idoles et ses sanctuaires. Ce serait, à notre avis, abuser de la preuve négative que de conclure que tout cela est moderne, parce que la littérature védique n'en parle pas ou n'en parle que très tard. Mais, en dépit de quelques indices qu'on a parfois fait valoir en sens contraire, nous pensons que le culte brâhmanique proprement dit n'a pas été atteint par ces usages, qu'il n'a pas été idolâtre, et cela parce qu'il ne pouvait pas l'être. Du moment, en effet, qu'il commence à nous être connu, il comprend des cérémonies distinctes, mais il ne se subdivise pas en sous-cultes distincts. Il n'y a pas un culte d'Agni, un autre d'Indra, un troisième de Varuna, comme ailleurs il y a eu des cultes particuliers de Zeus, d'Arès, d'Apollon. Chacun des actes du rituel védique est un ensemble complexe qui s'adresse à un grand nombre de dieux et, pour peu que l'acte soit important, au panthéon entier. Ces rites ne comportaient donc pas d'images ; ils ne comportaient pas non plus de sanctuaires. Le lieu où ils s'accomplissaient est, ou bien le foyer domestique, qui servait également à l'usage profane, ou un enclos dépendant de la maison, ou bien encore, pour les grands sacrifices, une sorte d'arène spéciale, le *devayajana*, emplacement essentiellement variable, dont non seulement les dimensions, mais aussi le site changeaient selon la nature et l'objet des cérémonies, et dont la consécration était d'ailleurs censée périmée après chaque rite, puisqu'il fallait chaque fois y procéder à nouveau. Il y manquait donc le premier caractère du sanctuaire, la permanence ; il en manquait encore un autre non moins essentiel, la communauté. L'autel védique, en effet, n'est pas un lieu saint pour tous : comme le sacrifice lui-même, il est d'usage strictement personnel et, loin de réunir les hommes, il les isole. Deux voisins célébrant le même rite à la même heure, devront choisir des emplacements assez distants pour que nul bruit de la prière de l'un ne puisse arriver jusqu'à l'autre. Aussi, dans un culte pareil, ne saurait-il être question d'endroits spécialement

consacrés par la présence de la divinité. Tout au plus la religion des Brâhmanas attache-t-elle une sainteté particulière aux gués des rivières, où on venait faire ses ablutions (ce seront les premiers pèlerinages), et à certaines régions privilégiées telles que les bords de la Sarasvatî, le Kuruxetra ou cette forêt de Naimisha si célèbre plus tard dans la poésie épique. Mais elle ne connaît ni pèlerinages, ni sanctuaires. Des milliers de fois dans les Brâhmanas, l'enclos sacré est assimilé à ce bas monde en tant qu'opposé au ciel; jamais il n'est censé figurer une localité déterminée, et, comme il est dit quelque part, « consacrée par la parole sainte, la terre entière est un autel. » — Il y a donc un certain caractère d'universalité qu'il importe de ne pas méconnaître dans cette religion à d'autres égards si odieusement étroite. Elle n'est ni locale, ni même nationale au sens où l'ont été certaines religions helléniques et italiques. Aussi, bien que ses tendances soient tout le contraire du prosélytisme, bien que, en principe, elle regarde comme impur et qu'elle repousse de ses mystères, à l'égal de l'esclave, le *mleccha*, l'allophone, le barbare, elle n'en fera pas moins son chemin parmi ces races maudites. En réalité, elle est la propriété des brâhmanes, et partout où le brâhmane mettra les pieds, soit comme anachorète, soit comme l'auxiliaire et le protégé de princes de sa race, soit comme simple colon, jamais comme missionnaire, elle pénètrera à sa suite. Elle s'établira peu à peu le long des côtes et sur le plateau du Dékhan, avec ses livres sacrés peu et mal compris mais pieusement conservés, et l'appareil imposant de ses prescriptions en apparence si rigoureuses et si flexibles en réalité. Le temps ainsi viendra où le Vêda sera plus récité et plus commenté en pays tamoul, sur les bords de la Kâverî, que sur ceux du Gange. Il sera même porté plus loin, jusque dans les mers de la Sonde, à Java, particulièrement à Bali, où il existe encore, dit-on, en une rédaction probablement altérée et dont l'étude ne manquera pas de fournir un jour de curieuses révélations.

III. Brahmanisme : Spéculations philosophiques. Pendant que les brâhmanes achevaient ainsi d'édifier sur les bases d'une théologie insuffisante ce prodigieux système de rites et de réaliser, si j'ose dire, l'idéal d'une religion toute de pratiques, ayant ses fins en elle-même et à peu près indépendante des dieux qu'elle servait, ils poursuivaient dans le domaine de la spéculation une œuvre en apparence bien différente, mais au fond assez semblable, puisqu'elle tendait en définitive à remplacer par des conceptions philosophiques ces mêmes dieux qui d'autre part s'effaçaient de plus en plus derrière les conceptions rituelles. Ces deux tendances, déjà sensibles l'une et l'autre dans les Hymnes, n'en étaient pas moins contraires, et il est probable qu'elles ne prévalaient pas exactement dans les mêmes milieux. Il y a en effet des traces d'une certaine opposition entre les hommes du rite et ceux de la spéculation, opposition assez semblable à celle qui plus tard divise encore parfois leurs successeurs respectifs, les penseurs mystiques de Vêdânta et les casuistes de la Mîmânsâ. D'ailleurs sur le terrain de la pensée pure les brâhmanes n'étaient pas seuls mal-

tres, comme ils l'étaient sans conteste en tout ce qui touchait aux rites. Ici ils avaient des rivaux parmi tous ceux qui étaient capables de s'intéresser aux choses de l'esprit et, comme ils n'étaient les gardiens d'aucune orthodoxie, comme à aucun degré ils n'avaient charge d'âmes et ne prétendaient au rôle de directeurs des consciences, ils n'ont pas cherché à déguiser cette collaboration. Ils nous ont conservé eux-mêmes le souvenir de rois leur faisant la leçon, de femmes intervenant dans leurs discussions et embarrassant les plus fameux docteurs par la profondeur de leurs objections. On ne saurait douter toutefois ni du rôle prépondérant des brâhmanes dans l'élaboration de ces doctrines, ni de leur diffusion graduelle dans toutes les écoles brâhmaniques. Le talent de la controverse devint une des premières conditions de l'éclat théologique, du *brahmavarcas* et, dans la littérature de chaque école, une place plus ou moins grande fut réservée à la spéculation. — Les traités qui nous ont conservé ces vieux philosophoumènes, portent le nom d'*Upanishads* ou d'Instructions. Sous ce titre il nous a été transmis une volumineuse littérature en grande partie apocryphe et datant de toutes les époques des religions sectairés. Il y a des Upanishads vishnouites, des Upanishads çivaïtes, des Upanishads mystiques de toute sorte, jusqu'à une *Allah-Upanishad*, destinée à glorifier le rêve d'une religion universelle caressé par l'empereur musulman Akbar à la fin du seizième siècle. Le nombre de celles qu'on a cataloguées jusqu'à ce jour, s'élève à près de deux cent cinquante. Mais dans cette masse hétérogène, qu'on ne parviendra peut-être jamais à classer d'une manière entièrement satisfaisante, il y en a un petit nombre qui font, ou pour lesquelles il est établi qu'elles ont fait partie intégrante d'un corps d'écrits védiques, presque toujours d'un Brâhmana. En en ajoutant une ou deux autres d'une provenance plus incertaine, mais d'un caractère également archaïque, on obtient une dizaine au plus de textes qu'on peut regarder comme les Upanishads anciennes. De ce nombre il n'est pas une seule peut-être dont la rédaction soit antérieure au bouddhisme : jusqu'à un certain point ce sont même là les documents les plus sûrs et les plus directs que nous ayons pour reconstituer le milieu dans lequel s'est développée la religion nouvelle. Mais, dans l'ensemble, ces Upanishads résument une tradition bien plus ancienne et qui se rattache sans discontinuité à l'origine même des écoles brâhmaniques. Dans la littérature védique elles constituent le *Jnânakânda*, la section spéculative, en opposition avec le reste du Vêda désigné par le nom de *Karmakânda*, la section pratique. — Les doctrines consignées dans ces livres, dont quelques-uns sont plutôt des recueils que des traités, ne forment pas un tout homogène. A côté de vues profondes et qui témoignent d'une singulière vigueur de pensée, elles comprennent une grande quantité d'allégories et de rêveries mystiques relatives soit à la mythologie, soit au rituel, et qui semblent dénoter tout le contraire. Mais, même débarrassées de ces éléments parasites et réduites à la partie proprement philosophique, elles sont loin de constituer un système. Elles ne se relient pas entre elles et, pour les

problèmes permanents de la pensée humaine, Dieu, l'homme, l'univers, elles impliquent plusieurs solutions radicalement opposées. Ces solutions sont en même temps déjà si élaborées en quelques-unes de leurs parties, qu'il est souvent difficile et, dans un exposé sommaire comme le nôtre, presque toujours impossible de déterminer au juste ce que les âges suivants y ont ajouté d'essentiel. La tâche principale des héritiers de cette vieille sagesse, sera d'opérer un triage dans cette confusion, de reporter méthodiquement ces éléments disparates à des doctrines distinctes, surtout de trouver pour chacune de ces doctrines un mode d'exposition approprié et définitif. On obtiendra ainsi trois au moins (Sânkhya, Yoga et Vêdânta) des différents systèmes ou *darçanas* qui, fixés à une époque indéterminée et au nombre de six principaux en des manuels appelés *Sûtras*, constitueront la philosophie officielle de l'Inde. Mais, en dehors de l'école, ce pays n'en restera pas moins attaché de cœur à la manière de philosopher des Upanishads. Ses sectes y reviendront les unes après les autres. Ses poètes, ses penseurs mêmes se plairont toujours à ce mysticisme aux allures indéterminées et pleines de contradictions. En spéculation comme en tout le reste, l'éclectisme poussé jusqu'à la confusion semble être la forme même de la pensée hindoue. — Voici maintenant une analyse sommaire de celles d'entre les doctrines des Upanishads qui relèvent plus spécialement de l'histoire religieuse : nous indiquerons en même temps, pour n'avoir plus à y revenir, les développements essentiels qu'elles ont reçus dans les systèmes proprement dits. Tant que les Upanishads font de la philosophie purement objective, ce qui leur arrive du reste rarement, leurs idées sont assez faciles à classer et à ramener à des cadres connus. Leur cosmogonie par exemple, et nous pouvons ajouter celle des Brâhmanas en général, ne fait que développer les solutions déjà entrevues dans les Hymnes. Tantôt c'est un premier être conçu comme personnel, Prajâpati ou un équivalent (une fois Mrityu, la Mort) qui, las de sa solitude, « émet », c'est-à-dire tire de lui-même tout ce qui existe, ou l'engendre après s'être dédoublé en une moitié mâle et une moitié femelle. Tantôt ce premier être personnel et créateur est représenté lui-même comme procédant d'un substratum matériel : sous la forme mythique il est *Hiranyagarbha* l'Embryon d'or, *Nârâyana* « celui qui repose sur les eaux », *Virâj* le Resplendissant, issu de l'œuf du monde. Dans l'un et dans l'autre cas nous avons affaire à des conceptions panthéistes peu stables et qui pratiquement se résolvent en ce pâle et superficiel déisme que l'Inde a souvent confessé des lèvres, mais qui n'a jamais eu ses vraies préférences. Outre ces deux solutions il y en a une troisième. Au lieu de s'organiser sous la direction d'un être intelligent, conscient et divin, la substance primordiale est aussi représentée comme se manifestant immédiatement, sans l'intervention d'aucun agent personnel, par le développement du monde matériel et des existences contingentes. Elle est alors simplement, et de quelque nom qu'on la décore, l'*asat*, le non existant, c'est-à-dire l'indéterminé, l'indistinct, passant à l'existence, le chaos se débrouil-

lant par ses propres énergies. Systématisée, cette solution d'un côté aura son pendant dans la métaphysique du bouddhisme, de l'autre, elle aboutira à la philosophie *sânkhya*. Celle-ci admet en effet une première cause matérielle, la *Prakriti*, une, simple, éternelle, essentiellement active et productrice, la source des énergies intellectuelles aussi bien que de la matière visible et tangible, de l'intelligence, de la conscience et des sens aussi bien que des éléments subtils qui composent les organismes supérieurs, et des éléments grossiers dont sont formés les corps. En dehors de ce développement matériel, le Sânkhya n'admet que des âmes individuelles, toutes égales, éternelles et irréductibles, essentiellement immodifiables et passives, ne produisant rien et n'agissant pas. C'est pour s'unir à l'âme ou au *Purusha* (car ce mot emprunté à de vieux mythes dualistes et signifiant proprement le mâle, est toujours employé au singulier, en opposition avec la Prakriti, bien que le Purusha soit essentiellement multiple et qu'il n'y ait pas d'âme suprême), que la Prakriti entre en travail et se manifeste. Le rôle de l'âme se borne à contempler ces manifestations, à se prêter à cette union en laquelle se réalise l'existence des êtres individuels, à en éprouver les jouissances et les déboires jusqu'au jour où, prise de satiété et se reconnaissant elle-même comme radicalement distincte de la matière, elle rompt l'association et retourne à sa liberté première. Dans ce système, il y a place pour des êtres de toute sorte, supérieurs et inférieurs à l'homme ; car, si toutes les âmes sont égales, toutes les modifications de la Prakriti auxquelles elles peuvent s'accoupler ne le sont pas ; mais il est à peine besoin de faire remarquer que ces êtres, en tant que capables d'actions réciproques, sont tous finis et que, philosophiquement, le système est athée. Aussi plus tard, quand une certaine orthodoxie se sera formée, ne paraîtra-t-il dans la littérature religieuse (où il ne cessa pas de jouer un grand rôle) que combiné avec d'autres doctrines qui, plus ou moins logiquement, y introduiront la notion de Dieu. Dans les plus anciennes Upanishads, par contre, où les idées qui ont abouti au Sânkhya sont déjà singulièrement répandues, ainsi que dans le bouddhisme où elles dominent, le système n'est pas encore dualiste. A la Prakriti ne s'oppose pas encore un Purusha radicalement distinct : tout sort indifféremment du même fond aveugle et ténébreux, et nous n'avons affaire, dans les passages où ces idées s'affirment, qu'à une explication matérialiste et athée de l'univers. — Enfin, il y a dans ces traités une quatrième solution qui éclipse tellement toutes les autres, qu'on peut la considérer comme la philosophie même des Upanishads : le panthéisme pur qui trouvera sa forme définitive dans le système Vêdânta. Mais cette doctrine maîtresse est aussi celle qu'on risque le plus de défigurer en la ramenant à une formule métaphysique courante. Ce n'est pas, en effet, à une simple conception *à priori* que nous avons affaire ici : la spéculation pure s'y appuie sur des théories subjectives, et, pour la première fois, nous la surprenons essayant de concevoir Dieu et l'univers en partant de l'homme. Aussi faudrait-il une analyse détaillée pour parer à toute méprise. Au fond, tous les

efforts de ces théosophes tendent vers une fin unique, qui a été celle de tous les panthéistes mystiques, l'identité réelle du sujet et de l'objet, de l'homme et de Dieu. Mais leur façon d'y d'arriver est si particulière, ils sont partis de si loin, avec des données si naïves et qu'ils ont si peu songé à renouveler en route; ils ont tant de fois dévié, ils se sont si longuement attardés à certaines étapes et ils ont marché si vite à d'autres, que, pour bien les suivre, il faudrait refaire le chemin avec eux, et ce serait un long voyage. Nous essaierons d'indiquer du moins le point de départ et le point d'arrivée. — Ils paraissent être partis de l'idée que le principe de vie qui est dans l'homme, l'*âtman* ou le soi (car le mot était surtout usité comme pronom réfléchi; connaître l'âtman et se connaître soi-même étaient synonymes) est le même que celui qui anime la nature. Ce principe dans l'homme leur parut être le *prâna*, le souffle : l'air, ou quelque chose de plus subtil que l'air, l'éther, fut l'âtman dans la nature. Ou bien l'âtman était un petit être, un homunculus, un *purusha*, qui avait son siège dans le cœur où on le sentait s'agiter et d'où il dirigeait les esprits animaux. Il y tenait à l'aise, car il n'était pas plus gros que le pouce. Il savait même se faire plus petit encore, car on le sentait cheminant par les artères et on pouvait le voir distinctement dans la petite image, la pupille, qui se reflète au centre de l'œil. Un purusha, tout semblable, apparaissait au regard ébloui dans l'orbe du soleil, le cœur et l'œil du monde. C'était là l'âtman de la nature; ou plutôt c'était le même âtman qui se manifestait ainsi dans le cœur de l'homme et dans le soleil : une ouverture invisible au sommet du crâne lui livrait passage pour aller de l'une à l'autre demeure. Si grossières que soient ces représentations, elles n'en ont pas moins servi de point de départ à l'un des systèmes ontologiques les plus grandioses et les plus raffinés que connaisse l'histoire de la philosophie. Et non seulement elles en ont été le point de départ, mais, ce qui est bien plus surprenant, elles en sont restées une des principales données. Pour arriver à leur doctrine de l'identité ou, comme ils disent, de l'*advaita*, de la non dualité, les théosophes hindous ont été plus que d'autres réduits à beaucoup demander à l'élan spontané de la pensée. Ils n'ont pas eu à leur service, pour l'asseoir d'une façon plus savante, les ressources d'une psychologie délicate ni ces théories des idées, du logos, de la raison pure, héritage de la science grecque, dont d'autres sectes mystiques ont bénéficié. Aussi n'ont-ils jamais renoncé, même une fois qu'elles devaient leur paraître embarrassantes, à ces vieilles conceptions populaires dont les traces se trouvent jusque dans les Hymnes et qui entraînaient une sorte d'assentiment d'habitude. Jusqu'à la fin, il sera question chez eux de l'âtman souffle et éther, de l'âtman-purusha du cœur, de l'œil et du soleil.— Quant au point d'arrivée, le voici : L'âtman est l'être un, simple, éternel, infini, supérieur à toute conception, assumant toute forme et lui-même sans forme, l'agent unique, mais immobile et immuable de tout acte et de tout changement. Il est la cause à la fois matérielle et efficiente du monde, qui est sa manifestation, son corps. Il

le tire de sa propre substance et de nouveau l'y absorbe, non par nécessité, mais par un acte de sa volonté, comme l'araignée émet et ramène à elle le fil de sa toile. De lui viennent et à lui retournent les êtres finis, comme les étincelles sortent d'une fournaise et y retombent, sans que la multiplicité de ces êtres porte plus atteinte à son unité que la formation de l'écume et des vagues n'altère celle de l'Océan. Plus subtil que l'atome, plus grand que ce qu'il y a de plus grand, il a cependant une demeure, la cavité du cœur de chaque homme. C'est là qu'il réside en sa plénitude et qu'il se repose dans la joie de lui-même et de ses œuvres. Cette immanence directe et matérielle de l'être absolu dans la créature, qui est la donnée irrationnelle et mystique du système, en est aussi le nœud. Grâce à elle, l'homme a prise sur l'âtman. Par une méditation intense, aidée d'opérations où une physiologie fantastique joue un grand rôle (car il y a quelque chose de très matériel au fond de toutes ces représentations) il n'aura qu'à faire rentrer littéralement son âme dans son cœur, pour la mettre en contact avec l'unité suprême et en état de se reconnaître elle-même en cette unité. Ici, il est vrai, surgissaient d'embarrassantes questions. Quelle place restait-il pour cette âme, cet âtman individuel, ce *jîvâtman* identique au *paramâtman*, l'âtman suprême, et pourtant distinct, capable de se reconnaître en lui et pourtant l'ignorant? Comment lui accorder la personnalité en face de l'être absolu? Comment la lui refuser sans imputer à cet être l'ignorance, l'erreur et l'infirmité? Que devenait la théorie de l'agent unique en présence de l'initiative de l'âme opérant son retour à l'âtman? Car c'est bien elle qui va à l'âtman, non l'âtman qui la ramène à lui, et la notion de la grâce, que l'Inde connaîtra plus tard, est à peu près étrangère au Vêdânta primitif. Ces difficultés et d'autres encore, les auteurs des Upanishads n'ont pas été les seuls à s'y heurter, et il n'y a pas à s'étonner qu'ils ne les aient pas résolues. Ils décrivent les conditions du jîvâtman, ils énumèrent ses organes, ils le montrent engagé dans une succession d'enveloppes matérielles concentriques et de plus en plus denses qui constituent ses organes et qui limitent à des degrés divers sa sphère d'action et de connaissance. Comme l'image du soleil se défigure et se multiplie faussement dans une eau agitée, ainsi le jîvâtman n'a que des conceptions troubles et erronées. Il ne voit que la diversité, il fait la distinction du *moi* et du *toi*, et ne perçoit rien au delà. Mais, par la méditation conduite selon la vraie science, il peut dissiper toutes ces vaines images : il voit alors qu'il n'y a qu'un âtman, et que cet âtman c'est lui-même. S'agit-il de le montrer agissant, on en parle comme d'une réalité distincte fournie par l'expérience : est-il, au contraire, question de lui par rapport au paramâtman, cette réalité se dissipe, et toute particularité est traitée de pure illusion. On montre ainsi confusément les diverses faces du problème; on ne le tranche pas. Au fond, les Sûtras dans lesquels le vieux Vêdânta a reçu sa forme définitive, ne le tranchent pas davantage. L'auteur, ou les auteurs de ces Sûtras, qui se sont imposé la tâche épineuse de pré-

senter, sous une forme didactique et raisonnée, les visions apocalyptiques des Upanishads et qui, hors les cas où ils ramènent de vive force au Vêdânta des passages qui s'inspirent en réalité d'une tout autre doctrine, se sont acquittés de cette tâche avec une grande fidélité, admettent en effet, pour l'âme individuelle et en général pour les êtres finis, une existence pratique, expérimentale; mais ils leur dénient la réalité au sens absolu. Ils arrivent ainsi à maintenir par exemple l'existence d'un Dieu personnel, d'un *Içvara* ou Seigneur, distinct, et du monde qu'il gouverne, et de l'Absolu, notion qui n'est pas inconnue aux anciennes *Upanishads*, mais qui est étrangère, comme de juste, aux passages purement védântiques. Mais, à cela près, la doctrine des êtres dans les Vêdânta-Sûtras, pour être plus élaborée, ne diffère pas sensiblement de celle des vieux textes. Ce n'est que dans la philosophie sectaire, dans ce qu'on peut appeler le nouveau Vêdânta, dans quelques Upanishads plus récentes, dans la *Bhagavad-Gîtâ*, dans le *Vêdânta-Sâra*, qu'on osera formuler nettement une solution radicale. Dans cette doctrine, le monde fini n'existe pas : il est le produit de la *Mâyâ*, de la magie décevante de Dieu, un pur spectacle où tout est illusion, le théâtre, les acteurs et la pièce. un « jeu » sans objet que l'Absolu « joue » avec lui-même. Il n'y a de réel que l'ineffable et l'inconcevable. — La doctrine de l'Illusion n'est pas, du reste, particulière au Vêdânta; elle pénétra également dans la philosophie sânkhya. La Prakriti de cette dernière fut identifiée avec la Mâyâ, et le Purusha, de multiple qu'il est dans le système originel, devint l'être un et absolu. Sous cette nouvelle forme, le Sânkhya et le Vêdânta ne diffèrent plus que par la terminologie et par des détails d'exposition. La Bhagavad-Gîtâ, par exemple, et plusieurs Upanishads relèvent autant de l'un que de l'autre système. Ou plutôt, car peu importe comment on expose et dénomme des choses qu'on nie, il n'y a plus, dans ces écrits, qu'un seul système, l'idéalisme pur, si voisin de l'autre extrême, le pur nihilisme. — Le Sânkhya et le Vêdânta, dans leur double forme, défraieront presque à eux seuls la métaphysique des religions vishnouites et çivaïtes. Des quatre autres grands systèmes officiels, le *Yoga* est plutôt un manuel d'exercices mystiques qu'une philosophie; le *Nyâya* (logique et critique de la certitude) et le *Vaiçeshika* (théorie physique du monde) traitent trop indirectement de matières religieuses, pour trouver place ici; enfin la *Mîmânsâ* n'est que le prolongement sous forme d'examen critique, de la littérature ritualiste, des Brâhmanas et des Smritis. Elle est hostile à la spéculation; elle ne reconnaît les dieux que juste autant qu'ils sont spécifiés dans les formules liturgiques, et plusieurs de ses docteurs dénient nettement la qualité de Vêda, c'est-à-dire d'écriture révélée, au *Jnânakânda*, à tout ce qui n'est pas directement relatif au culte. — Ce serait cependant donner une idée tout à fait incomplète des Upanishads que de n'y relever que le côté purement métaphysique. Ces livres étranges, d'un caractère si mêlé, sont encore plus pratiques que spéculatifs. Ils s'adressent à l'homme plus qu'au penseur, leur objet est bien moins d'exposer des systèmes

que d'enseigner la voie du salut. Ce sont avant tout des exhortations à la vie spirituelle. exhortations troubles et confuses, mais présentées parfois avec une haute et saisissante émotion. Il semble que toute la vie religieuse de l'époque, si absente de la littérature ritualiste, se soit concentrée dans ces écrits. Malgré leurs prétentions au mystère, ce sont, en somme, des œuvres de prosélytisme, mais d'un prosélytisme s'exerçant dans des cercles restreints. Le ton qui y domine, surtout dans l'allocution et dans le dialogue où il est parfois empreint d'une singulière douceur, est celui de la prédication intime. Sous ce rapport, rien dans la littérature des brâhmanes ne ressemble à un Sûtra bouddhique comme certains passages des Upanishads, avec cette différence toutefois que, pour l'élévation de la pensée et du style, ces passages dépassent de beaucoup tout ce que nous connaissons jusqu'ici des sermons du bouddhisme. Aussi l'homme remarquable qui entreprit au commencement de ce siècle de réformer l'hindouisme, Râmmohun Roy, ne se trompait-il pas tout à fait, quand il espérait qu'un choix fait dans les Upanishads pourrait aider plus que toute autre publication au relèvement religieux de son peuple. C'est de ce côté religieux et pratique des Upanishads qu'il nous reste à dire quelques mots. — Après le résumé que nous avons fait plus haut de la doctrine de ces livres, il est à peine besoin de dire que, pour leurs auteurs, la condition séparée de l'âme, qui est la cause de l'erreur, est aussi la cause du mal. Ignorante de sa vraie nature, l'âme s'attache à des objets indignes d'elle. Chaque acte qu'elle accomplit pour satisfaire cet attachement, l'engage plus avant dans le monde périssable, et comme elle est elle-même impérissable, elle est condamnée à un perpétuel changement : entraînée dans le *sansâra*, dans le tourbillon de la vie, elle passe d'une existence dans une autre, sans trêve ni repos. C'est là la double doctrine du *karman*, de l'acte par lequel l'âme se fait sa destinée, et du *punarbhava*, des renaissances successives dans lesquelles elle la subit. Cette doctrine qui sera désormais la donnée fondamentale commune à toutes les religions et sectes de l'Indé, c'est dans les Upanishads que nous la trouvons formulée pour la première fois. Dans les parties plus anciennes des Brâhmanas, elle paraît peu et avec une portée moindre. On y semble croire simplement que l'homme qui a mal vécu, peut être condamné à revenir en ce monde pour y subir une existence misérable. La renaissance n'est qu'une forme de la peine; elle est l'opposé de la vie céleste et un équivalent de l'enfer : elle n'est pas encore ce qu'elle est ici et ce qu'elle restera dans la suite, la condition même de l'être personnel, condition qui peut se réaliser en des existences infiniment diverses, depuis celle de l'insecte jusqu'à celle du dieu, mais toutes également instables et soumises à la rechute. Il est impossible de préciser l'époque à laquelle cette vieille croyance trouva dans les conceptions métaphysiques nouvelles le milieu favorable à son épanouissement. Mais il est certain que dès la fin du sixième siècle avant notre ère, quand Çâkyamuni méditait son œuvre de salut, la doctrine telle qu'elle se montre dans les Upanishads,

était à peu près complète et déjà profondément enracinée dans la conscience populaire. Sans ce point d'appui, le succès du bouddhisme serait à peine explicable. — De même que l'état de séparation et d'ignorance est pour l'âme l'état de chute, de même la cessation de cet état, le retour à l'unité, est le salut. Dès que l'âme a acquis la certitude parfaite, immédiate qu'elle n'est pas différente de l'âtman suprême, elle n'éprouve plus ni doutes, ni désirs. Elle agit encore, ou plutôt les conséquences de ses actes antérieurs agissent encore pour elle, à peu près comme la roue du potier continue de tourner quand l'ouvrier a cessé de la mouvoir. Mais, comme l'eau passe sur la feuille du lotus sans la mouiller, ainsi ces actes ne touchent plus l'âme. Elle ne s'attache plus à rien, elle ne pèche plus, le « lien du karman » est rompu, l'unité est virtuellement refaite. C'est là le *yoga*, l'état d'union. Celui qui le réalise, le *yogin*, est un être souverain, sur qui rien de périssable n'a plus prise, pour qui les lois de la nature n'existent plus, qui dès cette vie est « affranchi ». La mort même ne pourra rien ajouter à sa béatitude : elle ne fera qu'effacer ce qui n'existe déjà plus pour lui, la dernière apparence de la dualité. Ce sera là la délivrance finale, l'absorption complète et définitive dans l'être unique ou, comme on dira aussi plus tard en empruntant une expression bouddhique, l'extinction, le *Nirvâṇa*. — La conséquence pratique d'une pareille doctrine ne peut être qu'une morale de renoncement et la subordination sinon le dédain de tout culte établi. Aussi est-il fort peu question de devoirs positifs dans les Upanishads. L'essentiel est d'étouffer le désir, et l'idéal de la vie dévote est l'existence du *Sannyâsin*, de « celui qui a tout rejeté », de l'anachorète. Dans les Smritis et dans les Codes de lois, qui nous ont conservé les prescriptions d'une morale à la fois plus mondaine et plus solide, ce genre de vie n'est d'ordinaire permis qu'aux vieillards, après une existence bien remplie. Mais les Upanishads ne semblent pas tenir compte de ces restrictions, dont les natures ardentes devaient du reste s'affranchir aisément. Selon la légende, le Buddha n'avait pas atteint sa trentième année quand il quitta sa famille, et dans les plus anciennes Upanishads nous voyons, ce qui est encore bien plus contraire à l'esprit de la loi brâhmanique, que la vie religieuse errante était embrassée même par des femmes. Par contre les exagérations de l'ascétisme tiennent peu de place dans ces traités. Ils prescrivent le renoncement et la contemplation ; mais les mortifications, les jeûnes prolongés, la nudité, toutes choses dès lors fort en honneur, sont en quelque sorte des pratiques serviles que leur théosophie dédaigne. Leur point de vue à l'égard de ces pratiques paraît être celui du bouddhisme, qui les condamne. Il n'est pas question davantage de ces pénitences insensées et cruelles que nous voyons glorifiées par exemple dans la poésie épique et dont la plupart des sectes hindoues ont étalé jusqu'à nos jours le hideux spectacle. Et pourtant il est probable que ces aberrations avaient dès lors leurs adeptes. Au quatrième siècle les compagnons d'Alexandre purent les observer chez des Sannyâsins du Penjâb, et nous savons par

le récit de la mort de Calanos, que nous a conservé Plutarque, que la coutume du suicide religieux remonte au moins aussi haut. — Quant au culte traditionnel, il est visible que la doctrine des Upanishads tend à le détruire. On ne l'attaque pas, aussi peu qu'on attaque la morale positive; mais pas plus que de l'accomplissement des devoirs ordinaires de la vie, on n'en attend le souverain bien. Le sacrifice n'est qu'une œuvre préparatoire ; c'est le meilleur des actes mais c'est un acte, et le fruit par conséquent en est périssable. Aussi, bien que des sections entières de ces traités soient consacrées à des spéculations sur les rites, leur doctrine sur ce point peut-elle se résumer en ces paroles de la *Mundaka Upanishad* : « Connaissez l'âtman unique et laissez là tout autre propos : c'est là le pont de l'immortalité. » Le Vêda lui-même et toute la science sacrée sont tout aussi nettement relégués au second plan. Le Vêda n'est pas le vrai *brahman*, ce n'en est que le reflet, et la science de ce brahman imparfait, de ce *çabdabrahman* ou brahman en paroles, n'est qu'une science inférieure. La vraie science est celle qui a pour objet le vrai brahman, le *parabrahman* ou brahman suprême, c'est-à-dire l'âtman qui se révèle directement dans le cœur de l'homme. Cet emploi du vieux nom de la prière, puis du Vêda révélé, brahman au neutre, pour désigner l'Absolu, emploi que nous notons ici pour la première fois et où perce encore si bien le sens primitif d'énergie, n'était pas nouveau, puisqu'on le trouve déjà dans l'Atharva-Vêda. Mais c'est à partir des Upanishads qu'il devient tout à fait usuel et que, avec ou sans épithète, il finit par faire tomber en désuétude les autres acceptions du mot. En même temps s'établit l'usage de désigner par Brahmâ au masculin le Dieu personnel, première manifestation de l'Absolu, le Prajâpati des anciens textes, le créateur et l'aïeul (*Pitâmaha*) des êtres. — Mais cette science du vrai brahman n'est pas de celles qui peuvent s'enseigner avec des mots. Admettre la doctrine de l'identité, c'est déjà beaucoup sans doute, mais ce n'est que le point de départ. D'abord on avait cru qu'il suffisait d'avoir la notion parfaite, la certitude entière et permanente de cette identité. Mais bientôt on exigea davantage. On prétendit que l'âme en éprouvât la perception immédiate, qu'elle se *sentît* en union avec l'Absolu. C'est ici que cette théosophie hautaine retombe lourdement, et qu'elle expie son dédain de toute pratique et de toute observance. Depuis longtemps on attribuait une clairvoyance particulière au rêve et aux phénomènes extatiques. On y voyait un moyen de communiquer avec le monde invisible et avec la divinité ; on en fit la vraie manière de philosopher, la voie du yoga et du salut. Il y a donc dans les Upanishads, surtout dans celles qui sont moins anciennes, une théorie complète de l'extase et des moyens de la provoquer : immobilité prolongée du corps, fixité hébétante du regard, répétition mentale de formules bizarres, méditations sur les mystères insondables contenus dans quelques monosyllabes tels que le fameux *om* qui est le brahman même, suppression du souffle, toute une série d'exercices hypnotiques par lesquels on s'imaginait faire rentrer les esprits vitaux dans la pensée, la

pensée dans l'âme, recueillir celle-ci tout entière dans le cerveau, puis la ramener dans le cœur où siège l'âtman suprême. Il est inutile d'insister davantage sur ces procédés, auxquels une physiologie étrange peut donner une certaine apparence de singularité, mais qui se retrouvent à peu près les mêmes dans le bagage de beaucoup d'autres sectes d'illuminés. Ils ont été recueillis et exposés *ex-professo* dans le système qui porte plus particulièrement le nom de *Yoga*. Pratiqués consciencieusement, ils ne peuvent qu'aboutir à la folie et à l'idiotisme, et c'est en effet sous la figure d'un fou ou d'un idiot que dans les *Purânas*, par exemple, on nous dépeint souvent le sage. — Nous n'avons pas à juger ici les spéculations des Upanishads, ni à insister plus longuement sur les conséquences inévitables de ce premier essai de la philosophie de l'absolu. Il n'est que trop visible combien cette doctrine est peu disposée à se mettre à l'école de l'expérience, combien elle porte à l'orgueil spirituel, ce péché de race qui frappa si vivement les Grecs quand ils entrèrent en rapport avec les brâhmanes; combien, même débarrassée de ses exagérations, elle tend à énerver la conscience, et quelle idée mélancolique en somme elle donne de la vie. On a souvent insisté sur ce dernier côté et on a cru saisir dans ces apirations à un état qui pour nous ressemble si fort au néant, la plainte d'un peuple malheureux et las de vivre. Nous croyons, pour notre part, qu'il ne faut admettre cette explication qu'avec une extrême réserve, même pour le bouddhisme, qui cependant a été bien plus franchement pessimiste. Les prémisses une fois posées, la suite des déductions métaphysiques a quelque chose de fatal, et celles-ci devaient sortir, pour peu qu'on osât les y chercher, de données premières qui n'ont rien de commun avec le dégoût de la vie. Aussi ces doctrines nous paraissent-elles à l'origine respirer la hardiesse spéculative bien plus que la lassitude et la souffrance. Il n'en est pas moins vrai qu'elles sont loin d'être sereines et que, à la longue, malgré leur incontestable grandeur, elles ont exercé une action déprimante sur l'esprit hindou. Elles l'ont habitué à ne point connaître de milieu entre l'exaltation et la torpeur, et elles ont fini par imprimer à toutes ses productions un caractère uniforme, mélange d'ardeur inassouvie et de satiété. Car (et c'est là une dernière remarque qui doit être faite ici) ces doctrines ne se transmettront pas seulement dans l'école comme système philosophique, mais en elles trouveront désormais leur expression toutes les aspirations bonnes ou mauvaises du peuple hindou. A toutes les sectes elles fourniront une sorte de théologie supérieure. Les unes s'en inspireront comme d'un idéal, et il naîtra ainsi de loin en loin des œuvres d'une élévation et d'une délicatesse incomparables; les autres les abaisseront à leur niveau et les exploiteront comme un répertoire de lieux communs. Les moins religieuses leur emprunteront les dehors de la dévotion, les plus abjectes et les plus exécrables s'affubleront de leur mysticisme et se serviront de leurs formules. C'est en parlant du brahman et de la délivrance, que les alchimistes se feront une religion du grand œuvre, que les sectateurs de Kâlî immoleront leurs

victimes, que certains çivaïtes se livreront à leurs orgies. On a peine à comprendre ces chutes profondes à côté d'œuvres comme la *Bhagavad-Gîtâ*, le *Kural* et même certaines portions des *Purânas*, et nulle littérature ne démontre comme celle-ci la vanité du mysticisme et son impuissance à rien fonder de durable. Le nombre de fois que des esprits d'une trempe peu commune ont ainsi essayé de refaire l'œuvre des Upanishads, est vraiment prodigieux. La plupart de ces tentatives ne diffèrent entre elles que par des détails de faits, et nous n'aurons pas même à les énumérer. Leur histoire commune est un perpétuel et affligeant recommencement : au début, un effort vigoureux et de hautes visées, suivis bientôt d'une irrémédiable décadence; comme résultat final, une secte et une superstition de plus. Aussi n'est-il pas étonnant qu'au cours de ces agitations stériles, le bon sens brutal ait eu parfois sa revanche et que, à tant de rêveries, il ait répondu par le scepticisme, par la moquerie et par la négation cynique. Déjà dans le Rig-Vêda il est question de gens qui nient l'existence d'Indra. Dans les Brâhmanas on se demande parfois si réellement il y a une autre vie, et le vieil exégète Yâska, qu'on place d'ordinaire au cinquième siècle av. J-C., est déjà obligé de réfuter l'opinion de maîtres bien plus anciens que lui et qui déclaraient le Vêda un tissu de non sens. Ce scepticisme vulgaire, qui ne doit pas être confondu avec les négations spéculatives du Sânkhya et du bouddhisme et dont l'allure frondeuse contraste si fortement avec l'esprit timoré des modernes Hindous, parait avoir eu autrefois d'assez nombreux adeptes. Le terme le plus ancien par lequel on les trouve désignés est *Nâstika* (dérivé de *na asti, non est*) « ceux qui nient ». Ils paraissent avoir formé des associations plus ou moins avouées sous la dénomination de *cârvâkas* (du nom d'un de leurs maîtres) et de *lokâyatas* « les mondains ». Comme d'autres sectes, ils ont eu leurs Sûtras attribués, par dérision sans doute, à Brihaspati, le *guru* ou précepteur des dieux. Leur doctrine est représentée comme un scepticisme abolu, et leur morale, qui nous a été conservée dans quelques *çlokas* ou distiques écrits avec beaucoup de verve et attribués au même Brihaspati, est un simple appel à la jouissance : « tant que va la vie, amuse-toi et fais bonne chère ; une fois que le corps est réduit en cendres, il ne revivra plus. »

IV. Brahmanisme : Déclin. La religion que nous venons d'exposer est proprement le brâhmanisme, la religion des brâhmanes. Bien différente de celles qu'il nous reste à examiner et dont les unes, le bouddhisme et le jainisme, ont rompu avec eux dès l'origine; dont les autres, les diverses formes du vishnouisme et du çivaïsme, ont été adoptées par eux et se sont épanouies sous leur direction, mais ne leur ont jamais appartenu au point de ne pas pouvoir se passer de leur ministère, celle-ci est bien leur œuvre et leur propriété. Elle ne se serait pas faite sans eux, elle ne saurait exister sans eux et sans eux elle aurait disparu en nous laissant quelques souvenirs défigurés peut-être, mais sûrement pas un seul témoignage authentique. Et réciproquement ça été le secret de la force et de la durée de leur caste

si faible, si nulle comme organisation, d'avoir toujours eu conscience de sa mission de gardienne de la tradition. Malgré l'ardeur avec laquelle ils se sont jetés dans la théosophie et dans les dévotions sectaires, malgré le rôle prépondérant et quasi divin qu'ils ont su se ménager dans les religions nouvelles, ils n'ont jamais cessé de veiller sur ce vieux patrimoine. Il est probable que déjà plusieurs siècles avant notre ère beaucoup d'entre eux avaient adopté à côté de leurs doctrines propres des croyances d'origine différente, et nous aurons à signaler plus loin quelques-unes des formes religieuses nées de ces compromis. Dans les disciplines toutefois qui se rapportent à leurs usages traditionnels et à leur vieille littérature, ils sont en général restés fidèles aux données du passé, et cela non seulement parmi les Mîmânsistes qui étaient la tradition incarnée, mais même parmi les Vêdântins, qui avaient infiniment plus d'affinités avec toutes les nouveautés. C'est le même culte au fond qui se trouve décrit successivement dans les Brâhmanas, dans les Sûtras, dans les Prayogas et dans des traités encore plus modernes. Les Smritis, bien que diversement anciennes, n'ont la plupart rien de sectaire. Quand Patanjali, qui passe cependant pour l'auteur des Yogasûtras, le plus excentrique des systèmes de philosophie, défend au début de son *Mahâbhâshya* (deuxième siècle av. J.-C.) l'utilité des études grammaticales, il se place exactement sur le même terrain que le vieux Yâska, celui de l'exégèse védique. Çankara au huitième siècle, Sâyana au quatorzième étaient des Vaishnavas et passent même pour avoir été des incarnations de Vishnu ; il n'y paraît guère pourtant, quand ils commentent l'un les Vêdântasûtras et les Upanishads, l'autre l'ensemble des quatre Vêdas. Dans les traités de philosophie, la polémique contre les doctrines des diverses sectes abonde, mais elle est strictement scolastique. Il n'y a pas jusqu'au grand retour offensif contre le bouddhisme inauguré dans le Dékhan au septième et au huitième siècle par les écoles de Kumârila et de Çankara et où les passions sectaires eurent en réalité une part décisive, qui, dans les documents authentiques étudiés jusqu'ici, ne paraisse se réduire à de simples discussions entre métaphysiciens. A s'en tenir à cette littérature, on dirait que l'Inde brâhmanique n'a jamais connu à côté de son Vêda, que des systèmes philosophiques, et on soupçonnerait à peine l'existence de ces puissants mouvements religieux qui nous sont révélés dans la poésie épique, dans la littérature profane et dans l'immense amas des écrits sectaires. Sans s'abstraire jamais des choses présentes et avec des moyens en somme très imparfaits, les brâhmanes ont ainsi conservé pendant plus de vingt siècles encore leur vieil héritage avec une fidélité pour laquelle, non seulement la science moderne, mais l'Inde aussi leur doit quelque reconnaissance. Car, s'il y a eu quelque chose de salutaire dans le passé de ce peuple, au milieu de ce débordement de rêveries, c'est encore la continuité de la pure tradition brâhmanique, malgré son esprit routinier et dédaigneux de l'expérience, son exclusivisme et son profond manque de charité. Aucun mouvement sectaire en somme n'a rien produit d'aussi

solide que les vieilles Smritis, d'aussi indépendant et purement intellectuel que certains Sûtras philosophiques. Le vaidika qui sait par cœur et enseigne à ses disciples un ou plusieurs Vêdas qu'il comprend encore en partie du moins, est supérieur au *guru* sectaire avec ses mantras inintelligibles, ses amulettes et ses diagrammes; le yâjnika qui possède la science compliquée de l'ancien sacrifice, doit être mis au-dessus du desservant illettré d'un temple et d'une idole, et l'agnihotrin qui, tout en soignant ses affaires, entretient ses feux sacrés et se conforme avec sa femme et ses enfants aux prescriptions de son rituel héréditaire, est un être plus utile et plus moral que le fakir et même que le moine bouddhiste. — Nous n'essaierons pas de suivre le brâhmanisme dans son déclin à travers la longue période où il n'a plus été qu'une des faces de ce Protée multiforme qui s'appelle l'hindouisme, et au cours de laquelle il a fini par être si intimement mêlé aux religions sectaires, qu'on ne peut plus l'en séparer que par abstraction. Il reste toutefois quelques points qu'il importe de relever. — Presque toute l'ancienne littérature religieuse était ésotérique ou avait fini par le devenir. Le Vêda l'était plus ou moins de droit, puisqu'il ne pouvait être transmis que par un enseignement oral dont les femmes et les castes serviles étaient strictement exclues et qui, en définitive, ne s'adressait qu'aux seuls brâhmanes. Les livres accessoires l'étaient de fait; car, ou bien ils supposent la connaissance du Vêda, ou bien leur forme est telle qu'un initié seul pouvait les comprendre : nul profane n'eût été en état de lire par exemple un Sûtra. L'usage de l'écriture étant venu à se répandre, en présence peut-être aussi de ce qui se pratiquait dans les sectes, on s'appliqua, sans toucher à l'interdiction qui entourait le Vêda, à reproduire sous une forme abordable les doctrines présentant un intérêt plus général. Nous croyons qu'il faut voir une première tentative de ce genre dans la plupart des Upanishads, notamment dans les petites, dont le caractère est particulièrement littéraire. D'autres monuments de cette littérature ont péri ou ne sont parvenus jusqu'à nous que remaniées de fond en comble : tels sont les vieux recueils épique et légendaire, l'ancien *Itihâsa* et l'ancien *Purâna* si souvent mentionnés et dont certaines portions non sectaires du Mahâbhârata peuvent donner peut-être quelqu'idée. Plus tard les nombreux *Dharmaçâstras* ou Codes de lois, tels que ceux de Manu, de Yâjnavalkya et d'autres, furent rédigés dans le même but. Ce sont des compositions relativement modernes, dont bien peu remontent au delà de notre ère et dont quelques-unes descendent bien plus bas, mais qui sont très vieilles pour le fond. Il y eut ainsi une littérature purement brâhmanique, sans aucun mélange sectaire, accessible à tout le monde, qui s'est continuée sans interruption jusqu'à nos jours. Et, comme cette littérature se produisait parfois sous les noms des plus révérés parmi les anciens sages, quelques-unes de ses œuvres ne tardèrent pas à éclipser les originaux scolastiques. Le code de Manu, par exemple, attribué à l'ancêtre et au législateur mythique de la race humaine, prit rang à la tête des Smritis et immédiatement après le Vêda. — C'est dans ces

livres que le rôle de Brahmâ (masculin), le créateur, le père des dieux et des hommes, est accentué le plus nettement, figure majestueuse mais un peu pâle, comme tous les produits de la spéculation, et peu faite pour disputer la suprématie à ses redoutables rivaux issus des croyances populaires. Etranger à l'ancien culte, bien que son prototype Prajâpati y eût une assez large part, il ne paraît pas avoir tenu plus de place dans les cultes nouveaux et, parmi les innombrables sanctuaires de l'Inde, on n'en connaît qu'un seul, celui de Pushkara près d'Ajmîr en Râjastan, qui lui soit exclusivement consacré. C'est également dans ces livres que la théorie des quatre âges du monde et du triomphe progressif du mal, ainsi que celle des créations et des destructions successives de l'univers se suivant à travers d'immenses périodes, est exposée pour la première fois d'une façon précise. Les doctrines relatives à la vie d'outre-tombe, notamment celles qui ont rapport à l'enfer ou plutôt au purgatoire (car il n'y a pas de supplices éternels) prennent leur forme définitive. Nul effort n'est fait d'ailleurs pour relever les vieilles divinités des coups multiples qui leur ont été portés successivement par le ritualisme, par la théosophie et par les dévotions sectaires. Indra et ses pairs sont les dieux du culte : hors de là, ce sont des puissances très subordonnées, qui veillent comme gardiens sur les différentes régions du monde et dont l'homme peut, par la science et par la pénitence, devenir l'égal sinon le supérieur. — Par leur tendance éclectique et monothéiste, ces livres contribuèrent à la formation d'une certaine orthodoxie dans le sein du brâhmanisme. D'une part le Vêda fut accepté plus que jamais comme une autorité absolue, d'autant plus indiscutable en théorie qu'elle était peu gênante en pratique ; d'autre part la reconnaissance d'un Dieu personnel et providentiel, dont les Brâhmanas et les Upanishads se passent parfois si aisément, devint peu à peu un dogme. Sous quelque nom qu'on l'invoquât et quelque explication métaphysique qu'on donnât de son être, il fallut confesser un Içvara, un Seigneur, et s'humilier devant lui. Le Sânkhya, qui niait cette notion, fut déclaré impie. La Mîmânsâ, qui l'ignorait, fut tenue elle-même pour suspecte, malgré son rigorisme traditionaliste, et elle fut obligée de l'inscrire en tête de son credo. Le Vêdânta seul, par ce privilège qu'ont toujours eu les systèmes idéalistes de concilier la dévotion avec une métaphysique qui semble devoir l'exclure, échappa parfois à la nécessité de reconnaître expressément un Dieu conscient et distinct du monde. Dans l'*Atmabodha* (connaissance de l'âtman), attribué à Çankara, qui est cependant une œuvre de vulgarisation, il n'est question que du brahman neutre et impersonnel. Mais, pour peu que la pensée se reposant de l'effort spéculatif, vienne à se servir de formules moins précices, le Vêdânta subit à son tour la loi commune et parle le langage du déisme. Grâce à cette élasticité qui lui permettait de satisfaire tous les genres de piété, ce système finit par absorber tous les autres sur le terrain religieux. A partir surtout de la vigoureuse impulsion qu'il reçut de Çankara, qui paraît avoir introduit le premier dans l'école une organisation

cénobitique, il devint à peu près la seule expression spéculative du brâhmanisme. Toute la littérature d'édification et de propagande s'en inspire et, de nos jours, la plupart des brâhmanes lettrés, une minorité en somme, à quelque secte d'ailleurs qu'ils appartiennent, professent plus ou moins la vêdântisme. — Il serait intéressant de se rendre compte de ce que devient pendant la même période le culte du brâhmanisme, et de le suivre dans sa disparition graduelle. Mais sur ce point les renseignements exacts font défaut. Une chose paraît certaine, c'est qu'il ne se confondit jamais avec le culte sectaire. Non seulement les écrits orthodoxes, tels que Manu, défendent aux brâhmanes de desservir les temples et les idoles, et d'officier aux cérémonies populaires, mais des livres aussi décidément sectaires que les poèmes épiques et même que certains Purânas (Mârkandeya-P., Vishnu-P., Bhâgavata-P.), ne mentionnent guère que les anciennes cérémonies. Ce n'est que dans les Tantras, dans les Purânas qui s'en rapprochent, dans quelques Upanishads, dans des manuels et dans des compilations techniques, c'est-à-dire dans des écrits d'une affectation très spéciale, qu'on trouve des indications précises sur le rituel sectaire. Il semble qu'aux yeux des brâhmanes même le plus profondément engagés dans les religions nouvelles, le culte de ces religions soit resté une dévotion, un tribut d'hommages, une *pûjâ*, radicalement différente du *yajna*, du sacrifice traditionnel. Les doctrines se mêlèrent, les rites restèrent distincts. Des anciennes pratiques, ce furent naturellement celles du rituel domestique qui à la fois persistèrent le mieux et varièrent le plus. Nous rappellerons seulement la plus importante de ces innovations, l'odieuse coutume de l'*anumarana* qui fit une loi à la veuve de se brûler avec le corps de son époux. Quant au grand culte brâhmanique, qui était garanti par une tradition plus savante, il était moins menacé par le changement que par la désuétude. Ce culte était extrêmement compliqué et onéreux, et déjà dans les brâhmanas il avait fallu en venir à des accommodements. Sans toucher à l'ancienne théorie, on s'arrangea de façon à rendre la pratique plus aisée. C'est une règle générale que plus un traité rituel est moderne, plus il est circonstancié et exigeant, mais plus aussi il multiplie les dispenses et les moyens de se mettre en règle à peu de frais. Toute une classe d'écrits, les *Vidhânas*, dont les origines sont d'ailleurs fort anciennes, n'ont pas d'autre objet que d'enseigner une sorte de culte au rabais, procurant les mêmes fruits que les grands sacrifices. Les immolations qui étaient peu conciliables avec le précepte de l'*ahinsâ*, du respect de tout ce qui a vie, conséquence de la doctrine de la métempsychose et aussi des idées plus douces répandues par le bouddhisme, furent abolies peu à peu, et la libération de la victime, ou la substitution en son lieu et place d'une figure faite de pâte de farine, qui étaient de tolérance, finirent par être de précepte. Le *dâna*, la libéralité envers les brâhmanes sous forme, soit de donations en terres, soit de présents de toute sorte (une de ces offrandes consistait à donner son propre poids d'or ou d'argent) devint peu à peu la plus méritoire des œuvres

pies, d'une efficacité bien supérieure à celle du sacrifice. En même temps le brâhmanisme admit un grand nombre de pratiques telles que pèlerinages, ablutions dans le Gange, etc., dont les anciens livres ne savent rien et qui dans Manu encore ne sont pas tenues en grande estime. Sur tous ces changements, la littérature nous renseigne suffisamment. Ce qu'elle ne dit pas, c'est la place que ce culte tenait encore dans la réalité. Par les monnaies et par les inscriptions nous savons que les grands sacrifices tels que l'açvamêdha, le vâjapêya, le paundarîka, etc., n'ont pas cessé d'être célébrés durant le haut moyen âge. Puis, à partir du huitième siècle, ces témoignages deviennent excessivement rares, et il n'est plus question que d'une façon générale de secours fournis aux brâhmanes pour l'accomplissement des rites. La conquête musulmane qui s'étendit d'une façon permanente sur une grande partie du territoire, dut activer la décadence, en tarissant en de vastes provinces la source des libéralités princières, et il est probable que c'est à cette époque qu'il faut placer la disparition de textes rituels importants qui existaient encore au moyen âge, et qui se sont perdus depuis. Les somayâgas qu'on sait avoir été célébrés dans notre siècle, peuvent se compter sur les doigts. Les brâhmanes agnihotrins, qui entretiennent les trois feux sacrés, ne sont plus qu'un petit nombre, et l'ancien noviciat, le brahmacarya, par lequel s'acquiert la connaissance des textes et des rites, ne fait plus guère de recrues. Le profit est ailleurs, à l'étude de la logique, du droit, de la grammaire, et encore ces connaissances, la jeunesse va-t-elle les chercher dans des collèges organisés à la façon anglaise, plutôt que dans les *tols* ou *mathas* brâhmaniques. En 1829, Wilson comptait encore vingt-cinq de ces institutions avec six cents élèves à Nadiyâ, le principal siège de la science indigène au Bengal. Moins de quarante ans après, ce nombre était réduit à la moitié, et celui des élèves au quart. Et comme il en est au Bengal, il en est à peu près partout, dans l'extrême sud, dans les pays marhattes et même à Bénarès. Sur le terrain religieux, l'intérêt est aux œuvres modernes du vêdântisme sectaire. L'ancienne théologie ne répondant plus à une foi et ayant cessé d'être une profession lucrative, est en train de disparaître. On ne fait plus guère de copies des vieux livres à mesure que les anciennes se détruisent et, bien qu'il y ait encore dans l'Inde bien des milliers de brâhmanes qui savent par cœur les principaux textes védiques, on peut dire que la science européenne est venue juste à temps pour recueillir cette antique succession au moment où elle allait tomber en déshérence. L'espèce de renaissance du védisme qui s'est manifestée dans ces derniers temps par des publications de textes et même par des tentatives d'un retour pratique à l'ancienne orthodoxie, patronnées par divers *Dharmasabhâs* (associations pour le maintien de la Loi), n'est elle-même que le contre-coup de l'œuvre inaugurée, il y aura bientôt un siècle, par William Jones, et elle constitue un mouvement où, malgré certaines apparences, le goût de l'archéologie, l'esprit national et la politique même ont plus à voir en somme que la religion.

V. Bouddhisme. En passant aux religions plus jeunes qui se sont développées à la suite du brâhmanisme, la première qui s'offre à nous est le bouddhisme : non pas qu'il soit démontré que c'est la plus ancienne, mais parce que, avant toute autre, elle est arrivée à une existence distincte et qu'elle est en quelle sorte le rejeton direct de la vieille souche, tandis que ses rivales s'y sont greffées plutôt comme des plantes parasites. — Le bouddhisme présente en effet un double caractère. D'une part c'est bien un fait hindou, un produit pour ainsi dire naturel de l'âge et du milieu qui l'ont vu naître. Si on essaie de reconstituer sa doctrine et son histoire primitives, on arrive à quelque chose de si semblable à ce qui nous est offert dans les plus anciennes Upanishads et dans les légendes brâhmaniques, qu'il n'est pas toujours facile de déterminer quels traits lui appartiennent en propre. D'autre part il s'affirme dès l'origine comme une religion indépendante, où souffle un esprit nouveau et à qui la puissante personnalité de son fondateur a imprimé une marque indélébile. En ce sens, le bouddhisme est l'œuvre de Buddha, comme le christianisme est l'œuvre de Jésus et l'islam celle de Mahomet. Dès la mort du Maître, on se sent en présence d'un corps de doctrines et d'une institution ayant leur vie propre et dont l'histoire ne touche plus que par des rapports indirects et tout externes à celle des religions contemporaines. Cette histoire, nous n'entreprendrons pas de la faire ici. Autant que possible, nous la laisserons intacte à celui de nos collaborateurs que des études spéciales mettent mieux à même que nous de retracer en un tableau d'ensemble l'immense développement des dogmes, des institutions et des destinées du bouddhisme. C'est à peine si nous effleurerons les questions que soulèvent les sources de l'histoire du bouddhisme, ses diverses traditions si divergentes entre elles, sa double littérature d'abord conservée en sanscrit dans le Nord (livres du Népâl), en pâli dans le Sud (*Tipitaka* et Chroniques de Ceylan), et plus tard reproduite plus ou moins fidèlement dans la plupart des langues de la haute et extrême Asie. Il ne sera pas davantage question, si ce n'est en passant, de la biographie de son fondateur, de ses divers systèmes de métaphysique, de sa morale, de son organisation ecclésiastique, de sa discipline et de son culte, de sa mythologie et de son hagiologie, de ses écoles, de ses hérésies, de ses conciles, de son influence probable ou possible sur d'autres croyances telles que le manichéisme et diverses sectes chrétiennes. En un mot, nous ne toucherons à ses doctrines et à son histoire qu'autant qu'il sera nécessaire pour expliquer sa fortune et pour marquer la place qui lui revient dans le développement religieux de l'Inde. — On n'a que des données légendaires profondément pénétrées d'éléments mythiques sur la vie de l'homme remarquable qui, vers la fin du sixième siècle avant notre ère, posa les bases d'un système religieux qui constitue aujourd'hui encore, sous une forme plus ou moins altérée, la foi de plus d'un tiers des habitants du globe. Il appartenait à la famille des Gautamas qui était, dit-on, la branche royale des Çâkyas, un clan râjpout établi en ce temps sur

les bords d'un petit affluent du Gogra, la Rohini, à quelques deux cents kilomètres au nord de Bénarès. A vingt-neuf ans, il quitta ses parents, sa jeune femme et le fils unique qui venait de lui naître, et se fit sannyâsin. Après sept ans de méditations et de luttes avec lui-même, il se déclara en possession de la vérité parfaite et prit le titre de *Buddha*, l'Eveillé, l'Illuminé. Pendant quarante-quatre autres années, il prêcha sa doctrine sur les deux rives du Gange, dans la province de Bénarès et dans le Bihâr, et entra dans le Nirvâna, à l'âge avancé de quatre-vingts ans. La date de sa mort, qui est rapportée différemment par les diverses traditions bouddhiques et par toutes d'une manière inexacte, n'a été déterminée avec une certitude à peu près complète que dans ces derniers temps, grâce à trois nouvelles inscriptions de l'empereur Açoka. Il résulte de ces textes que, dans la trente-septième année du règne de ce prince, on comptait 256 ans depuis le départ du Maître, et cela dans le Magadha même, le pays d'origine du bouddhisme. Rapportée à notre chronologie, cette donnée fournit pour le Nirvâna une des années qui tombent entre 482 et 472 avant Jésus-Christ. C'est la première date que nous rencontrons dans l'histoire de l'Inde et, si on excepte celles qui en dépendent, les dix siècles qui vont suivre n'en fournissent pas, pris ensemble, une demi-douzaine de nouvelles. — Les doctrines de Buddha nous sont mieux connues que les détails de sa vie; mais il s'en faut de beaucoup qu'elles le soient d'une façon précise. Dans les documents où il y a en somme encore le plus de chance de retrouver l'écho de sa parole, dans les *Suttas* pâlis, ces souvenirs, à en juger par ce qui a été publié jusqu'ici, sont déjà si profondément altérés par les élucubrations d'une époque de formalisme et de scolastique (la langue de ces documents, le pâli, est plus jeune que les dialectes dans lesquels ont été rédigées, vers la fin du troisième siècle avant Jésus-Christ, les inscriptions d'Açoka), qu'en ce qui concerne la forme du moins, l'enseignement du Maître peut être considéré comme perdu. Il y a des étincelles dans cette littérature de moines, mais jamais de flamme, et ce n'est certainement pas avec ces étranges sermons que le « Lion des Çâkyas » a conquis les âmes. Le fond a sans doute bien mieux résisté que la forme. Mais, si on songe aux questions semblables que soulèvent les origines du christianisme, où la tradition a été cependant fixée incomparablement plus vite, on comprendra que, s'il est aisé de distinguer entre un bouddhisme primitif et les doctrines grossièrement altérées qui se sont fait jour plus tard, il convient d'user de quelques précautions en parlant du bouddhisme du Buddha lui-même. Ces réserves faites, nous allons indiquer aussi brièvement que possible, les doctrines fondamentales de la religion établie par Gautama. — Les deux traits qui frappent d'abord dans le bouddhisme primitif et qui remontent certainement à l'enseignement du Maître, sont l'absence de tout élément théologique et une aversion marquée pour la spéculation pure. Le Buddha ne nie pas l'existence de certains êtres appelés Indra, Agni, Varuna; mais il estime qu'il ne leur doit rien et il ne s'occupe

pas d'eux. Il ne songe pas davantage à s'attaquer à la tradition révélée : il passe à côté d'elle. Le Vêda que son Eglise rejettera formellement un jour, se résumait encore à cette époque en pratiques, et Çâkyamuni, en embrassant la vie d'anachorète, a naturellement rompu avec les pratiques. Sa position par rapport à la religion positive n'est donc pas bien différente de celle de beaucoup de ses contemporains. Il paraît penser comme eux que c'est affaire aux brâhmanes d'agir par les rites sur les puissances célestes et d'en obtenir des biens auxquels, pour son compte, il n'attache aucun prix. Son œuvre à lui est toute laïque et, comme il ne reconnaît pas un Dieu dont l'homme dépende, sa doctrine est absolument athée. Quant à sa métaphysique, elle est surtout négative. Il ne s'occupe pas de l'origine des choses : il les prend comme elles sont ou qu'elles lui paraissent être, et le problème auquel il revient sans cesse dans ses entretiens, n'est pas celui de l'être en soi, mais celui de l'existence. Plus encore que le Vêdânta des Upanishads, sa doctrine se renferme dans la question du salut. — Le programme de cette doctrine est exposé dans les « Quatre nobles vérités » : 1° l'existence de la douleur ; exister c'est souffrir ; 2° la cause de la douleur ; cette cause est dans le désir qui grandit par la satisfaction même ; 3° la cessation de la douleur ; cette cessation est possible, elle est obtenue par la suppression du désir ; 4° la voie qui conduit à cette suppression ; cette voie qui comprend quatre étapes ou états successifs de perfection, c'est la connaissance et l'observation de la « bonne loi, » la pratique de la discipline du bouddhisme et de son admirable morale. Le terme en est le Nirvâna, l'extinction, la cessation de l'existence. — Les conditions de l'existence sont résumées dans la théorie des *Nidânas* ou des douze causes successives, dont chacune est censée être la conséquence de celle qui précède. Ce sont : 1° l'ignorance ; 2° les prédispositions mentales qui déterminent nos actes, ou plus simplement l'action, le *karman* ; 3° la conscience ; 4° l'individualité ; 5° la sensibilité ; 6° le contact des sens avec les objets ; 7° la sensation ; 8° le désir ou la soif ; 9° l'attachement à l'existence ; 10° l'existence ; 11° la naissance ; 12° la vieillesse et la mort ou la souffrance. Ces termes, dont l'interprétation a du reste varié, répondent simplement à des faits, à des états, à des conditions de l'existence finie. Ils ne représentent pas, dans le bouddhisme primitif du moins, des substances, des entités. Le premier, par exemple, n'est pas, comme il l'est devenu plus tard, à la fois la non cognition et l'incognoscible, mais désigne simplement l'état d'ignorance, le fait de prendre pour réel ce qui ne l'est pas. Ils ne sont pas non plus toujours présentés dans le même ordre, et il est probable que cet ordre n'a pas toujours impliqué un enchaînement rigoureux et continu de cause à effet. Ainsi, il est visible que la série s'étend à plusieurs existences et que les mêmes faits y reviennent envisagés à un point de vue différent : l'activité, par exemple, ne doit pas être conçue comme précédant absolument l'existence, et il est non moins évident que la dixième et douzième conditions sont au fond la même, et que 3, 7, 8, 9, ne font qu'analyser

ce qui est déjà compris dans la deuxième. — Quant à l'être qui subit l'existence, il est un composé, une résultante des *skandhas* ou des « agrégats ». Ces agrégats qui, chez l'homme, sont au nombre de cinq (il y en a moins pour les autres êtres), avec cent quatre-vingt treize subdivisions, épuisent tous les éléments, propriétés et attributs matériels, intellectuels et moraux de l'individu. En dehors d'eux, il n'y a rien, ni principe fixe, ni âme, ni substance simple et permanente d'aucune sorte. Ils se forment pour constituer chaque être, se modifient sans cesse avec lui et se défont à sa mort : l'individu étant de part en part un composé de composés, périt tout entier. Seule, l'influence de son karman, de ses actes, lui survit, et par elle s'opère aussitôt la formation d'un nouveau groupe de skandhas, un nouvel individu surgit à l'existence dans quelqu'autre monde et continue en quelque sorte le premier. Cette substitution a beau être si rapide que pratiquement on n'en tient pas compte, que le Buddha, par exemple, et les saints parvenus à l'omniscience sont représentés se souvenant et parlant de leurs existences antérieures comme s'ils étaient restés toujours eux-mêmes en passant de l'une à l'autre. Il n'en est pas moins vrai que le bouddhiste à proprement parler ne renaît pas, mais qu'un autre, si je puis dire, renaît à sa place, et que c'est pour éviter à cet autre, qui ne sera que l'héritier de son karman, les douleurs de l'existence, qu'il aspire au Nirvâna. Telle est du moins la doctrine des livres pâlis, non seulement du petit nombre de ceux qu'on a publiés jusqu'ici, mais de toute la littérature orthodoxe du bouddhisme méridional, de l'avis des savants les plus autorisés qui ont pu l'étudier dans le pays même. Cette doctrine était-elle déjà aussi nettement formulée dans l'enseignement du Maître? Il est permis d'en douter. D'une part, les livres sanscrits du Nord paraissent admettre quelque chose de permanent, un moi passant d'une existence à une autre ; d'autre part, on ne s'expliquerait guère, ce semble, que le bouddhisme, non content de faire accepter le néant comme le souverain bien, eût dès l'origine rendu sa tâche plus difficile encore en faisant en définitive de la poursuite de ce bien un pur acte de charité. Mais, d'aucune façon, ce moi vaguement entrevu et faiblement affirmé ne saurait être assimilé, par exemple, à l'âme simple et impérissable de la philosophie Sânkhya : il n'est pas indépendant des skhandas, comme celle-ci l'est de leurs analogues, les principes issus du développement de la Prakriti. Il s'éteint, au contraire, quand les skandhas viennent à faire définitivement défaut. En effet, quelque difficulté qu'il y ait à dégager sur ce point la pensée exacte du fondateur de dessous le travail scolastique de plusieurs siècles, s'il est une conclusion qui s'impose comme ayant été celle du bouddhisme à tous les âges, qui découle de tout ce qu'il affirme et de tout ce qu'il ignore, c'est que la « Voie » conduit à l'extinction totale, et que la perfection consiste à ne plus être. En supprimant la première des douze causes, l'ignorance, on empêche toute production ultérieure de la suivante, du karman et de tout ce qui en dérive : au moment de la mort, il ne se reformera cette fois plus de nouveaux skhandas, et

l'individu aura disparu tout entier et sans retour. Telle est la conclusion doctrinale, logique, qui n'est pas infirmée par le fait qu'elle ne se rencontre pas toujours exprimée en toute sa rigueur et que, dans la croyance ordinaire surtout, elle a subi toutes sortes d'atténuations. L'imagination même d'un Asiatique a de la peine à se fixer à l'idée de l'anéantissement. Ainsi, les pèlerins chinois Fa-Hian et Hiouen-Thsang, qui visitèrent l'Inde au cinquième et au septième siècles et qui étaient des croyants orthodoxes au Nirvâna complet du Buddha, relatent pourtant de lui des miracles et même des apparitions, comme s'il n'avait pas cessé d'exister, et il est incontestable que, pour beaucoup de bouddhistes d'autrefois, le Nirvâna n'a été que ce qu'il est pour la plupart de ceux d'aujourd'hui, une sorte de repos éternel, de béatitude négative. Cela n'empêche pas que le bouddhisme ne soit, comme doctrine, la confession de l'absolue vanité de toutes choses et, en ce qui concerne l'individu, une aspiration au néant. — Cette vanité de toute existence n'aurait pas été affirmée tant de fois par le Buddha qu'elle ressortirait rien que de la théorie des Nidânas. La première des douze causes, l'ignorance, qui consiste à prendre pour réel ce qui ne l'est pas, implique évidemment la non-réalité du monde, non pas comme substance, la chose en soi étant en dehors des considérations du bouddhisme primitif, mais du monde tel qu'il nous apparaît. Les objets que nous percevons n'ont pas de réalité propre et, comme on vient de le voir, il en est rigoureusement de même dans la doctrine des Suttas pâlis du sujet qui les perçoit. Son individualité n'est qu'une forme, qu'une apparence vaine. Πάντα ῥεῖ, tout n'est qu'un flux d'agrégats qui se font et se défont sans cesse, un écoulement immense dont on ne cherche pas à savoir l'origine et auquel on ne peut échapper que par le Nirvâna. Une fois le système arrivé à ce point, il ne restait plus qu'une négation à formuler, mais celle-ci d'ordre purement ontologique, la négation de la substance même. Ce dernier pas fut franchi dans l'école fondée par Nâgârjuna, un siècle environ avant notre ère, à une époque où la doctrine d'abord fort peu spéculative de Çâkyamuni avait donné naissance à un ensemble vaste et compliqué de conceptions métaphysiques. Dans cette école, dite des Madhyamikas, le bouddhisme se résout en un pur nihilisme. Il est devenu ce que les brâhmanes lui reprochent d'être, « la doctrine du vide. » Ce n'est plus là sans doute l'enseignement du Buddha, mais on ne saurait nier que ce n'en soit la continuation directe. — Si maintenant on compare cette doctrine avec les spéculations contemporaines de la philosophie brâhmanique, on ne peut qu'être frappé de leur air de famille. L'athéisme, le dédain du culte et de la tradition, la conception d'une religion toute spirituelle, le mépris de l'existence finie, la croyance à la transmigration et la nécessité d'y échapper, la faible notion de la personnalité de l'homme, la distinction imparfaite ou plutôt la confusion des attributs matériels et des fonctions intellectuelles, l'affirmation d'une morale ayant sa sanction en elle-même, sont autant de traits qui se retrouvent diversement accentués, il est vrai, et dans le bouddhisme et dans les Upanishads. Si on va plus loin, si on prend

les systèmes brâhmaniques un à un, on trouve que c'est avec le Sânkhya que la doctrine de Çâkyamuni, à première vue, a le plus de ressemblance. Sur plusieurs points essentiels, les conclusions sont les mêmes, et les analogies deviennent surtout frappantes si on descend aux détails. Evidemment, les deux systèmes ont vécu côte à côte et se sont fait de mutuels emprunts. Nous doutons cependant que les véritables origines du bouddhisme soient à chercher de ce côté. Le Sânkhya, tant sous la forme confusément matérialiste qu'il a dans les plus vieilles Upanishads, que sous la forme dualiste qu'il a revêtue plus tard, est un système solide, peu susceptible de développements et de modifications profondes. Il est surtout fort peu sentimental, et ce n'est pas de lui qu'a pu venir le pessimisme dont sont empreintes toutes les conceptions du Buddha. D'autre part, on admettra difficilement que cette haine de l'existence ait été inspirée directement, comme le veut la légende, par le spectacle des misères de la vie. L'expérience apprend qu'il y a presque toujours un naufrage métaphysique à l'origine de ces grandes douleurs, et, de nos jours, c'est bien à la suite de l'écroulement de grands systèmes idéalistes que nous voyons des idées fort semblables se répandre parmi nous. Quand la spéculation, après avoir miné la notion du réel dans l'objet sensible, est obligée de s'avouer que l'objet transcendant se dérobe à son tour, il ne reste plus que l'alternative du scepticisme ou de la philosophie de la désespérance : on est cârvâka ou bouddhiste. C'est donc dans une doctrine idéaliste, dans le Vêdânta primitif, mais dans un Vêdânta qui a perdu la foi dans le brahman, que nous paraît devoir être cherché le point de départ des idées du Buddha. Il faut croire à l'Absolu pour ressentir aussi profondément l'inanité et l'imperfection des choses finies : il faut y avoir cru et avoir trouvé cette croyance vaine pour l'ignorer avec une aussi calme et inflexible résolution. — Deux siècles et demi après la mort du fondateur, le bouddhisme était devenu la religion officielle du plus puissant monarque de l'Inde, Açoka le Maurya, dont l'autorité directe s'étendait de la vallée de Caboul aux bouches du Gange et de l'Himâlaya jusqu'au sud des monts Vindhyas, et déjà ses missionnaires pénétraient dans les pays marhattes et dradiviens, et prenaient pied à Ceylan. Ces progrès rapides, il ne les devait certainement ni à ses dogmes rien moins que séduisants et, au fond, peu originaux, ni même à la supériorité incontestable de sa morale, et, s'il n'avait pas eu d'autres moyens d'action, sa fortune serait un des problèmes les plus embarrassants de l'histoire. Mais, outre ses doctrines et ses préceptes, le bouddhisme avait pour lui ses institutions, son esprit de discipline et de propagande, tout un art nouveau de gagner et de gouverner les âmes : il avait surtout le Buddha lui-même et son souvenir resté vivant dans son Eglise. On ne saurait, en effet, faire la part trop grande, dans les conquêtes du bouddhisme, à la personnalité et à la légende de son fondateur. Le brâhmanisme, où tout est impersonnel, où les sages les plus révérés n'ont laissé qu'un nom, n'a rien à opposer à la Vie du Buddha, si peu historique comme relation de faits, mais qui nous a

certainement conservé la physionomie du maître et l'impression ineffaçable gardée de lui par ses disciples. Même rédigée en cet affreux style bouddhiste, le plus insupportable de tous les styles, ces récits forment une des histoires les plus touchantes que l'humanité ait imaginées, et c'est un fait bien connu que jusque dans notre Occident, où ils avaient pénétré par l'intermédiaire de copies grecques, ils ont fourni le sujet d'une légende populaire qui a été longtemps pour les nations chrétiennes un livre d'édification. En tous les cas, ils ont conquis plus d'âmes au bouddhisme que ses théories de l'existence et du Nirvâna. Méditer sur les perfections du Buddha, l'admirer, l'aimer, se dire et se sentir sauvé par lui étaient des sentiments nouveaux, inconnus du brâhmanisme, et, par un contraste singulier, ce fut ainsi une religion sans Dieu, qui initia l'Inde aux joies intimes de la dévotion. Tant que le bouddhisme conserva le monopole de ces sentiments, il grandit : il sera menacé du jour où les religions néo-brâhmaniques, particulièrement le vishnouisme, s'en prévaudront à leur tour et les retourneront contre lui. — Pour mieux faire sentir ceci, il faudrait pouvoir nous arrêter à cette légende du Buddha; il faudrait mettre en lumière l'admirable figure qui s'en dégage, ce modèle accompli de calme et douce majesté, de tendresse infinie pour tout ce qui respire et de compassion pour tout ce qui souffre, de liberté morale parfaite et d'affranchissement de tout préjugé. L'idéal du brâhmane, tout élevé qu'il est, est égoïste : c'est pour se sauver et pour se sauver seul, qu'il aspire à la perfection. C'est pour sauver les autres que celui qui devait être un jour Gautama, a dédaigné de marcher plus tôt dans la voie du Nirvâna et qu'il a choisi de devenir Buddha au prix d'innombrables existences supplémentaires. Le brâhmane est arrivé, lui aussi, à professer en principe la bienveillance envers tous les êtres; mais parmi ses propres semblables, il en est beaucoup qu'il repousse avec horreur et dont le contact le souille. Le Buddha sait que l'homme n'est souillé que par le péché, et le Candâla même, qui est moins qu'un chien, est accueilli par lui comme un frère. La morale du bouddhisme qui, si on l'analyse précepte par précepte, ne diffère pas essentiellement de celle qu'on peut extraire des livres brâhmaniques, se montre ainsi hautement originale et toute pénétrée d'un esprit nouveau, si on la considère dans la vie du fondateur. Imiter le Buddha fut en quelque sorte une loi supérieure qui donna à la religion nouvelle d'admirables disciples. La mémoire de ces disciples fut à son tour conservée non moins pieusement que celle du Maître, et le bouddhisme eut ainsi une incomparable collection de légendes, une « Vie des Saints » qui, pour la délicatesse et le charme du sentiment religieux, ne le cède qu'à celle qu'offrira un jour le christianisme. — Imiter le Maître, c'était avant tout continuer son œuvre, c'était propager comme lui la bonne doctrine. Celle-ci n'était pas, comme le brâhmanisme, une thaumaturgie; elle ne renfermait aucune de ces recettes qu'on peut être tenté de garder pour soi, parce qu'elles assurent des avantages temporels dont on envie la possession à son

voisin. C'était la bonne nouvelle pour tous, destinée à passer de bouche en bouche et qu'il y a autant de joie à répandre qu'à connaître. Le bouddhisme fut donc une religion à propagande, la première en date dans l'histoire. C'est chez lui d'abord qu'on rencontre la notion de la conversion, ainsi qu'un terme spécial pour la désigner. Son arme fut celle qu'avait déjà employée le Maître, la prédication en langue vulgaire. Il y ajouta peu à peu une littérature toute populaire, outre ses légendes et ses biographies, des recueils de paraboles et de récits semi-religieux, semi-profanes, dont le sujet est souvent pris dans les existences antérieures du Buddha, et qui sont une de ses créations les plus originales. Partout où il pénétra, il adopta l'idiome du pays. Si, dans quelques contrées telles que Ceylan, la Birmanie, Siam, il arriva à avoir une langue sacrée, les livres canoniques n'en furent pas moins traduits et expliqués au peuple dans sa langue usuelle, bien différents en ceci du Vêda des brâhmanes, où la forme importe autant que le fond et qui, traduit dans un autre dialecte ou même simplement couché par écrit, n'est plus le Vêda. — Naturellement la mission de convertir impliquait celle de veiller sur l'œuvre de la conversion, de maintenir la bonne doctrine, d'exhorter à la bonne conduite, de stimuler la piété, de venir en aide aux défaillances. Le bouddhisme eut donc charge d'âmes. La distinction entre l'orthodoxie et l'hérésie, la discipline des opinions, la direction des consciences, l'art pastoral sont de création bouddhiste, et peut-être faut-il faire remonter jusqu'au Maître lui-même l'institution de la profession de foi et celle de la confession. — Ce qui certainement remonte jusqu'à lui, c'est la façon même de concevoir la mission du Buddha. Il est difficile de dire jusqu'à quel point Çâkyamuni a été un visionnaire. Mais, à moins de refuser toute créance aux témoignages qui nous parlent de lui, il faut bien admettre qu'après des années de lutte, à la suite d'une crise définitive, il eut comme une révélation et se crut en possession de la vérité absolue; qu'il prétendit enseigner non une doctrine personnelle, sans tradition ni précédents, mais la Loi immuable, éternelle, telle qu'elle avait été proclamée d'âge en âge par des sages infaillibles, les Buddhas des temps passés, dont il était le successeur; qu'à ses yeux enfin sa venue, aussi bien que la leur, n'était nullement un accident, mais un fait prédestiné et nécessaire. Sur ce thème il se forma ensuite, et cela de très bonne heure, toute une mythologie. On dressa une liste de vingt-quatre prédécesseurs de Gautama; plus tard on cessa de les compter, et des *Bodhisattvas* ou Buddhas futurs en nombre infini peuplèrent les mondes et les divers degrés de l'existence. De ces sauveurs à venir, les bouddhistes méridionaux ne mentionnent d'une façon particulière qu'un seul, Maitreya, qui sera le prochain Buddha. Les Eglises du Nord, au contraire, en connaissent plusieurs qui, dès les premiers siècles de notre ère, étaient devenus l'objet d'un véritable culte. La religion de Çâkyamuni, si nue à l'origine, eut ainsi non seulement une apparence de tradition, mais encore ses patrons ou, pour mieux dire, ses dieux. — Mais ce n'est pas seulement par

ses doctrines et par toutes ses tendances que le bouddhisme a été ainsi de bonne heure et à l'opposé du brâhmanisme, une religion compacte et militante : il l'a été encore et surtout du fait de ses institutions. Çâkyamuni assura en effet à son œuvre le plus puissant de tous les instruments de propagande, en préparant l'avènement du monachisme. Il est certain que son but fut de fonder tout autre chose qu'une école. Ses disciples ne sont pas des élèves qui viennent s'instruire auprès d'un maître, avec la pensée de le quitter un jour et d'aller vivre chacun pour son compte. Ils forment une congrégation dont l'objet est de réaliser la vie parfaite, un véritable ordre religieux, où bientôt on ne fut plus admis qu'à la suite de vœux et d'une profession de foi et d'où on ne sortit plus sans être renégat. Nous ne pouvons nous arrêter à décrire le *sangha* bouddhique. Il ne sera donc question ici ni de sa discipline savamment combinée, ni de sa hiérarchie simple et forte, ni de son recrutement entouré de précautions légales qui témoignent d'un esprit politique singulièrement avisé, ni de l'ordre de femmes qu'on finit par y adjoindre, ni de sa position par rapport à la communauté laïque qui ne tarda pas à se constituer sous sa direction et qui, astreinte à de moindres devoirs, forma le deuxième élément de l'Eglise. Encore moins essayerons-nous de déterminer ce qui dans cette organisation peut être considéré comme l'œuvre du fondateur même. La tradition naturellement fait tout remonter jusqu'à lui, et il est à peine besoin de dire qu'elle est inadmissible. Le bouddhisme n'a certainement pas eu en naissant la constitution que nous lui voyons à l'époque d'Açoka, et ici, comme ailleurs, c'est l'opposition du dehors et la lutte avec l'hérésie qui ont façonné l'Eglise. Mais d'autre part on ne saurait, à notre avis, rejeter entièrement les témoignages qui nous montrent le sangha fonctionnant, dès la mort du Maître, comme un corps ecclésiastique déjà solidement constitué sous la direction des principaux disciples et des anciens ou *sthaviras*. En tous les cas, il eut dès le début pour caractère distinctif d'être ouvert à tous sans exception, non seulement aux classes qui avaient droit à l'enseignement brâhmanique, mais aussi à celles qui en étaient exclues, soit qu'elles fussent réduites à une condition plus ou moins servile, soit que, refusant de se plier aux usages de la population sédentaire, elles vécussent librement et de leur plein gré à l'état d'excommuniés. Le Buddha ne repoussa personne, et, dans le cercle de ses disciples, il n'y eut d'autre distinction que celles de l'âge et du mérite. Il ne faudrait toutefois pas conclure de là que l'ordre bouddhique se soit immédiatement et dans son pays d'origine largement recruté parmi les classes repoussées comme impures. Le genre de vie de la plupart de ces populations, la force même du préjugé et, dirons-nous, du préjugé en bien des cas justifié dont elles ont été de tout temps l'objet, la présence surtout dans l'ordre de nombreux brâhmanes, rendent une pareille supposition peu probable. C'est plus tard seulement, quand un corps laïque de plus en plus considérable vint se grouper autour de l'Eglise ; c'est surtout quand celle-ci se répandit au loin chez des peuples de race et de

mœurs étrangères, que le bouddhisme recueillit tout le bénéfice de la conception libre et haute que son fondateur s'était faite de la fraternité humaine. Pour faire apprécier combien sa liberté d'action sur ce nouveau théâtre était supérieure à celle du brâhmanisme, il suffira d'un seul exemple. Tandis que le Buddha enseigne que « sa Loi est une loi de grâce pour tous, » les Vêdânta-Sûtras déclarent qu'un çûdra n'ayant pas droit au Vêda, n'est pas qualifié non plus pour recevoir et pratiquer leur doctrine, en d'autres termes qu'il est incapable dans sa condition actuelle de faire son salut. Et cette proposition est expressément maintenue dans son commentaire par Çankara, qui était pourtant un homme du Sud et qui écrivit probablement ce commentaire dans le Sud, c'est-à-dire dans un pays où plus des neuf dixièmes de la population étaient regardés par les brâhmanes comme de purs çûdras. Evidemment le brâhmanisme, pour ne pas mourir d'épuisement, était condamné à violer sans cesse ses propres principes : pour se répandre, au contraire, le bouddhisme n'avait qu'à pratiquer les siens. — Faut-il aller plus loin et voir, comme on le fait souvent, dans l'institution du sangha et dans le bouddhisme primitif en général, une réaction contre le régime des castes et le joug spirituel des brâhmanes ? Pour établir que ce n'est là qu'un roman, il faudrait rechercher ce que pouvait bien être ce régime des castes au sixième siècle avant notre ère, et jusqu'à quel point les prétentions des brâhmanes pouvaient paraître oppressives. Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans l'examen de cette nouvelle question. Nous nous bornerons à dire qu'il n'y a nulle apparence que la question sociale fût posée parmi les peuplades semi-agricoles, semi-pastorales au milieu desquelles s'est écoulée la vie du Buddha, ni qu'on eût songé à contester aux brâhmanes, ce qui était au fond leur grand privilège, d'être les porteurs du Vêda et, par le droit du sang, les ministres de certains rites. Ces rites, nous ne savons pas même jusqu'à quel point ils étaient populaires, et nous avons les meilleures raisons de penser qu'ils n'étaient pas d'un usage général même chez les populations parmi lesquelles des gotras brâhmaniques s'étaient établis depuis longtemps et en grand nombre. Un fait d'ailleurs suffit pour infirmer cette théorie : le bouddhisme, à l'époque où il fut dominant, ne toucha nullement à la caste dans les pays où elle existait, et non seulement il n'y toucha pas, mais ce fut lui, selon toute probabilité, qui l'importa dans des contrées où elle n'existait pas encore, dans le Dékhan, à Ceylan, dans les îles de la Sonde, partout où un afflux considérable de population hindoue pénétra à sa suite. — Ce qui est vrai, c'est que le bouddhisme portait en lui la négation, non du régime des castes en général, mais de la caste des brâhmanes, et cela indépendamment de toute doctrine égalitaire et sans qu'il y eût de sa part aucune velléité de révolte. Aussi est-il fort possible que cette opposition soit restée assez longtemps inconsciente de part et d'autre. En apparence leurs voies ne se touchaient guère. Jamais le Buddha ne s'arrogea le droit d'enseigner les mantras ou d'officier dans un sacrifice ;

jamais les brâhmanes, de leur côté, ne prétendirent à la propriété exclusive des spéculations ayant rapport au salut. Çâkyamuni n'eût fait que suivre leur exemple, s'il se fût borné à nier l'efficacité suprême du Vêda et des rites. Même en rejetant pour lui et pour ses disciples toute pratique d'un culte quelconque, il ne se mettait pas encore nécessairement en hostilité avec les brâhmanes, et, tant que la communauté ne fut composée que de personnes qui, à l'exemple du Maître, avaient renoncé au monde, elle a pu fort bien éviter l'éclat d'une rupture. Mais il n'en fut plus de même quand elle eut groupé autour d'elle un corps laïque qui naturellement partagea son indifférence à l'égard des anciens rites, quand, par la force des choses, elle eut été amenée à opposer tradition à tradition, et à substituer au vieux culte un culte nouveau d'une nature toute différente, ne consistant qu'en exercices spirituels et en exhortations morales, et sur lequel les brâhmanes ne pouvaient prétendre à aucun droit. Il n'en fut plus de même surtout quand il fallut partager avec elle les libéralités des rois et des grands. Dès lors l'antagonisme fut flagrant, et la caste sacerdotale, frappée dans son ministère et dans son revenu, dut sentir que c'était son existence même qui se trouvait menacée. Les brâhmanes n'en continuèrent pas moins d'affluer dans le sangha bouddhique, car ils ne formèrent jamais un corps compact gouverné par des intérêts bien solidaires, et dès lors ils ne vivaient probablement pas tous de l'autel. Longtemps encore ils fournirent à la religion nouvelle ses principaux docteurs ; le nom de brâhmane resta un titre honorifique du bouddhisme et à Ceylan il fut donné aux rois. Mais, en tant que classe distincte et revêtue d'un privilège religieux, il n'y eut pas de place pour eux dans l'Eglise. — Une fois le sangha définitivement organisé, et il l'était certainement bien avant Açoka, le bouddhisme se trouva en possession d'une incomparable milice. Le religieux bouddhiste, le *bhikshu*, proprement le mendiant, n'est pas comme le brâhmane un thaumaturge, un intermédiaire entre l'homme et la divinité ; c'est un pénitent d'abord, et ensuite, s'il en est capable, un clerc, un prédicateur, un directeur de conscience, un docteur de la foi et, à l'occasion, un admirable missionnaire. Humble par profession, ne possédant rien, sans famille, sans intérêts autres que ceux de l'ordre, il va où ses chefs l'envoient. Personnellement le bhikshu a fait vœu de pauvreté et vit d'aumônes. Mais l'ordre possède, il est riche et l'origine de ses biens remonte même très haut, s'il est vrai, comme le veulent des traditions qui n'ont rien d'invraisemblable, que des donations en terres lui aient été faites du vivant même du Buddha. Bien différentes des donations conférées à des brâhmanes, lesquelles sont toujours individuelles et où le moindre domaine, même s'il est donné à une corporation, est toujours partagé en autant de parcelles que la corporation compte de membres, les fondations bouddhiques restent indivises ; elles s'accumulent et servent intégralement à la cause commune. A mesure qu'il s'enrichit ainsi, le bouddhisme se fit somptueux. Il lui fallut d'immenses monastères pour abriter ses

légions de moines, des monuments commémoratifs pour marquer les lieux que le maître ou les saints avaient sanctifiés, croyait-on, par leur présence, des édifices richement décorés pour y déposer leurs reliques, des chapelles pour y ériger leurs images. Le culte resta simple : la récitation d'une sorte d'office, des actes de foi et d'hommage, des offrandes de fleurs, quelques lampes entretenues devant l'image ou la châsse du Buddha ; mais l'appareil en fut magnifique. Tout porte à croire que ces « mendiants » furent les premiers bâtisseurs de l'Inde. Partout les ruines les plus anciennes et les plus vastes proviennent d'eux. Les temples hypogées, les monastères excavés dans le roc sont leur ouvrage, et leur marque se retrouve dans les substructions de presque tous les grands sanctuaires de l'hindouisme. C'est pour eux surtout que paraissent avoir travaillé ces sculpteurs, enfants perdus de l'art grec, qui firent entrevoir un instant à l'Inde la beauté plastique vraie et correcte. Tandis que le brâhmanisme, le plus matériel de tous les cultes, s'en est tenu jusqu'à la fin à son outillage primitif, des hangars faits de bambou, des mottes de terre, des brins d'herbe et quelques vases en bois, ce fut ainsi la religion la plus abstraite et la plus nue qui, par un nouveau contraste, s'avisa la première de frapper l'imagination en parlant aux yeux. — Enfin on ne saurait suivre l'histoire du bouddhisme sans reconnaître qu'il fut servi par les événements pour le moins aussi bien que par ses aptitudes. Son extension coïncide en effet avec un changement profond survenu dans l'état politique de l'Inde. Au contact de l'empire des Achéménides et de la domination hellénique, le régime des petits Etats y avait fait place à de grandes monarchies basées sur la centralisation militaire et administrative, et qui ne tardèrent pas à s'étendre bien au delà des frontières du brâhmanisme. Celles-ci comprirent bien vite quel instrument puissant et docile elles avaient dans ces communautés militantes, à la fois détachées de tout et prêtes à tout conquérir, humbles devant le pouvoir séculier, toujours disposées à l'introduire dans leurs affaires et dans leurs querelles, suffisamment organisées pour lui donner prise sur elles et pour le servir, pas assez pour lui porter ombrage, quelque chose enfin comme les ordres mendiants sans le pape. Le plus puissant de ces empires, celui des Mauryas, qui naquit du contre-coup de l'agression macédonienne, était l'œuvre d'un soldat de fortune de basse naissance, d'un çûdra, au dire des brâhmanes. Il y avait donc une sorte d'affinité originelle entre cette dynastie et le bouddhisme né d'hier comme elle, comme elle brouillé avec la tradition et se souciant aussi peu qu'elle des différences de race, de mœurs et de croyances. Aussi ces princes lui furent-ils particulièrement favorables. Candragupta, le fondateur, passe pour l'avoir protégé. Açoka, son petit-fils, l'érigea en religion d'état et le domina. Deux de ses enfants, un fils et une fille, furent des membres influents du sangha, et lui-même s'y fit recevoir sur la fin de son règne. Ce fils fut placé à la tête de la mission qui introduisit le bouddhisme à Ceylan, et il y devint le chef de l'Eglise. Ce fut également par des missions bouddhistes que le

puissant empereur entra en relation avec les rois du Dékhan sur lesquels il paraît avoir exercé une sorte de protectorat. Sans suspecter en aucune façon la sincérité d'Açoka, il est permis d'observer que le bouddhisme seul se prêtait à cette alliance intime et fructueuse de la foi et de la politique. Quand la puissance des Mauryas vint à décliner, le nord-ouest de l'Inde passa pour plusieurs siècles sous la domination de princes étrangers, grecs, parthes, mongols. Ces derniers, qui procédèrent à la conquête par l'invasion, réunirent même sous leur sceptre, vers le début de notre ère, tous les pays situés au nord du Vindhya. De ce long asservissement, la religion de Çâkyamuni fut encore la seule à tirer profit. Le brâhmanisme était hostile et fermé à l'étranger ; les religions populaires, bien que moins exclusives, étaient, elles aussi, profondément hindoues : seul, le bouddhisme était cosmopolite. La littérature singhalaise nous a conservé un curieux ouvrage dans lequel le roi grec Ménandre est représenté comme un fervent sectateur du Buddha, et le règne des empereurs touraniens, notamment celui de Kanishka, marque peut-être l'apogée de la fortune du bouddhisme dans l'Hindoustan. D'une part, il dut trouver un prompt accueil auprès des hordes sans culture venues du Nord à la suite des conquérants et qui s'étaient établies en grand nombre dans les pays à l'ouest du Gange. D'autre part, comme l'autorité de ces princes s'étendait sur l'un et l'autre versant des montagnes, elle lui ouvrit les routes du Nord, de l'Afghanistan, de la Bactriane, de la Chine, du Tibet, de même que la piété et la politique d'Açoka lui avaient ouvert celles du Sud. Nous ne savons pas jusqu'à quel point la réaction qui amena le rétablissement de l'indépendance lui fut immédiatement préjudiciable. Les dynasties nationales, à mesure qu'elles nous sont connues par les inscriptions, sont plutôt vishnouites ou çivaïtes que bouddhistes. Mais le bouddhisme est bien traité par elles et il participe à leurs libéralités. Il est visible cependant que ses beaux jours sont passés. Il n'a plus affaire au vieux brâhmanisme, mais à des rivaux bien autrement redoutables, les religions de Çiva et de Vishnu, et dans cette nouvelle lutte, les avantages sont du côté de l'adversaire. Au commencement du cinquième siècle, le pèlerin chinois Fa-Hian le trouve encore florissant dans les diverses parties de l'Inde. Au septième, par contre, dans les descriptions de Hiouen-Thsang, il paraît en décadence. Au onzième, il a encore pied dans quelques-uns de ses grands sanctuaires des provinces de l'ouest; dans ceux du Magadha, à Gayâ, sa terre d'origine, on trouve même sa trace jusqu'au quatorzième, et des dynasties bouddhistes paraissent s'être maintenues dans le Bihâr et vers les embouchures de la Godâvarî, jusqu'à la fin du douzième siècle. Puis le silence se fait. les brâhmanes continuent bien encore de polémiser contre les *Bauddhas*, et Sâyana, au quatorzième siècle, leur assigne encore la deuxième place dans sa *Revue générale des Systèmes*. Mais il est difficile de dire si ces réfutations s'adressent à des adversaires réels, ou si ce ne sont pas plutôt de simples thèses d'école. De nos jours, le bouddhisme, confiné dans l'île de Ceylan, dans les vallées du Népâl

et dans les districts qui touchent à la Birmanie, a complètement disparu de l'Inde proprement dite. Ses seuls vestiges sont les innombrables ruines qu'il a laissées sur toute la surface de la Péninsule, peut-être aussi quelques groupes sectaires, vishnouites tels que les vaishnavâvîras du Dékhan, civaïtes comme les khânghâtas de l'Hindoustan, qui ont depuis longtemps renié ou même oublié leur origine, mais qui conservent encore des saints bouddhistes dans leur calendrier. — Comment expliquer cette extinction totale du bouddhisme dans la contrée qui l'a vu naître et où il a si longtemps fleuri? Bien qu'il soit en général plus difficile de se rendre compte du dépérissement des religions que de leur croissance, la disparition de celle-ci paraît avoir été si rapide et elle a été si complète, que rien ne doit être plus aisé, semble-t-il, que d'en déterminer les causes. Telle est pourtant l'obscurité qui dérobe encore bien des côtés du passé de l'Inde qu'on ne peut former à cet égard que des conjectures d'un caractère tout général. La cause à laquelle on a songé en premier lieu est aussi celle qui, dans l'état actuel des connaissances, paraît le moins probable, la persécution. Aucun témoignage vraiment sérieux n'est venu établir jusqu'ici que le bouddhisme ait jamais été l'objet, soit avant son triomphe, soit aux jours de son déclin, de mesures de rigueur exécutées avec ensemble et sur une grande échelle. Au contraire, les documents les plus authentiques, les monnaies, les inscriptions, témoignent d'une tolérance singulièrement large de la part des pouvoirs publics. Non seulement les princes d'une même dynastie professent les croyances les plus diverses, mais le même prince partage souvent ses libéralités entre plusieurs sectes, et on ferait une assez longue liste de rois qui, sans professer le bouddhisme, en ont été les bienfaiteurs. Plusieurs des monarques, par exemple, que Hiouen-Thsang mentionne comme des patrons déclarés de l'Eglise, paraissent avoir été en réalité des sectateurs de l'une ou l'autre des nombreuses religions néo-brâhmaniqnes. Plus tard, à l'époque même à laquelle d'absurdes légendes nous représentent Çankara exterminant les bouddhistes de l'Himâlaya au cap Comorin, nous voyons des princes vishnouites appartenant à des dynasties vishnouites, faire des donations à une religion sœur du bouddhisme, celle des Jainas, que les brâhmanes ont tout autant détestée ; et ces témoignages ne sont nullement contredits par les documents littéraires contemporains. Ce n'est pas que l'Inde ait ignoré le fanatisme religieux. Elle l'a connu au contraire de bonne heure et pratiqué sans merci sous la forme de l'exclusivisme le plus odieux. Plus tard, elle n'est pas restée étrangère non plus aux excès de la propagande, et il paraîtrait que c'est précisément le bouddhisme qui, sur ce point, lui a donné les premières leçons. Malgré son esprit de mansuétude, celui-ci n'a pas été pour rien une Eglise à prétentions universelles et d'aptitudes politiques. La manière même dont il fut érigé en religion d'état par Açoka, paraît n'avoir pas été exempte, sinon de violence, du moins de compression, à en juger par les propres paroles de ce prince. En moins de deux ans, dit-il, « les dieux qui étaient tenus

pour vrais dans la Jambudvipa (l'Inde), ont été rendus vains, et ce résultat n'est pas un effet de ma grandeur, mais de mon zèle. » Jusqu'ici, il n'y a pas de pendant d'origine brâhmanique à ce témoignage si significatif en sa brièveté. De bonne heure et bien avant celle des brâhmanes, la littérature des bouddhistes est violente, ouvertement agressive, toute remplie d'histoires atroces, et il n'y a pas jusqu'au livre du bon Hiouen-Thsang où ne se montre à chaque page l'expression naïve de la haine la plus cordiale dans l'âme la plus douce. Les brâhmanes, il est vrai, ne tardèrent pas à répondre sur le même ton. Les religions sectaires, non moins âpres à la propagande que le bouddhisme, furent profondément fanatiques; les disciples de Kumârila et de Çankara, organisés en ordres militants, se firent les défenseurs acharnés de l'orthodoxie sur le terrain de la tradition et de la spéculation. Que dans ces luttes multiples on ne se soit pas toujours servi des seules armes de la persuasion, que les chefs de sectes aient réussi parfois à obtenir l'intervention brutale de quelque râja ou à ameuter contre leurs adversaires les passions de la multitude, que les bouddhistes en particulier, à mesure qu'ils devenaient plus faibles, aient eu à souffrir bien des vexations, et que, pour s'emparer de leurs biens et de leurs sanctuaires, leurs ennemis n'aient pas toujours attendu que le dernier occupant en fût sorti, on l'admettra sans peine. Mais il y a loin de ces échauffourées locales à une véritable campagne de persécution entreprise en vue d'un but unique, campagne dont la possibilité ne se conçoit guère dans l'état de division politique et religieuse de l'Inde au moyen âge. Tout tend à prouver, au contraire, que le bouddhisme est mort d'épuisement et que c'est dans des vices internes surtout qu'il faut chercher les causes de sa disparition. — Il est incontestable, en effet, que le bouddhisme a été frappé d'une décrépitude précoce. Par les grandes choses qu'il a faites, par les idées nouvelles qu'il a répandues dans le monde, par les dévouements sans nombre qu'il a inspirés, nous savons qu'il fut un temps où il a dû être jeune et plein de sève. Mais, à vrai dire, nous n'en avons aucun témoignage direct. A l'exception de quelques stances admirables et de légendes d'une pénétrante beauté malgré leur rédaction informe, tout ce qu'il nous a laissé porte la marque de la sénilité. Il ne peut réclamer une part appréciable ni dans la poésie, ni dans la science hindoue ; nulle part il n'a su créer une littérature nationale, ni s'élever au-dessus du conte populaire et de la chronique. Bien des causes ont pu contribuer à réduire le bouddhisme à cette monotone et incurable médiocrité, et il ne serait pas difficile d'en découvrir dans la doctrine même de Çâkyamuni, dans son aversion pour le surnaturel, dans ses conceptions trop abstraites pour un peuple sensuel et d'une imagination exubérante, dans sa façon malsaine surtout de poser et de résoudre le problème de la vie. Nous n'en signalerons ici qu'une seule, parce qu'elle a été, à notre avis, la plus directe et la plus efficace, l'institution même à laquelle le bouddhisme a dû ses rapides triomphes, le monachisme. On se plaît à voir parfois dans le bouddhisme un affranchissement spirituel,

une sorte de Réforme hindoue, et il est incontestable qu'à certains égards il a été l'un et l'autre. Mais en remplaçant la caste brâhmanique par le sangha, il créa une institution bien autrement illibérale et redoutable à l'indépendance de l'esprit. Non seulement toute la vitalité de l'Eglise resta concentrée dans un clergé séparé du monde, mais dans ce clergé même l'ardeur conquérante des premiers siècles s'assoupit peu à peu sous l'influence du quiétisme et de la discipline. Les *vihâras* continuèrent sans doute, en dépit d'un relâchement attesté par maint indice, d'abriter des sentiments d'humble et sincère piété et la pratique des plus touchantes vertus. Mais toute fierté, toute véritable originalité de la pensée finit par disparaître au sein de cette organisation énervante; les intelligences s'usèrent dans la scolastique ou s'endormirent dans la routine, et le temps arriva où il ne se produisit même plus d'hérésies. Le bouddhisme de Ceylan n'a plus guère changé depuis l'époque de Buddhaghosha (cinquième siècle) et celui du Nepâl ou, plutôt, de l'Hindoustan, n'a rien trouvé de mieux pour vivre que d'en arriver à une sorte de fusion avec le çivaïsme. C'est dans cet état d'apathie, quand il se survivait pour ainsi dire à lui-même, que le bouddhisme eut à subir la concurrence des sectes néo-brâhmaniques, qui, elles, se renouvelaient sans cesse et, à chaque transformation, rentraient dans l'arène avec l'ardeur des néophytes. Si on songe que la plupart de ces sectes combattaient avec ses propres armes, qu'elles prêchaient comme lui l'égalité religieuse de tous les hommes, qu'à la figure du Buddha elles opposaient les figures, moins parfaites sans doute, mais tout aussi personnelles, tout aussi capables de provoquer une dévotion passionnée, de leurs dieux à biographie, de Mahâdêva, de Krishna, de Râma, pour ne rien dire de leurs déesses; si on songe qu'elles savaient pour le moins aussi bien que lui parler aux yeux avec leurs temples, leurs images, leurs fêtes pompeuses et théâtrales, qu'elles possédaient de plus une fable splendide, tandis qu'il n'avait réussi qu'à s'affubler d'une mythologie abstraite et factice; si on ajoute enfin qu'elles avaient à leur tête les brâhmanes et à leur service la poésie populaire, que leurs croyances faisaient corps pour ainsi dire avec la légende nationale et rappelaient tous les souvenirs de gloire et d'héroïsme de l'ancienne épopée, on comprendra que le bouddhisme devait succomber. Pour vivre, il lui eût fallu avoir les apôtres des anciens jours, et il n'avait plus que des bonzes. — Mais en disparaissant comme Eglise, il n'emportait pas avec lui les germes qu'il avait eu longuement le temps de répandre, et il laissait les religions mêmes qui avaient fini par l'étouffer, plus ou moins pénétrées de son esprit. Il est incontestable qu'il y a dans la littérature sanscrite ou, pour mieux dire, dans les littératures hindoues, comme un courant d'idées bouddhiques. Qu'on prenne, par exemple, la fable du Mahâbhârata, et qu'on voie combien l'esprit dans lequel elle est traitée est différent de celui dans lequel elle a été conçue, ou, pour prendre un exemple encore plus frappant, qu'on se reporte à la poésie du Râmâyana. Il y a là des accents d'ardente charité, de compassion, de tendresse, d'humilité douce et plaintive qui ont plus

d'une fois fait songer à des influences chrétiennes et qui, en tout cas, contrastent singulièrement avec l'orgueil et la dureté de cœur, fruits de l'esprit de caste, dont cette littérature n'est pas moins remplie. Tout aussi remarquable sous ce rapport est le changement qui s'est fait peu à peu dans les pratiques religieuses de ce peuple, la désuétude progressive du sacrifice au profit de l'aumône, des œuvres pies et d'un culte de latrie, l'aversion surtout pour l'effusion du sang qui fit restreindre de plus en plus le sacrifice animal et qui aboutit finalement à ces bizarres exagérations de la charité envers les bêtes, à ces hospices fondés en leur faveur dans un pays où il n'y en avait pas pour les hommes. Ce serait abuser des coïncidences historiques que de voir indistinctement dans tous ces faits l'action directe du bouddhisme. Mais on ne saurait nier non plus qu'ils n'appartiennent à un mouvement d'idées dont le bouddhisme a été la plus forte expression.

VI. Jainisme. Avant de passer aux sectes néo-brâhmaniques, il nous reste à parler d'une religion sœur du bouddhisme et l'une des moins bien connues parmi celles qui ont joué un grand rôle dans le passé de l'Inde, la religion des jainas. Ce n'est pas que les documents fassent absolument défaut pour l'histoire et les doctrines du jainisme. Nous possédons, entre autres, un manuel de sa morale, le *Yogasûtra*, du douzième siècle, la traduction d'une biographie de son fondateur, le *Kalpasûtra*, qui prétend remonter au sixième siècle, des extraits étendus d'un autre ouvrage biographique et légendaire, le *Çatrunjaya-mâhâtmya*, qui s'attribue le même âge, mais qui a été probablement remanié au treizième ou au quatorzième siècle, et quelques spécimens des *stotras* ou de la poésie lyrique des jainas. Mais, à l'exception d'un unique fragment de la *Bhagavatî*, nous n'avons pas encore un seul de leurs textes canoniques, et c'est toujours encore aux sources brâhmaniques que nous sommes réduits à demander une vue d'ensemble de leur système. Or, celles-ci ne s'occupent que du côté spéculatif des doctrines, et de plus elles ne font aucune distinction d'époques. D'autre part, nous savons que les jainas forment plusieurs sectes profondément divisées entre elles et qui ne s'accordent pas même sur le nombre et le choix de leurs écrits fondamentaux, les *Angas*. Dans ces conditions, il serait téméraire de prétendre exposer et juger en détail une doctrine qui ne nous est encore connue que par une sorte de moyenne abstraite et dont nous ignorons absolument le développement historique. — Pris dans son ensemble, le jainisme est une reproduction si exacte du bouddhisme qu'on a quelque peine à s'expliquer et leur longue existence parallèle, et la haine cordiale qui semble de tout temps les avoir divisés. Les jainas sont les sectateurs du *Jina*, du « Victorieux, » comme les bauddhas sont ceux du Buddha, de « l'Eveillé. » Un Jina (ce terme qui, ainsi que beaucoup d'autres, est commun aux deux sectes, est chez les bouddhistes un des nombreux synonymes de Buddha) est un sage parvenu à l'omniscience, qui vient rétablir dans sa pureté la Loi, quand elle s'est corrompue parmi les hommes. Il y a eu vingt-quatre de ces Jinas, y

compris le Jina actuel, qui était de la race royale des Kâçyapas. Comme les jainas soutiennent que Gautama Buddha a été disciple de leur fondateur, ce chiffre correspond exactement à celui des vingt-quatre prédécesseurs du Buddha, dont le dernier est également un Kâçyapa. Ces Jinas se sont succédé à travers d'immenses périodes, leur taille et leur longévité allant toujours en décroissant, depuis le premier, Rishabha, qui avait cinq cents toises de haut et vécut plus de huit millions d'années, jusqu'à Vardhamâna, le dernier, dont l'âge et la stature ne dépassèrent pas ceux de l'humanité actuelle. Ces fantaisies qui, avec bien d'autres, se retrouvent dans le bouddhisme septentrional des basses époques, avec cette différence toutefois que l'amplification et la systématisation plus avancée sont presque toujours du côté des jainas, montrent que très tard encore les deux religions ont exercé une certaine influence l'une sur l'autre. Comme les Buddhas, les Jinas sont devenus de véritables divinités et les objets directs du culte. Ils ont à leurs côtés des déesses exécutrices de leurs commandements, les *Çâsanadêvîs*, qui rappellent les Çaktis des religions néo-brâhmaniques et dont le pendant se retrouve également chez les bouddhistes du Nord, dans les *Târâs* des livres sanscrits du Népâl. Leurs images parfois colossales, surtout dans le Dékhan, se trouvent en grand nombre dans les sanctuaires de la secte, laquelle a beaucoup bâti et dont les constructions se distinguent presque toutes par un style spécial et d'une grande élégance. Au-dessous des Jinas se placent leurs disciples immédiats, les *Ganadharas*, qui reçoivent des hommages en qualité de saints protecteurs, et un grand nombre de divinités que les jainas ont empruntées peu à peu au panthéon hindou, mais qui n'ont point part au culte régulier. Ce culte lui-même se rapproche beaucoup de celui des bouddhistes. Ce sont les mêmes offrandes, les mêmes actes de foi et d'hommage; l'usage des clochettes est commun aux deux, et les femmes y participent du même droit que les hommes. De part et d'autre, on pratique la confession, une grande importance est attachée aux pèlerinages, et quatre mois de l'année sont consacrés d'une façon plus spéciale aux jeûnes, à la lecture des livres sacrés et aux méditations spirituelles. — Comme les bouddhistes, les jainas rejettent le Vêda des brâhmanes, qu'ils déclarent apocryphe et corrompu, et auquel ils opposent leurs propres *Angas* comme étant le Vêda véritable. Pas plus qu'eux ils n'admettent l'existence d'une caste sacerdotale, bien qu'actuellement, dans quelques-unes de leurs communautés du moins, leur clergé se recrute de préférence dans certaines familles et même, paraît-il, parmi les brâhmanes. Pour le reste, ils observent les règles de caste, aussi bien entre eux que dans leurs rapports avec les dissidents, mais, comme plusieurs sectes hindoues du reste, sans y attacher une signification religieuse. En général, et bien que nous ne sachions pas au juste quelle était à cet égard la pratique des bouddhistes dans l'Inde même, ils paraissent avoir moins que ceux-ci rompu avec l'hindouisme et, de fait, ils se déclarent Hindous. Ils ont pris une part bien plus active à la vie littéraire et scientifique de l'Inde. L'astronomie,

la grammaire, la littérature romanesque leur doivent beaucoup. Cela n'a pas empêché qu'il n'y ait eu entre eux et les brâhmanes une grande hostilité qui a été marquée parfois, dans le Gujarât et dans l'extrême Sud entre autres, par des épisodes sanglants. — Comme les bouddhistes, ils sont partagés en un clergé et en un corps laïque; mais le monachisme paraît avoir été moins développé chez eux. Actuellement, leurs *yatis* forment des sortes de collèges entretenus aux frais des communautés, mais dont les membres ne vivent plus d'aumônes, et ils n'admettent plus comme autrefois un ordre de femmes. Ils se divisent en deux sectes principales, les *çvêtâmbaras*, « les Robes blanches, » et les *digambaras*, « ceux qui sont vêtus d'air, » c'est-à-dire qui vont nus, dénominations qui, du clergé, ont passé également aux laïques. Actuellement, les çvêtâmbaras tiennent généralement le premier rang. Mais les digambaras, appelés aussi plus spécialement *nirgranthas*, « ceux qui ont rejeté tout lien, » paraissent être les plus anciens. Du moins ce dernier nom se trouve-t-il déjà dans les inscriptions d'Açoka et, selon toute probabilité, comme désignation des jainas. L'une et l'autre secte est mentionnée dans des documents épigraphiques du Maisor, qui remontent probablement au sixième, peut-être au cinquième siècle, et, pour le septième, leur présence est également attestée à Canoje. Leur situation respective rappelle celle des sectes bouddhistes du Grand et du Petit Véhicule, c'est-à-dire que, en dépit de différences considérables, ils sont plutôt rivaux qu'ennemis déclarés. A cette division est venue, comme pour les bouddhistes, s'en superposer une autre, celle en jainas du Nord et jainas du Sud qui, purement géographique à l'origine, a fini par s'étendre aux doctrines, à la littérature canonique et à tout l'ensemble des traditions et des usages. Actuellement les yatis digambaras n'observent plus la nudité, excepté pendant leurs repas, quand ils les prennent en commun. Mais il est évident qu'autrefois la pratique a dû être plus rigide, et Hésychius (troisième siècle) a sans doute été bien informé, quand il traduit Γέννοι par Γυμνοσοφισταί. Cet indice joint à bien d'autres, tels que la pratique de l'épilation, semble indiquer qu'à l'origine une des principales différences entre les jainas et les bouddhistes a été la profession d'un ascétisme plus rigoureux de la part des premiers. Nulle secte hindoue n'a poussé plus loin l'*ahinsâ*, le respect et l'abstention de tout ce qui a vie. Non seulement ils s'abstiennent absolument de toute chair, mais les plus rigides d'entre eux ne boivent que de l'eau filtrée, ne respirent qu'à travers un voile et s'en vont balayant le sol devant eux de peur d'avaler ou d'écraser à leur insu quelqu'animalcule invisible. A tous ces égards, le bouddhisme primitif avait bien moins de scrupules: les excès de l'ascétisme, en particulier la nudité, ont été formellement condamnés par Çâkyamuni; quelques-uns de ses premiers disciples ont même rompu avec lui pour ce motif, et on sait que la tradition le fait mourir lui-même d'une indigestion de chair de porc. Au sujet d'une autre pratique également réprouvée par le Buddha, le suicide religieux, les jainas ont varié. Un de leurs livres canoniques le condamne:

« le suicide accroît la vie, » est-il dit énergiquement dans la Bhagavatî. Mais, d'autre part, des inscriptions recueillies dans des sanctuaires du Dékhan ne laissent aucun doute sur la fréquence de cette coutume chez les jainas du Sud pendant une longue période du moyen âge. — C'est encore au bouddhisme que nous sommes ramenés, si nous examinons la doctrine générale des jainas. Les points essentiels, la conception du monde et la philosophie de la vie sont à peu de chose près les mêmes de part et d'autre. Comme les bouddhistes, les jainas sont athées. Ils n'admettent pas de créateur; le monde est éternel, et ils nient expressément la possibilité d'un être parfait de toute éternité. Le Jina est devenu parfait, il ne l'a pas toujours été. Comme les bouddhistes du Nord, cette négation ne les a pas empêchés ou, du moins n'a pas empêché certains d'entre eux de revenir à une sorte de déisme et, de même que dans les livres du Népâl on voit surgir un *Adibuddha*, un Buddha suprême, on trouve dans des documents épigraphiques du Dékhan un *Jinapati*, un Jina suprême qualifié de créateur primordial, contrairement aux déclarations les plus nettes tirées de leurs écrits les plus autorisés. L'ensemble des êtres se divise en deux catégories, animés et inanimés. Les êtres animés sont formés d'une âme et d'un corps, et ces âmes radicalement distinctes de la matière, sont éternelles. C'est là un des points essentiels peu nombreux où la doctrine jaina s'écarte du bouddhisme. Elle se rapproche beaucoup par contre de la conception sânkhya, et elle explique d'une manière toute semblable comment l'âme, qui est pure intelligence, est néanmoins en proie à l'illusion et condamnée de ce chef à subir le joug de la matière à travers une série indéfinie d'existences. Ce n'est donc pas le fait d'être qui est le mal aux yeux des jainas; c'est la vie qui est mauvaise, et le Nirvâna pour eux n'est pas l'anéantissement de l'âme, mais bien sa délivrance et son entrée dans la béatitude sans fin. La voie du Nirvâna est naturellement revélée par le Jina. Les moyens d'y arriver constituent le *Triratna*; les « trois joyaux » : 1° la foi parfaite ou la foi dans le Jina; 2° la science parfaite ou l'intelligence de sa doctrine; 3° la conduite parfaite ou l'observation rigoureuse de ses préceptes. Sous une forme à première vue sensiblement différente, on reconnaît là aisément le Triratna des bouddhistes, à savoir : le Buddha, la loi et le Sangha. On surprend ainsi d'un bout à l'autre entre les deux croyances comme une préoccupation constante de ne pas trop se ressembler, qui, plus encore que leurs rencontres manifestes, établit leur étroite parenté. Le développement de « la conduite parfaite » par exemple, est l'exact pendant de la morale et de la discipline bouddhiques. Mais, à l'exception d'un petit nombre de points tels que la classification des mérites et des péchés, qui est la même, tout y est transposé : les mêmes choses sont appelées de noms différents et les mêmes noms y désignent des choses différentes. On dirait deux mosaïques de dessin divers, mais faites de pièces semblables. Comme point de détail, on remarquera que les digambaras s'accordent avec les bouddhistes pour dénier aux femmes

la capacité d'atteindre au Nirvâna, tandis que les çvêtâmbaras la leur reconnaissent. En ceci encore, les premiers paraissent avoir conservé plus fidèlement la doctrine primitive. Enfin, la négation de la réalité objective des concepts de l'esprit, qui est une des doctrines fondamentales des bouddhistes, a son pendant dans le probabilisme des jainas. Ceux-ci soutiennent, en effet, qu'on ne peut rien affirmer ni nier absolument d'un objet et qu'un prédicat n'exprime jamais plus qu'une possibilité. Aussi les brâhmanes, qui appellent les bauddhas des *çûnyavâdins* « ceux qui affirment le vide » désignent-ils les jainas par le terme de *syâdvâdins* « ceux qui disent peut-être. » — Mais où le parallélisme des deux religions devient réellement embarrassant, c'est quand on passe à leurs traditions, à celles surtout qui concernent leurs fondateurs respectifs. La légende de Vardhamâna ou, pour le désigner par son titre le plus usité, de Mahâvîra, « le grand héros, » le Jina de l'âge actuel, présente des points de contact si nombreux et d'une nature si particulière avec celle de Gautama Buddha, qu'on est invinciblement amené à conclure qu'il s'agit dans l'une et dans l'autre d'un seul et même personnage. Tous deux ils sont de race royale; les mêmes noms reparaissent parmi leurs parents et leurs disciples; le même pays les a vus naître et mourir, et à la même époque. Le Nirvâna du Jina correspond en effet officiellement à 526, celui du Buddha à 543 avant Jésus-Christ, et en tenant compte des incertitudes inhérentes à ces déterminations (on sait que l'année vraie de la mort du Buddha tombe entre 482 et 472 avant Jésus-Christ), les deux dates peuvent être considérées comme identiques. Des coïncidences toutes semblables se produisent dans la suite des deux traditions. De même que les bouddhistes, les jainas prétendent avoir été protégés par les princes Mauryas. Les premiers ont eu Açoka; les seconds se réclament de Sampadi, son petit-fils, et même de son aïeul Candragupta qui, d'après les traditions du Sud se serait fait ascète jaina. Presque toujours une contrée qui est une terre sainte pour les uns, est aussi une terre sainte pour les autres, et leurs sanctuaires sont voisins dans le Bihâr, dans la presqu'île de Gujarât, au mont Abu en Râjastan et ailleurs. En présence de cet ensemble de conformités de doctrine, d'organisation, de pratiques et de traditions, la conclusion qui semble inévitable c'est que l'une des deux religions est une secte et en quelque sorte la copie de l'autre. Cela étant, si on songe aux relations multiples qu'il y a entre la légende du Buddha et les traditions brâhmaniques, relations qui font défaut à la légende de Mahâvîra; si on considère de plus que le bouddhisme a pour lui l'autorité des édits d'Açoka et que dès lors, au troisième siècle avant notre ère, il était en possession d'une littérature dont quelques titres nous ont été transmis, tandis que les plus anciens témoignages irrécusables en faveur du jainisme ne remontent pas au delà du cinquième siècle après Jésus-Christ (car la mention des Nirgranthas dans les édits d'Açoka ne constitue qu'une probabilité, et l'application aux jainas d'une inscription de Mathurâ du premier siècle est douteuse), si on considère en outre

que la principale langue sacrée des bouddhistes, le pâli, est presqu'aussi ancienne que ces édits, tandis que celle des jainas, l'*Ardha-Mâgadhî*, est un dialecte prâkrit notablement plus jeune ; si on ajoute à tout cela les inductions très peu sûres, il est vrai, dans l'état actuel des connaissances, que fournissent les caractères internes du jainisme, sa systématisation plus avancée, sa tendance à tout amplifier, sa préoccupation constante de se vieillir, on n'hésitera pas à reconnaître que le bouddhisme est celui des deux qui a le plus de droits à être tenu pour l'original. Nous devons ajouter toutefois que le savant qui connaît le mieux la littérature encore inédite des jainas du Nord, M. G. Bühler, de Bombay, pense avoir acquis la preuve que les traditions concernant Mahâvîra remontent à un personnage réel, différent de Gautama Buddha et à peu près son contemporain, dont le nom véritable aurait été le nirgrantha Jnâtiputra, « l'ascète des Jnâtis », Jnâti désignant le clan râjpoute auquel le nirgrantha aurait appartenu. Ce fait, s'il était parfaitement établi, serait évidemment d'un grand poids, et il n'en faudrait pas beaucoup de semblables pour modifier singulièrement les conclusions qui précèdent. Mais, à lui seul, il ne saurait prouver ni l'autorité de la biographie du Jina, ni surtout l'originalité du jainisme, lequel, au point de vue de la filiation des doctrines, n'en reste pas moins pour nous, jusqu'à nouvel ordre, une secte issue du bouddhisme. — A quelle époque cette secte est-elle arrivée à une existence vraiment indépendante ? Pour répondre à cette question, il faudrait pouvoir dire d'abord ce qu'a été le jainisme primitif, et c'est là un problème qui ne sera abordable que quand on aura accès aux livres fondamentaux de la secte. Jusqu'à présent on est réduit à cet égard aux témoignages externes. Nous avons vu déjà que les nirgranthas des incriptions d'Açoka étaient, selon toute probabilité, sinon des jainas, du moins des ancêtres du jainisme actuel. Par ses caractères philologiques, la langue sacrée de la secte nous reporterait pour l'origine de sa littérature, à une époque inférieure d'un ou de plusieurs siècles au debut de notre ère. Dès le cinquième siècle par contre, nous trouvons les jainas solidement établis jusqu'à l'extrémité de la péninsule, et c'est à eux et aux bouddhistes, qui les avaient précédés du reste dans ces contrées, que remonte la première culture littéraire des langues canarèse et tamoule. Au septième siècle, du temps de Hiouen-Thsang, ils étaient la secte dominante dans le Dékhan. Aujourd'hui leur nombre est beaucoup réduit (environ un demi million), et comme Eglise, ils sont en décadence. Mais ils forment toujours encore des agglomérations notables dans le Sud, où ils sont en général agriculteurs, et dans l'Hindoustan occidental, où ils se livrent de préférence au commerce et où leurs communautés, riches pour la plupart, ne présentent plus guère de traces de l'ascétisme primitif. Dans presque toutes les grandes villes, de Lahore à Bombay et à Calcutta, on les trouve établis comme négociants ou banquiers, et cette aptitude particulière pour le trafic ne laisse pas de rappeler le grand rôle que les marchands, les orfèvres, les armateurs jouent

dans les légendes et dans les inscriptions bouddhistes. Dans le Bihâr, leur pays d'origine, où le sanctuaire de Pârasnâth (forme vulgaire de Pârçvanâtha, l'avant dernier Jîna), est toujours encore un but de pèlerinage, ils ont à peu près disparu comme population sédentaire. — Il serait aisé de former des conjectures pour expliquer cette survivance des jainas, en présence du sort si différent des bouddhistes. Nous n'en hasarderons qu'une seule. Quelle que soit la date des origines premières du jainisme, son avènement comme religion est postérieur à celui du bouddhisme et historiquement il est plus jeune. Il a pu atteindre ainsi l'époque de la domination musulmane qui a eu pour effet d'arrêter la propagande de l'hindouisme et qui, en poussant indirectement au morcellement religieux, politique et social de la nation, a été partout conservatrice des minorités, des petites associations et des petites Eglises.

VII. Hindouisme. Les religions sectaires ou néo-brâhmaniques que nous comprenons sous la dénomination générale d'hindouisme, et qui de nos jours sont professées par environ 180 millions d'hommes dans l'Inde britannique, dans le Népâl, à Ceylan, dans l'Indo-Chine, aux îles de la Sonde, à l'île Maurice, au Cap, et jusqu'aux Indes occidentales où elles ont été introduites par les coolies, ne forment pas un ensemble aussi homogène que le vieux brâhmanisme ni, à plus forte raison, que le bouddhisme et le jainisme. Malgré les tentatives qui ont été faites à diverses époques et à des points de vue différents pour les ramener à une sorte d'unité, elles ont constamment résisté à tout essai de systématisation. Elles constituent une masse flottante de croyances, d'opinions, d'usages, de pratiques, de notions religieuses et sociales où l'on retrouve bien un certain fond commun et un air prononcé de famille, mais d'où il serait bien difficile de dégager une véritable définition. Actuellement il est à peu près impossible de dire au juste ce qu'est l'hindouisme, où il commence et où il finit. La diversité en est l'essence même et sa véritable expression est la secte, la secte constamment mobile et poussée à un état de division dont rien n'approche dans aucune autre forme religieuse. Dans le passé, ce morcellement a sans doute été moindre, mais, aussi haut qu'on remonte, on trouve ou du moins on devine un état de choses qui a dû ressembler plus ou moins à ce qui s'observe aujourd'hui. Aussi, dans l'examen qu'il nous reste à faire de ces croyances, ne saurait-il être question de descendre jusqu'à l'unité sectaire, bien que ce soit la seule vraie au fond ; mais, pour ne pas nous perdre dans un détail infini ou dans des énumérations insignifiantes, nous serons obligé de rester dans les généralités et de procéder par catégories. — A plusieurs reprises déjà nous avons eu occasion de caractériser la position de ces religions par rapport à celles qui les ont précédées, ou dont le développpement a été contemporain du leur. De même que le bouddhisme, elles ont dû en général leur essor à l'insuffisance de la vieille théologie brâhmanique, dont les divinités s'étaient effacées peu à peu derrière des abstractions trop subtiles pour la conscience des masses. Mais, à l'inverse

de la secte de Çâkyamuni, elles n'ont pas ouvertement rompu avec le passé. Elles prétendent au contraire le continuer ou, plutôt, elles se donnent pour ce passé même. La plupart elles se disent basées sur le Vêda, avec lequel au fond elles n'ont presque rien de commun, qu'elles ont remplacé par une littérature toute différente, mais que, en dépit d'aveux contraires qui leur échappent parfois, elles n'en continuent pas moins d'invoquer comme leur autorité suprême. Et, jusqu'à un certain point, il y a du vrai dans cette prétention. Elles ont toujours largement puisé à ce vieux fonds, lui empruntant en partie leurs formules, leurs usages, leurs légendes et jusqu'à leurs doctrines, le défigurant presque toujours, mais arrivant aussi parfois, dans leurs formes plus savantes, à se fondre plus ou moins avec lui. Leur culte propre, par exemple, est radicalement distinct du culte brâhmanique : ce dernier pourtant n'est pas aboli pour cela. Au fond, il est vrai, elles le dédaignent et elles finiront par le tuer. Mais dès qu'elles ont intérêt à le faire, elles en vantent l'excellence. Dans la Bhagavad-Gîtâ, Krishna déclare expressément qu'il considère tout acte religieux accompli avec foi comme adressé à lui-même. On pouvait ainsi être à la fois brâhmaniste orthodoxe et fervent sectaire. — Ce caractère traditionnel et en quelque sorte mixte de la plûpart de ces religions s'explique naturellement par le rôle prépondérant qu'y ont joué les brâhmanes. Sauf en ce qui concerne l'autorité du Vêda, de laquelle dépendait leur propre primauté, ceux-ci en effet n'ont pas été les conservateurs exclusifs pour qui on veut parfois les faire passer. Comme ils formaient l'aristocratie intellectuelle et religieuse de la nation, ils devaient au contraire ressentir plus vivement que d'autres l'insuffisance de doctrines vieillies et, de fait, on les trouve à la tête de toutes les nouveautés. Ici d'ailleurs ils avaient un intérêt visible à ne pas repousser des croyances qui devaient leur permettre de lutter avec avantage contre les progrès bien autrement dangereux pour eux du bouddhisme. En tous les cas et quels qu'aient pu être leurs motifs, ils se sont jetés dans le mouvement avec ardeur. Presque toute la littérature de ces religions est plus ou moins leur ouvrage et, parmi les fondateurs de sectes dont l'histoire a gardé le souvenir, il en est peu qui n'aient pas été de leur caste. Et ils ne se sont pas contentés d'être les théologiens des cultes nouveaux ; ils en ont été aussi les ministres. Malgré les défenses de leurs Smritis, beaucoup d'entre eux se sont faits les desservants des temples et des idoles, les prêtres, les guides et les entrepreneurs des pèlerinages et des dévotions locales. Seulement il importe d'observer que la vieille défense n'a jamais été levée et qu'aujourd'hui encore ceux qui exercent ces fonctions, forment autant de classes inférieures que les brâhmanes de haute caste méprisent, même s'ils partagent leurs croyances, et auxquels ils contestent plus ou moins le droit de porter le cordon sacré. Il y a là, en effet, un indice qui tend à montrer que, si la caste sacerdotale a pris une part très considérable dans le développement de ces religions, celles-ci n'ont pourtant jamais été, ni à l'origine, ni depuis,

entièrement en sa dépendance. Et cet indice n'est pas le seul. La partie la plus ancienne de la littérature sectaire qui, dans sa forme actuelle, est certainement l'œuvre des brâhmanes, ne leur a pas toujours appartenu. Le Mahâbhârata, plusieurs Purânas sont mis dans la bouche de bardes profanes et, bien qu'on les qualifie de cinquième Vêda, on n'a jamais vu de mal à ce qu'ils fussent traduits dans les dialectes vulgaires. Si on excepte les *mantras*, les formules proprement dites, où la teneur verbale est chose essentielle, il n'y a pas eu pour les sectes une langue sacrée. Des poésies populaires, chantées dans tous les idiomes de l'Inde, ont été au contraire un de leurs principaux moyens de propagation et, parmi les auteurs de ces chants, qualifiés de *dâsas*, d'esclaves du dieu qu'ils célèbrent, beaucoup ont été et sont encore de basse caste. Le *Kural* de Tiruvalluvan, cet admirable recueil de stances en langue tamoule d'une inspiration si pure et si haute et dont les brâhmanes acceptent parfaitement l'autorité, est l'œuvre d'un Pareiya. Il y a des légendes qui font de Vâlmîki, l'auteur du Râmâyana, un Koli, c'est-à-dire un membre d'une des tribus aborigènes les plus méprisées de la côte de Bombay. Le plus grand nom de la poésie épique et sectaire, Vyâsa, l'auteur mythique du Mahâbhârata et des Purânas, aurait été lui-même, d'après le dire de ces ouvrages, un brâhmane d'une pureté plus que contestable, et des récits analogues ont cours sur le compte du célèbre Çankara. Sans exagérer la portée de ces traditions, il est permis d'en noter la persistance. Si on les rapproche de la doctrine d'une fraternité plus large professée en somme par la plupart de ces religions, ainsi que du fait que de nos jours encore, pas plus qu'au temps des vieilles Smritis, ces cultes ne sont tombés entièrement entre les mains des brâhmanes, que certaines fonctions sacerdotales, dans le Sud surtout, sont attribuées de préférence à des hommes du peuple et que les *Gurus* eux-mêmes, les chefs spirituels, peuvent être des membres d'une autre caste (dans les temps modernes on a même vu ce rôle tenu par des femmes), on s'apercevra qu'on est ici sur un terrain sensiblement différent du vieux brâhmanisme, et qu'un certain élément populaire n'est pas à méconnaître dans ces religions. L'examen de leur théologie nous conduira à la même conclusion.

1. *Les Divinités sectaires.* Le caractère commun de la plupart de ces religions est le culte de divinités nouvelles mises au-dessus de toutes les autres et dont la conception très concrète et très personnelle aboutit à des sortes de biographies. Ces divinités sont identifiées, soit avec Çiva, qui lui-même se rattache au dieu védique Rudra, soit avec Vishnu et, selon que les unes ou les autres sont élevées au rang suprême, les religions sont dites çivaïtes ou vishnouites, et leurs sectateurs respectifs qualifiés de *çaivas* ou de *vaishnavas*. La genèse de ces religions est extrêmement obscure. Les écrits védiques les rencontrent et les côtoient pour ainsi dire dans la période même de leur formation; mais ils les traitent plus ou moins en étrangères et les détails qu'ils nous ont conservés, sont plutôt faits pour irriter notre curiosité que pour la satisfaire. — Des

deux divinités principales, *Çiva* « le Propice », bien que son nom se rencontre à peine dans le Vêda, est encore celle dont on peut le mieux suivre la formation. Déjà dans l'Atharva-Vêda on voit grandir le rôle de Rudra, la vieille divinité de l'ouragan, le père des Maruts, qui sera absorbé par Çiva. On l'invoque comme le maître de la vie et de la mort et, de préférence à sa nature bienfaisante qui domine dans les Hymnes du Rig, on exalte ses aspects terribles et meurtriers. On l'identifie plus fréquemment avec Agni, le feu conçu comme élément destructeur. A ses côtés apparaissent *Bhava* « le Prospère » *Çarva* « l'Archer », qui se fondront tous deux dans la personne du nouveau dieu ; et *Kála*, le temps qui produit et dévore toutes choses, et qui sera lui aussi un des éléments ou des « formes » de Çiva, est invoqué comme le premier principe de tout ce qui existe. Dans le Yajur-Vêda l'identification de Rudra avec Agni est devenue courante. Il reçoit les noms d'*Içâna*, d'*Içvara* « le Seigneur », de *Mahâdêva* « le grand dieu ». En même temps apparaissent les légendes qui relatent sa naissance, ses victoires sur les Asuras dont il détruit le Tripura, la « triple cité » terrestre, aérienne et céleste; d'autres qui le montrent faisant irruption au milieu des dieux et s'emparant de vive force des offrandes de leur sacrifice. Çiva héritera de tout cela, et de ces récits qui formeront le fond de sa biographie, et de cette affinité avec le Feu qui, dans le Mahâbhârata encore, est une de ses « formes ». De cette parenté il restera en outre des traces dans la plupart de ses noms qui sont aussi des noms d'Agni, dans les noms de sa contrepartie féminine qui sont ceux des flammes ou des « langues » d'Agni, dans l'épithète obscure de *Tryambaka* « celui qui a trois mères », où il y a peut-être un souvenir de la triple naissance d'Agni, dans plusieurs légendes, par exemple dans celle de Skanda, le dieu de la guerre, qui est à la fois son fils et celui d'Agni, et enfin dans un de ses principaux attributs, le trident, qui est un symbole de l'éclair. Dans un autre de ses attributs, dans le troisième œil qu'il porte au milieu du front et d'où s'échappe une flamme qui doit un jour dévorer le monde, on reconnaît de même l'œil du Cyclope et la trace d'une ancienne affinité solaire. Cependant quelque grande figure que Rudra fasse parfois dans ses textes, non seulement il n'y arrive pas à la souveraineté, mais il ne s'élève pas au-dessus du niveau moyen des dieux. Dans ces diverses données il n'y a rien qui dépasse la mesure ordinaire du syncrétisme des Brâhmanas, et, si elles fournissent certains éléments de Çiva, elles sont loin de suffire à l'explication de son être. Cette explication, il nous semble au contraire qu'elle est suggérée dans un autre texte d'apparence assez moderne, mais qui a trouvé place dans toutes les recensions du Yajur-Vêda, le *Çatarudrya*, l'hymne aux cent Rudras. Dans ce morceau, qui est une de ces invocations en forme de litanies si fréquentes dans la littérature postérieure, Rudra apparaît avec tous les caractères d'une divinité franchement populaire, associée à tous les côtés de la vie rude et troublée qui de temps immémorial a été celle de l'Inde. On l'invoque lui et ses *ganas*, les « troupes » auxquelles il commande, pour la protection de la maison, des champs, des troupeaux,

des chemins. Il est le patron des gens de métier, des charrons, des charpentiers, des forgerons, des potiers, des chasseurs, des bateliers : il est lui-même un rusé marchand. Mais il est aussi le chef des armées, le dieu des braves, des fantassins et de ceux qui combattent sur des chars, de tous ceux qui vivent de l'arc, de la lance et de l'épée. C'est son cri qui retentit dans la mêlée, et sa voix qui résonne dans le tambour de guerre. Etant soldat, il est bandit, car en Orient c'est un peu la même chose : il est le patron des voleurs, des maraudeurs, des brigands, de tous ceux qui vont la nuit par troupes et qui vivent de rapine. Il est aussi le dieu des mendiants et des fakirs, de ceux qui portent les cheveux longs et nattés et de ceux qui se rasent la tête. Il est omniprésent par lui-même ou par les esprits innombrables auxquels il commande, dans les maisons et aux champs, dans les rivières et dans les fontaines, dans le vent et dans le nuage qui passent, dans l'herbe qui pousse, dans l'arbre qui verdoie, dans la feuille qui tombe. Mais il réside surtout dans les forêts et dans les solitudes et il règne sur les montagnes. On ne saurait rien imaginer de plus vivant que la figure qui se dégage de ce morceau d'un réalisme si brutal, mais rien aussi de moins brâhmanique. Dans cette interminable série d'épithètes, où l'on trouve presque tous les noms de Çiva, il ne se rencontre pas une seule expression rituelle, pas une allusion à un usage sacré. Ce Rudra qui « se manifeste à des bouviers et à des porteuses d'eau », est déjà bien le Çiva dont le culte pourra se célébrer sans brâhmanes, et à qui ses adversaires reprocheront parfois d'être le dieu des çûdras et des gens de rien. Sans doute, ici non plus, il n'est pas encore une divinité souveraine ; mais il est comme marqué pour le devenir, et on entrevoit quelles raisons ont dû décider les brâhmanes à le choisir entre tant d'autres pour l'élever à ce rang. Ils n'auront qu'à l'adopter pleinement, qu'à infuser pour ainsi dire leur théologie et leur métaphysique à cette figure sauvage si vivante dans la conscience populaire, et elle sera réellement Mahâdeva, le Grand dieu. Cette adoption était un fait accompli plusieurs siècles avant notre ère. Dans le Mahâbhârata, qui pourtant, dans sa rédaction actuelle, est plutôt vishnouite, le culte le plus répandu est celui de Çiva. C'est le Dionysos de Mégasthènes, qui rapporte qu'on l'adorait surtout dans les montagnes, le culte rival d'Héraclès ou de Krishna étant dès lors dominant dans la plaine gangétique. Il est élevé bien au-dessus de la foule des dieux : pour ses sectateurs il est le plus grand de tous ; pour tout le monde il est un des plus grands et qui n'a d'égaux ou de supérieurs à lui que Brahmâ ou Vishnu. Il trône sur le Kailâsa, la montagne fabuleuse du Nord, par delà l'Himavat, entouré et servi par les *Yakshas* et par une multitude de génies de nature et de formes diverses, qui obéissent aux ordres de son fils adoptif *Skanda*, le dieu de la guerre et le nourrisson des Pléiades, de *Ganeça* le « chef des troupes », le dieu à la tête d'éléphant, l'inspirateur des ruses et des bons conseils, devenu plus tard le patron des lettres et des lettrés, de *Kubêra* le dieu des trésors, de *Vîrabhadra* « le vénérable héros », personnification de la fureur

guerrière, dont le culte est fort répandu dans le Dékhan et qui est regardé parfois comme une « forme » de Çiva même. On parle diversement de sa naissance, mais en réalité il est éternel : il est *Mâhâkâla*, le temps sans bornes qui engendre et dévore toutes choses. Comme producteur, il a pour symboles le taureau et le phallus, ainsi que la lune qui lui sert de diadème. Comme destructeur, il revêt des « formes » terribles ; il est armé du trident et il porte un collier de crânes. Il est assimilé à *Mrityu*, la Mort, et son vieux surnom de *Paçupati*, de « Seigneur des troupeaux », prend le sens sinistre de « Maître du bétail humain », peut-être celui de « Maître des victimes », car plus que tout autre dieu il est cruel et il exige un culte sanglant. Il est le chef des *Bhûtas*, des esprits malfaisants, des goules et des vampires qui hantent les places d'exécution et celles où l'on brûle les morts, et il rôde avec eux à la tombée de la nuit. Il y a un côté orgiaste dans sa nature : il est *Bhairava*, le dieu de la folie furieuse qui, revêtu de la peau sanglante d'un éléphant, mène la danse sauvage du Tândava. Mais il est aussi par excellence le dieu de l'ascétisme et des austérités. Il est le chef des yogins ; comme eux il va nu, le corps barbouillé de cendres, ses longs cheveux tressés et ramenés en nœud sur le sommet de la tête. Les légendes sont pleines de ses mortifications épouvantables, et elles racontent comment d'un seul regard de son œil de Cyclope, il réduisit en cendres *Kâma*, l'Amour, qui avait osé porter le trouble dans son cœur. A ses côtés trône *Umâ* « la Gracieuse », fille de l'Himavat, qui déjà dans quelques passages védiques est l'épouse de Rudra, tandis qu'*Ambikâ* « la Bonne mère », qui maintenant est identifiée avec elle, n'y est encore que la sœur du dieu. Comme son époux, dont elle est l'exacte contre-partie, elle a beaucoup de noms et beaucoup de « formes ». On l'adore comme *Dêvî* « la Déesse », *Pârvatî* « la fille de la montagne », *Durgâ* « l'Inacessible », *Gaurî* « la Brillante », *Satî* « l'Epouse dévouée », *Bhairavî* « la Terriflante », *Kâlî* « la Noire », *Karâlâ* « l'Horrifique », et sous une infinité d'autres dénominations qui expriment sa double nature de déesse de la vie et de la mort. — Si, pour Çiva, la littérature védique fournit quelques données qui permettent d'entrevoir le mode de formation de sa personnalité et de conclure à la coëxistence probable de son culte à l'état de religion populaire, elle ne nous a conservé par contre aucun indice semblable au sujet de son rival, le *Vishnu* sectaire. Vishnu, il est vrai, la vieille personnification du soleil, est déjà dans les Hymnes un dieu de premier ordre et, dans plusieurs passages, on le trouve revêtu d'une sorte de souveraineté. Mais c'est là une distinction qu'il partage avec d'autres divinités et dont les écrits postérieurs paraissent même se souvenir fort rarement. Quant le Soleil est invoqué comme dieu suprême, c'est de préférence sous d'autres noms, sous celui de Savitri par exemple, dans l'Atharva-Vêda sous celui de Rohita, « le Rouge », et plus tard les sectateurs de religions strictement solaires l'adoreront sous ceux de Sûrya et d'Aditya. Dans les nombreuses légendes recueillies dans les Brâhmanas et qui ont conservé tant de traits caractéristiques de la destinée des dieux, on ne voit pas davan-

tage que Vishnu soit en train de se transformer ni d'agrandir son rôle. Ces légendes racontent avec plus de détails le vieux mythe qui lui fait parcourir ou conquérir les trois mondes en trois enjambées; elles font de lui la personnification du sacrifice et, à ce propos, elles parlent de sa mort violente, trait qui convient bien à une divinité solaire et qui se retrouve dans la catastrophe finale de Krishna. Mais elles ignorent la théorie des Avatâras et, dans aucun de ces récits, pas plus que dans la liturgie ou dans le rituel (nous exceptons naturellement des compilations aussi tardives que le dernier livre du *Taittirîya-Aranyaka*), il n'y a la moindre trace d'un acheminement de Vishnu vers le rang suprême. Dans la poésie épique au contraire, dans le Mahâbhârata, Vishnu est en pleine possession de ce rang. Mais en même temps apparaît un héros, un homme-dieu, Krishna, qui est déclaré une incarnation de son essence divine, et cette figure absolument inconnue au Vêda, est sans aucun doute possible une divinité populaire. Il faut en conclure, ce semble, qu'il y a une relation entre la suprématie de Vishnu et son identification avec Krishna, et on est amené à se demander si Krishna a été assimilé à Vishnu parce que celui-ci était arrivé à occuper le premier rang, ou si la primauté du dieu brâhmanique n'a pas été plutôt la conséquence de sa fusion avec le dieu populaire. De ces deux solutions, c'est la dernière qui nous paraît la plus probable. Nous avons déjà vu que le Vêda ne fait nullement pressentir la suprématie de Vishnu. Elle ne paraît pas non plus être bien ancienne dans le Mahâbhârata, qui, en général, n'est vishnouite qu'autant qu'il est krishnaïte. Le culte le plus répandu en somme y est celui de Çiva, et même, dans les épisodes les moins remaniés de ce poème essentiellement éclectique, la figure souveraine n'est encore ni Çiva ni Vishnu, mais le vieux roi des cieux Indra. Il semble donc qu'il ne reste guère de place pour le développement d'une religion purement vishnouite, d'autant moins, que le culte de Krishna paraît remonter assez haut. « Krishna le fils de Devakî » est nommé une fois du moins dans un écrit védique qui fait de lui purement et simplement le disciple d'un sage, et cette représentation absolument évhémirique paraît déjà moins originale que celle que montre l'épopée. Dès le deuxième siècle avant notre ère, l'histoire de Krishna était le sujet de représentations dramatiques analogues aux solennités bachiques et à nos anciens mystères. Enfin il est extrêmement probable qu'il faut voir ce personnage dans l'Héraclès dont Mégasthènes, au début du troisième siècle av. J.-C., trouvait le culte dominant dans la plaine gangétique. Si ces conjectures sont fondées, les deux grandes divinités sectaires se seraient formées à peu près de la même manière. La religion de Vishnu serait la plus jeune, mais, comme celle de son rival, elle serait le résultat de l'adoption par les brâhmanes et de la fusion avec une de leurs vieilles divinités, de dieux populaires, dans le cas spécial de Krishna, d'un héros qui était probablement à l'origine la *kuladavatâ*, le dieu ethnique de quelque puissante confédération de clans râjpoutes.—Une fois élevé au rang suprême, Vishnu devient de plus en plus étranger à

son ancienne nature solaire, dont le souvenir ne persiste plus que dans quelques attributs, tels que le disque, le *cakra*, qui est son arme de guerre, ou que l'oiseau *Garuda* qui lui sert de monture et qui est resté l'objet d'un culte. Il trône dans son paradis le Vaikuntha, avec son épouse *Çrî* ou *Lakshmî*, la déesse de la Beauté, de la Volupté et de la Victoire. Se dérobant peu à peu dans un lointain mystérieux, il assume les fonctions qui appartenaient auparavant à Brahmâ : il est identifié avec Hiranyagarbha, avec Nârâyana surtout, l'aîné des êtres qui, porté sur les replis de *Çesha* ou *Ananta*, le serpent « sans fin », symbole de l'éternité, apparut à l'origine des choses flottant au-dessus des eaux primordiales. Selon qu'il veille ou qu'il se replonge dans le sommeil mystique, il donne naissance à la création ou il la fait rentrer en lui-même, et c'est de son nombril que s'élève le lotus d'or d'où procèdent Brahmâ et les dieux démiurges. Mais c'est moins par lui-même qu'il intervient dans les affaires du monde et qu'il recueille les hommages des hommes, que par l'intermédiaire de ses incarnations. Celles-ci sont fort nombreuses, car Krishna, qui est probablement la plus ancienne, n'est pas la seule figure sous laquelle il se soit montré ici-bas. « Chaque fois, est-il dit dans la Bhagavad-Gîtâ, que la religion périclite et que l'impiété triomphe, je m'émets moi-même. Pour la défense des bons et la répression des méchants ; pour l'affermissement du droit, je deviens manifeste d'âge en âge ». C'est là la théorie des *Avatâras* ou des « Descentes », qui non seulement est caractéristique du vishnouisme, mais qui marque une phase nouvelle et nettement accusée dans le développement religieux de l'Inde. En effet, en permettant d'adorer la divinité en une série d'hypostases non plus abstraites, comme celles qu'avait imaginées l'ancienne théologie, mais très concrètes, très personnelles et, mieux que cela, humaines, elle résolvait d'une façon neuve le vieux problème tant de fois poursuivi de concilier les apirations à un certain monothéisme avec l'irrésistible penchant pour des cultes multiples. Mieux que l'expédient naïf des généalogies divines ou que la conception des « formes » diverses d'un même dieu qui prévaut encore dans les religions çivaïtes, elle répondait par son élasticité et par son côté mystérieux à tous les instincts de ce peuple à la fois très sensuel, très superstitieux et très spéculatif, également avide de théosophie raffinée et de représentations grossières et qui n'a jamais su ni se contenter d'un seul Dieu, ni se résigner à en adorer plusieurs. Un Avatâra au sens le plus élevé et le plus complet (car ils n'ont pas eu tous la même valeur), n'est pas une apparition passagère de la divinité, encore moins la procréation par l'union d'un dieu et d'une mortelle d'un être en quelque sorte intermédiaire ; c'est la présence mystique et en même temps réelle de l'Etre suprême dans un individu humain qui est à la fois vraiment dieu et vraiment homme, et cette union intime des deux natures est conçue comme survivant à la mort de l'individu en qui elle s'est réalisée. Bref, c'est un mystère, dans la contemplation duquel les esprits spéculatifs pourront s'abîmer à leur aise, tandis que le vulgaire se conten-

tera d'y trouver les satisfactions commodes qu'offrent l'anthropomorphisme ou même le zoomorphisme unis à l'idolâtrie la plus grossière. — De ces Avatâras, un seul est fondé sur un mythe originairement propre à Vishnu, celui du brâhmane Nain qui reconquit pour les dieux les trois mondes usurpés par les Asuras, en se faisant accorder par leur chef l'espace mesuré par trois de ses pas, et qui aussitôt, en ses trois fameuses enjambées, franchit la terre, le ciel et les enfers. Les autres sont d'origine diverse. A côté de légendes védiques, mais qui, dans le Vêda (et ailleurs aussi), sont rapportées à d'autres dieux, notamment à Prajâpati, celles par exemple de la Tortue qui supporte la terre, du Sanglier qui la retire du fond des eaux, du Poisson qui dirige l'arche dans laquelle Manu échappe au déluge, il y en a d'autres dont le développement appartient plus particulièrement à la poésie épique et aux Upanishads sectaires, telles que la légende de *Nrisinha*, de « l'Homme-lion, » forme sous laquelle Vishnu mit en pièces un démon contempteur des dieux, ou celle de *Paraçurâma*, de « Râma à la Hache, » un terrible brâhmane de la race de Bhrigu qui extermina à trois fois sept reprises la race impie des Kshattriyas. Cette théorie fournit ainsi un cadre commode qui servit à rattacher à Vishnu une bonne partie de l'ancienne fable, et dans lequel même on fit rentrer plus tard un grand nombre de figures plus ou moins historiques. C'est ainsi qu'il s'ouvrit pour le Buddha, en la personne duquel le Seigneur apparut ici-bas pour consommer la ruine des méchants en les séduisant par de fausses doctrines. C'est ainsi encore que l'espoir d'une revanche nationale trouva son expression en *Kalkin*, un vengeur futur qui devait mettre fin à la domination des Mlecchas, des barbares, et que la plupart des *Gurus* ou des fondateurs de sectes, soit après leur mort, soit même de leur vivant, furent regardés par les fidèles comme des Avatâras du Très-Haut. Aussi le nombre de ces « Descentes » est-il diversement indiqué : on en compte 10, 12, 22, 24, 28, et de bonne heure on les déclare innombrables. Réduites ainsi en système, ces apparitions sériaires de restaurateurs de la Loi présentent une analogie incontestable avec la succession des divers Buddhas. On les distingue en incarnations complètes, où le dieu est présent tout entier, et en incarnations partielles (*ançâvatâras*) qui ne contiennent qu'une fraction de son être. Çrî « descend » d'ordinaire en même temps que son époux et s'incarne dans des femmes-déesses. Enfin de Vishnu, cette faculté a passé à d'autres dieux, et il est peu de figures du panthéon dont on ne puisse citer quelque manifestation semblable. De ces seules indications, il ressort déjà que beaucoup de ces Avatâras relèvent plutôt de la mythologie que de l'histoire religieuse. Quelques-uns paraissent être de simples fables poétiques, bien que ce décompte soit assez difficile à faire à la distance à laquelle nous sommes placés. D'autres sont des légendes pieuses, où il y a parfois l'écho de quelque culte local et qui ont pu servir d'aliment à des dévotions spéciales, mais qui ne semblent pas avoir abouti à des religions distinctes. Il en est autrement des Avatâras de Krishna et de Râma qui, avec les figures acces-

soires, constituent deux vastes cycles où le vishnouisme a trouvé ses véritables divinités. — Considéré dans ses origines naturalistes, *Krishna* est une figure complexe, en laquelle sont venus se fondre des mythes du feu, de l'éclair, de l'orage et, en dépit de son nom (Krishna signifie le Noir), du ciel et du soleil. Par une singulière rencontre, que nous ne pouvons qu'indiquer ici, mais qui jette un jour curieux sur le travail de fermentation en quelque sorte qui paraît s'être accompli entre les éléments religieux en présence dans l'Inde plusieurs siècles avant notre ère, la plupart de ces mythes se retrouvent, et souvent avec une similitude frappante de détails, dans la biographie légendaire du Buddha. Comme personnage épique au contraire et tel qu'il a été accepté par le vishnouisme, Krishna est un prince belliqueux, un héros, également irrésistible à la guerre et en amour, très brave, mais surtout très rusé et d'une moralité singulièrement équivoque, comme toutes les figures, du reste, qui ont conservé fortement l'empreinte mythique. Fils de *Vasudêva* et de *Dêvakî*, derrière lesquels se cache le vieux couple du mâle céleste et de l'Apsaras (Vasudêva est synonyme du simple Vasu, qui est un vieux nom des génies célestes, les Brillants ; Dêvakî, qui signifie à la fois « la Divine » et « la Joueuse, » rappelle la nymphe des eaux, la femme-nuée, décevante et multiforme, *Viçvarûpâ*, qui, dans le Vêda, est l'épouse de Vivasvat), il naquit à Mathurâ, sur la Yamunâ, entre Delhi et Agra, dans la race des Yâdavas, nom qui reparaît plus tard dans l'histoire comme celui d'une puissante tribu râjpoute. De même que ceux de beaucoup de héros solaires, ses débuts furent entourés de toutes sortes de dangers et d'obstacles. La nuit même de sa naissance, ses parents durent l'éloigner pour le soustraire aux recherches de son oncle, le roi Kansa, qui avait été averti par une voix céleste que le huitième fils de Dêvakî le mettrait à mort et qui par suite faisait tuer régulièrement les princes, ses neveux. De même, dans le Vêda, le soleil, sous la forme de Mârtânda, est le *huitième* fils d'Aditi, et sa mère le *rejette*, comme Dêvakî, qui est représentée parfois comme une incarnation d'Aditi, *éloigne* Krishna. Porté sur le bord opposé de la Yamunâ, et remis aux soins du pâtre *Nanda* et de sa femme *Yaçodâ*, il fut élevé comme leur fils dans les bois du Vrindâvana, avec son frère *Balarâma* « Râma le fort, » sauvé comme lui du massacre. Celui-ci, qui a pour mère tantôt Dêvakî elle-même, tantôt une autre femme de Vasudeva, *Rôhinî* « la Rouge » (encore un nom mythique appliqué tantôt à l'Aurore, tantôt à une étoile), et qui passe pour être l'Avatâra de Çesha ou d'Ananta, le serpent sans fin qui sert de couche à Vishnu, paraît être une ancienne divinité agricole présidant au labour et à la moisson. Il est armé d'un soc de charrue, d'où son surnom de *Halabhrit* « Porte-soc, » et son caractère distinctif est un penchant immodéré à la joie bachique, à l'ivresse et à l'amour. Les deux frères grandirent au milieu des pâtres, tuant les monstres et les démons acharnés à leur perte et folâtrant avec les *Gopîs*, les Vachères du Vrindâvana. Ces scènes de la nativité et de l'enfance, ces exploits juvéniles, ces jeux érotiques avec les Gopîs, toute cette idylle du Vrin-

dâvana qui rappelle les mythes de la jeunesse d'Indra et d'Agni, devinrent par la suite la partie essentielle de la légende de Krishna, de même que les lieux qui en furent le théâtre, sont restés jusqu'à nos jours le centre le plus célèbre de son culte. Arrivés à l'adolescence, les deux frères mirent à mort Kansa, leur persécuteur, et Krishna régna sur les Yâdavas. Il continua de purger la terre de monstres, fit des guerres heureuses contre des rois impies, et prit une part décisive à la grande lutte des fils de Pându contre ceux de Dhritarâshtra qui fait le sujet du Mahâbhârata. Dans l'intervalle, il avait transporté le siège de sa puissance dans la cité fabuleuse de *Dvârakâ* « la Ville des portes, » des portes du Couchant, bâtie au sein de la mer occidentale, et dont le site a été localisé depuis dans la presqu'île de Gujarât. C'est là qu'il fut atteint, lui et sa race, par la catastrophe finale. Après avoir vu mourir son frère et les Yâdavas s'entre-tuer jusqu'au dernier dans une lutte furieuse, il périt lui-même, frappé au talon, comme Achille, par la flèche d'un chasseur. Malgré le caractère aimable dont la poésie s'est plu à parer Krishna (et c'est là un trait général des religions vishnouites comparées à celles de Çiva), il y a donc quelque chose de lugubre et même de cruel au fond de sa légende. C'est en souriant qu'il préside à toutes ces destructions, qu'il voit approcher la fin de son peuple et qu'il la prépare. Car il est venu pour cela, et c'est pour soulager la Terre du fardeau d'une race superbe devenue trop nombreuse, qu'il s'est incarné dans le sein de Dêvakî. Pour être moins farouche que Çiva, Vishnu n'en est pas moins, par un de ses côtés, un dieu inexorable: lui aussi, il est le Temps qui dévore tout. — Cette analyse sommaire de la légende de Krishna ne saurait donner aucune idée de la richesse étonnante des mythes qui ont contribué à la former. Il y a là, comme du reste dans la poésie épique en général, un prodigieux regain de fables qui, pour être conservées dans des monuments de rédaction relativement moderne, n'en sont pas moins la plupart fort anciennes, et dont l'ensemble montre, en tout cas, combien le vieux brâhmanisme est loin de nous avoir transmis au complet la masse des vieilles croyances et traditions de l'Inde. De même, nous avons dû laisser de côté les nombreuses figures qui composent le panthéon particulier du krishnaïsme et qui ont été presque toutes identifiées, d'une part avec des divinités brâhmaniques dont elles sont censées être des incarnations, d'autre part avec les conceptions abstraites de la spéculation. C'est ainsi que toute la fable du Mahâbhârata a été pour ainsi dire absorbée par le vishnouisme, et que le culte des cinq fils de Pându, aujourd'hui répandu jusque dans l'extrême Sud, est devenu une sorte d'appendice de celui de Krishna. De ses innombrables épouses, nous ne mentionnerons que *Rukminî*, l'Avatâra par excellence de Çrî et mère de *Pradyumna* « le Resplendissant, » incarnation lui-même de *Kâma*, l'Amour, dont le culte, très répandu au moyen âge, fut ainsi rattaché au vishnouisme, comme ceux de Skanda, le dieu de la guerre, et de Gânêça, le patron des lettres, étaient rattachés plus spécialement aux religions çivaïtes. — Le cycle de *Râma*

est plus restreint que celui que nous venons d'analyser. Il nous a été conservé principalement dans le *Râmâyana*, qui est une œuvre plus homogène, plus artistiquement conçue que le Mahâbhârata, et dont les origines sont bien moins anciennes. Bien que placé dans l'histoire fabuleuse de l'Inde, à une époque plus reculée que Krishna, Râma paraît être une figure plus jeune, du moins comme Avâtara de Vishnu. Sa signification mythique est bien plus effacée, et son culte spécial, qui n'est attesté que par des Upanishads sectaires et par des œuvres appartenant décidément à la littérature moderne, paraît non seulement s'être développé plus tard, mais avoir été moins répandu. Le Mahâbhârata a consacré un long épisode à sa légende; il est le héros de plus d'un poème célèbre; mais il n'a pas obtenu les honneurs d'un Purâna particulier et, de nos jours encore, bien que la dévotion à Râma soit à peu près générale, le nombre est assez faible de ceux qui l'invoquent de préférence à tout autre dieu. — Comme Krishna, Râma est un héros, un exterminateur de monstres, un guerrier victorieux. Mais, idéalisé par la poésie d'un âge plus délicat et moins dominé par le mythe, il est en même temps, ce qu'on ne saurait prétendre de la figure énigmatique du fils de Dêvakî, le type accompli de la soumission au devoir, de la noblesse morale et de la générosité chevaleresque. Fils aîné et héritier de Daçaratha, roi d'Ayodhyâ, l'Oude moderne, il renonce au trône par respect pour une promesse imprudente que son père a fait à une marâtre, et s'exile pour quatorze ans au fond des bois. Il y est suivi par un de ses frères, *Lakshmana*, comme lui une incarnation de Vishnu, et associé à son culte comme Balarâma l'est à celui de Krishna; et par sa femme *Sîtâ*, la fille de Janaka, roi de Mithilâ, née d'un sillon tracé autour de l'autel. Dans ce dernier trait, on reconnaît la Sîtâ, le « sillon » déjà divinisé dans les Hymnes et la déesse du même nom, épouse d'Indra, qui, dans le rituel domestique, est invoquée à l'occasion du labour et des semailles. Peut-être y a-t-il là l'indice d'une identité originelle du fils de Daçaratha et du Râma Halabhrit ou « Porte-soc » du cycle de Krishna. Dans une légende du Yajus Noir, « Sîtâ, fille de Savitri, » s'unit d'amour à Soma. Or Soma, le roi des plantes et le dieu de la fécondité, était identifié dès lors avec la Lune, et le souvenir d'un rapport du Daçarathide avec la Lune semble précisément s'être conservé dans le nom de *Râmacandra* « Râma-Lunus, » par lequel il est parfois distingué de ses homonymes. Ce sont là des traces bien faibles : si on osait les suivre, elles conduiraient, pour notre héros, à une divinité agricole, à un dieu lunaire présidant aux travaux des champs et distributeur de la joie et de l'abondance. Avec cette origine s'accorderaient bien et le nom de Râma, qui signifie le Réjouisseur, et la description qui est faite de son règne comme d'une sorte d'âge d'or. Mais, à cela près, il n'est rien resté de ces paisibles commencements dans le personnage du fils de Daçaratha, dont les vicissitudes rappellent plutôt celles des divinités solaires. Sîtâ, de même, n'a gardé de sa nature champêtre que son nom et la légende relative à sa naissance : dans les religions

vishnouites, elle est l'Avatâra de Çrî et le type idéal de l'épouse. Les exilés ont pris le chemin des grandes forêts du Sud. C'est là que Sîtâ est enlevée par le roi des démons, *Râvana*, qui l'emporte au delà des mers, à Lankâ, l'île de Ceylan. Râma retrouve la trace du ravisseur. Il fait alliance avec Sugrîva, le roi des singes qui sont les habitants de ces solitudes et parmi lesquels se distingue *Hanumat* « aux fortes mâchoires, » le fils du Vent, le dieu singe, dont le culte est aujourd'hui encore un des plus répandus de l'Inde. A la tête d'une innombrable armée de quadrumanes, le fils de Daçaratha envahit Lankâ, après avoir construit à travers la mer une digue dont les débris se voient encore dans la longue chaîne de récifs qui semblent relier Ceylan au continent voisin. Lankâ est prise, Râvana tué, Sîtâ rendue à son époux, qui revient avec elle régner dans Ayodhyâ. Après de longues années, pendant lesquelles le monde a joui d'une félicité incomparable, Râma se sépare de nouveau d'elle, mais cette fois par un acte de sa volonté, parce qu'il cède à d'injustes soupçons. Cette seconde séparation, selon un procédé familier des mythes, n'est au fond qu'un doublet de la première. Elle se termine par une réconciliation suprême, après laquelle Sîtâ rentre dans le sein de la terre d'où elle était jadis sortie. Avant de disparaître, elle a remis à Râma ses deux fils qui continueront la lignée des rois solaires dans Ayodhyâ. — Nous ne poursuivrons pas plus loin cet inventaire des matériaux qui ont servi aux religions néo-brâhmaniques. Il suffit d'un examen même sommaire pour s'apercevoir combien peu au fond ils diffèrent de ceux qu'on a vus mis en œuvre dans les plus anciens documents. Ici comme là-bas, on est en présence de personnalités divines qui se résolvent en mythes naturalistes, et ces mythes, à leur tour, aboutissent aux mêmes phénomènes physiques. Nous n'avons relevé à titre d'exemples qu'un petit nombre de ces rapports; d'autres se seront dégagés peut-être d'eux-mêmes de notre exposé ; les signaler tous serait une tâche infinie. Mais si l'Inde a ainsi recommencé dans ces religions l'œuvre de son plus lointain passé, elle est arrivée cette fois à des résultats bien différents. Les divinités du vieux brâhmanisme sont restées franchement mythiques. La piété du Vêda a toujours repoussé les figures trop concrètes et, derrière ces dieux, elle n'a jamais cessé de voir les forces de la nature dont ils étaient l'expression. Aussi aux premiers efforts de la réflexion, ces dieux se sont-ils dissous comme d'eux-mêmes dans le panthéisme. Les types nouveaux au contraire, bien que formés des mêmes éléments, sont d'une personnalité plus résistante. Ils n'ont été adoptés par la théologie savante, qu'après avoir subi la transformation épique et y avoir revêtu des traits précis, dont la dévotion la plus mystique ne parviendra plus à les dépouiller complètement. Même Çiva, qui est resté plus archaïque et à qui l'amalgame de ses différentes *formes* a donné quelque chose de vague et de monstrueux, n'en est pas moins un dieu à biographie : on connaît ses habitudes, ses résidences favorites, l'endroit précis où il a accompli tel haut fait, et à plusieurs égards sa personnalité n'est guère plus indécise que celle du Zeus d'Homère.

Quant aux principales incarnations de Vishnu, l'anthropomorphisme chez elles est complet; ce sont des figures aussi nettement arrêtées qu'Hercule ou que Thésée. Aussi la tendance de ces divinités n'est-elle pas, comme celle des anciennes, vers un panthéisme plus ou moins physique ou abstrait, bien que la spéculation, en s'en emparant, doive les ramener à ses formules panthéistes, mais vers un certain monothéisme personnel, ou, si on aime mieux, vers un polythéisme organisé avec un dieu suprême, et qui approchera du monothéisme à des degrés divers et parfois d'assez près pour se confondre avec lui. — Des différentes combinaisons auxquelles on fut ainsi amené, il en est une qui se rattache plus étroitement que les autres aux conceptions antérieures du brâhmanisme : c'est celle de la *Trinité* hindoue, dans laquelle Çiva et Vishnu sont associés à Brahmâ, de façon à former avec lui la triple personnification du brahman suprême. Elle constitue en quelque sorte une solution intermédiaire entre l'ancienne orthodoxie sous sa dernière forme et les religions nouvelles : elle est en même temps l'essai le plus large qui ait été tenté de concilier ces religions entre elles. C'est dire qu'à nos yeux elle ne représente pas un premier acheminement vers les croyances sectaires, dont elle suppose au contraire l'existence, mais qu'elle est simplement une explication éclectique de ces croyances faite au point de vue brâhmanique. Et de fait, la trinité, dans laquelle Creuzer croyait avoir trouvé le dogme primitif de l'Inde, n'a été signalée jusqu'ici dans aucun écrit qui puisse passer pour antérieur au développement des cultes sectaires (la *Maitry Upanishad*, où on la trouve nettement formulée, est une œuvre tellement interpolée, qu'elle doit être recusée comme moderne, bien qu'elle ait trouvé place dans un Brâhmana). L'idée, il est vrai, d'associer les dieux par triades est très ancienne dans l'Inde. Il y en a des exemples déjà dans les Hymnes. Plus tard, dans les Brâhmanas, on voit souvent émettre l'opinion qu'il n'y a en réalité que trois dieux : Agni, Vâyu et Sûrya, c'est-à-dire une divinité pour la terre, le Feu; une autre pour l'atmosphère, le Vent; une troisième pour le ciel, le Soleil, et le vieil exégète Yâska, qui reproduit cette division, la complète par une curieuse répartition des principales figures du panthéon dans l'une ou l'autre de ces trois catégories. Il est probable que le dogme de la trinité sectaire a trouvé un point d'appui dans cette ancienne triade, ainsi que dans quelques autres vieilles conceptions ternaires; mais il en diffère trop pour en être directement sorti. Ici, en effet, il ne s'agit plus d'une répartition cosmographique des forces divinisées de la nature, mais d'une triple évolution de l'unité divine. Le brahman, l'Absolu, se manifeste en trois personnes, Brahmâ le créateur, Vishnu le conservateur et Çiva le destructeur. C'est en elles qu'il devient capable d'action et qu'il participe aux trois « qualités » de bonté, de passion et d'obscurité, principes subtils répandus en toutes choses, et en qui l'ancienne philosophie Sânkhya résume les énergies de la Nature. Chacune de ces personnes est représentée par une des trois lettres *a*, *u*, *m*, dont la réunion forme la syllabe sacro-sainte *om*, le symbole de l'Absolu.

Comme lieu commun théologique, le dogme de la trinité a passé dans toutes les littératures sectaires ; mais on en a beaucoup exagéré la portée comme croyance religieuse. Sous la forme relativement orthodoxe surtout, dans laquelle Brahmâ est la première de trois personnes égales, il paraît n'avoir jamais été bien populaire. Cependant on trouve des représentations figurées de cette triade qui remontent assez haut, et, comme l'Inde est par excellence le pays où rien ne se perd, on voit encore aussi tard que le quinzième siècle un roi de Vidyânagara, dans le Maïsour, lui dédier un temple. — Mais d'ordinaire, quand les écrivains sectaires acceptent la notion de la triade, ils l'interprètent d'une façon plus conforme à leurs préférences respectives. L'une des personnes, soit Çiva, soit Vishnu, est identifiée directement avec l'Etre suprême, et les deux autres, Brahmâ surtout, sont réduites à un rôle subordonné. Cette subordination, naturellement, est susceptible de bien des degrés, et il n'est pas rare de la voir varier au cours d'un même écrit. Mais, en général, elle est très accentuée ; parfois même elle est exprimée en des termes qui impliquent une hostilité assez vive contre les membres ainsi sacrifiés et une véritable réprobation de leur culte. Aussi la triade n'est-elle, pour la plupart des sectes, qu'une formule à peu près vide de sens. Brahmâ n'y figure que pour faire nombre, et rien au fond n'est changé quand, renonçant à la combinaison ternaire, on le laisse quelquefois entièrement de côté, ou qu'on ajoute une quatrième personne aux trois autres, comme dans le *Brahmavaivarta-Purâna*, où Krishna est superposé à la triade Brahmâ-Vishnu-Çiva. Il n'y a de réellement en présence que Vishnu et Çiva, ou, plus exactement, si on veut descendre dans la conscience sectaire, que les incarnations du premier et les formes du second, en y comprenant de part et d'autre les manifestations de leurs contre-parties féminines. Ce sont là les véritables éléments de la théologie sectaire, les deux pôles en quelque sorte entre lesquels elle se meut. D'ordinaire elle se prononce, sinon avec netteté, du moins avec beaucoup de passion entre les deux rivaux : d'un côté le dieu, de l'autre tout au plus son lieutenant, presque toujours le premier de ses dévots. Dans les formes les plus caractérisées du vishnouisme, qui en somme est encore le plus accommodant des deux, Çiva n'est que le *guru gurûnâm*, le docteur des docteurs, une sorte de prophète surhumain de Bhagavat, de Vishnu le Très Haut. Le dieu qui se trouve réduit ainsi au rôle de satellite ne cesse pas d'être glorifié ; mais sa majesté est d'emprunt, et il est entendu que les hommages qu'on lui rend remontent en définitive à celui qu'on exalte. Considérées ainsi dans leurs expressions extrêmes, les religions néo-brâhmaniques forment deux groupes nettement opposés et même hostiles. Mais dans la pratique, cette opposition est presque toujours atténuée par des compromis. L'ardeur jalouse avec laquelle la partie militante des sectes maintient d'ordinaire les droits exclusifs de son dieu à la suprématie et à l'adoration, et qui s'est traduite plus d'une fois par de violents conflits, est rarement partagée par la masse de la population. En règle générale, un Hindou révère une divinité

favorite, le plus souvent une des formes de Vishnu, de Çiva ou de Dêvî, au *mantra* (formule mystique d'invocation qui doit être tenue secrète) de laquelle il a été initié par un *guru*, divinité à qui il s'adresse en ses grands besoins, qu'il invoquera au moment de la mort et en laquelle il espère pour son salut. Mais à cette dévotion principale, il est toujours prêt à en joindre un nombre indéfini d'autres de n'importe quelle provenance. Il se peut que cette dévotion de son choix soit venue elle-même se superposer chez lui à quelque superstition locale ou au culte héréditaire d'une *kuladevatâ*, d'une divinité familiale appartenant peut-être à un tout autre cycle religieux, et, pour peu qu'il ait quelque teinture de philosophie, il trouvera en outre le moyen d'associer à tout cela une bonne dose de mysticisme unitaire abstrait. C'est ainsi que parmi les Câlukyas, qui ont régné dans le Dékhan du cinquième au douzième siècle et qui avaient pour kuladevatâ Vishnu, quelques-uns du moins ont professé le çivaïsme et que la plupart des autres montrent dans leurs inscriptions un grand zèle pour le culte de Skanda et de ses Mères, qui appartiennent au panthéon çivaïte. Cet éclectisme en quelque sorte individuel, très peu dogmatique, mais nullement banal comme celui qui s'étale dans la littérature, était d'ailleurs singulièrement favorisé par le mysticisme spéculatif, dont de vagues notions avaient filtré lentement à travers toutes les couches de la société. Un adepte du Vêdânta ou du Yoga n'était pas obligé de subordonner Vishnu à Çiva ou Çiva à Vishnu ; dans l'un et dans l'autre, il pouvait à volonté voir l'Etre unique. « Un dieu, Çiva ou Vishnu ! » s'écrie dans une de ses stances Bhartrihari, qui était çivaïte. Un autre çivaïte, Abhinavagupta, a commenté la Bhagavad-Gîtâ, qui est en quelque sorte l'évangile de Krishna. Çankara, qui paraît avoir incliné plutôt au vishnouisme, est réclamé à la fois par les çaivas et par les vaishnavas, et, de nos jours encore, les brâhmanes smârtas (« observateurs de la Smriti, orthodoxes ») du Dékhan, qui passent pour être ses héritiers directs, participent aux dévotions sectaires sans se déclarer formellement pour aucune. Dans l'Hindoustan, il en est de même de la plupart des membres des classes supérieures et lettrées. Aussi y a-t-il eu des sectes qui, au lieu de choisir entre les deux grandes divinités, les ont associées dans un culte commun. A côté du dieu triple et un, on a eu ainsi le dieu double et un, Harihara (Hari-Hara, c'est-à-dire Vishnu-Çiva ; les çivaïtes purs interprètent ce nom par « Çiva [le maître] de Vishnu »), qui, de simple formule mystique qu'il était d'abord, a fini par devenir une figure parfaitement concrète, ayant sa mythologie propre. Comme objet d'un culte particulier et bien défini, il paraît être assez récent. Ce n'est guère qu'à partir du dixième siècle que l'invocation *ex æquo* de Çiva et de Vishnu est attestée avec une certaine emphase dans les inscriptions, et Harihara lui-même n'y apparaît pas avant la fin du treizième. Il serait bien plus ancien toutefois si on était sûr, d'une part, que l'hymne en son honneur contenu dans le *Harivamça* faisait déjà partie de la rédaction primitive de ce poème (il en existait une dès le sixième siècle), et, d'autre part, que

les sculptures du grand hypogée de Bâdâmi, où ce dieu est figuré, sont contemporaines de l'établissement de ce sanctuaire, qui est également du sixième siècle. Quoi qu'il en soit, à partir du quatorzième siècle, son culte est fort répandu dans le Dékhan, particulièrement dans le Maïsour, et encore aujourd'hui Harihara est une des divinités les plus populaires du pays tamoul.

2. *Histoire et doctrines des sectes.* D'après ce qui précède, il est aisé de voir que les différentes manières d'associer ou de combiner les personnes divines, qui tiennent une si grande place dans la littérature et dont une au moins, la triade, a eu une certaine célébrité parmi nous, ne constituent en réalité qu'un point secondaire de la théologie des sectes et dont elles ont laissé plus ou moins la décision aux préférences individuelles. Leur œuvre propre est ailleurs, dans la doctrine qu'elles se sont faites chacune de son dieu principal et dans les conséquences pratiques qu'elles en ont chaque fois tirées. Ce sont là les véritables données de leur histoire et, partant, de celle des religions de l'Inde depuis passé deux mille ans. Malheureusement toute une moitié, et la plus intéressante, de cette histoire est enveloppée d'une profonde obscurité. Sur quelques points, les détails abondent; mais la chronologie manque absolument. Sur d'autres points, les faits eux-mêmes font défaut. Le grand poème épique le *Mahâbhârata*, qui est en somme la source la plus ancienne pour la connaissance de ces religions, n'est pas daté même d'une façon approximative : il s'est lentement accru à travers les âges et il est d'ailleurs d'un caractère essentiellement encyclopédique. Le *Râmâyana*, qui est avant tout une œuvre d'art dans laquelle une haute inspiration religieuse et morale s'allie à beaucoup d'arbitraire poétique, prête à des incertitudes semblables. Il en est de même des dix-huit *Purânas* principaux, dont pas un n'est daté, qui se citent presque tous les uns les autres et dont la période de rédaction embrasse peut-être une dizaine de siècles. On n'est pas arrivé davantage à fixer l'âge des *Upanishads* sectaires, dont quelques-unes ont d'autant plus de valeur qu'elles ne sont pas éclectiques comme la plupart des écrits précédents, ni celui des *Bhakti-Sûtras* et du *Nârada-Pancarâtra*, si importants l'un et l'autre pour le développement du vishnouisme et de la doctrine de la foi. Une obscurité plus grande encore pèse sur les *Sûtras*, les *Agamas*, les *Tantras* qui contiennent les dogmes et le rituel des çaivas, notamment tout ce qui est relatif au culte des Çaktis, des divinités femelles : de toute cette volumineuse et compliquée littérature, dont les œuvres datées ne remontent pas plus haut que le huitième siècle, on ne connaît jusqu'ici que des titres et quelques extraits, auxquels il faut joindre le résumé de la métaphysique çivaïte, résumé théorique, nullement historique, que Sâyana (quatorzième siècle), a inséré dans son *Abrégé général des systèmes*. Arrivera-t-on jamais à établir pour cette première période des religions sectaires, un réseau chonologique quelque peu précis ? Il est permis d'en douter, car la difficulté semble inhérente à la nature même des documents, qui sont laplupart des œuvres impersonnelles où l'apo-

cryphe et la fraude tiennent parfois une place énorme. Dans ces conditions les points de repère, si précieux d'ailleurs, qui sont fournis par les sources étrangères, grecques et chinoises, par quelques ouvrages profanes à peu près datés, par l'épigraphie surtout, pourraient eux-mêmes devenir illusoires, si on s'en servait sans précautions. Rien n'autorise par exemple à reporter sur les pâncarâras mentionnés au septième siècle par Bâna et par Kumârila, les doctrines exposées dans notre *Pancarâtra*, ni à identifier les bhâgavatas, qui figurent dans les inscriptions dès la fin du deuxième siècle, d'une part avec ceux du Mahâbhârata et d'autre part avec ceux contre qui polémise Çankara. Même des écrits de ce dernier maître, il n'y a pas grand profit à tirer pour l'histoire des sectes, parce qu'il se borne dans ses discussions à l'examen de quelques points de métaphysique dont il est à peu près impossible de rétablir soit la filiation historique, soit la forme religieuse. Il est un ouvrage, il est vrai, sur lequel on a parfois fait fonds et qui, en effet, si on osait s'en servir, donnerait pour l'époque de cet homme célèbre plus que de simples indices et quelque chose comme une statistique des opinions sectaires : nous voulons parler du *Çankaravijaya* « les triomphes de Çankara », dans lequel Anandagiri, le disciple de Çankara, est censé relater au long les polémiques soutenues par le maître contre quarante-huit sectes différentes. Mais, depuis que l'ouvrage est publié, il suffit de le comparer à la polémique authentique de Çankara, notamment à son commentaire sur le deuxième livre des Vêdânta-Sûtras, pour se convaincre que ce n'est là qu'un roman apocryphe, sans valeur pour le huitième siècle. Quelques autres compositions sur le même sujet, dont on a signalé l'existence, sont tout aussi suspectes. Jusqu'à nouvel ordre il faut donc s'y résigner : pendant une période de mille ans et plus, il n'y a, pour les religions sectaires, qu'une sorte de chronologie interne, extrêmement vague et plus ou moins conjecturale. Leur histoire positive ne commence guère qu'avec l'apparition des chefs d'écoles du douzième siècle (pour le çivaïsme kashmirien un peu plus tôt, au neuvième), c'est-à-dire à une époque où, en fait de doctrines essentielles, chacune de ses croyances avait dit plus d'une fois déjà son dernier mot. — En effet, ces mêmes sectes qui ont vécu d'une vie si intense et si variée et qui, jusqu'à nos jours, ont su modifier et renouveler sans cesse leur organisation, leurs pratiques et leur esprit, ont été réduites de bonne heure à se répéter pour ce qui est des principes mêmes de leur théologie. Ceux-ci leur étaient fournis par l'ancienne spéculation brâhmanique. Elles s'approprièrent ces formules abstraites, tantôt les appliquant telles quelles, tantôt les modifiant de façon à les rendre plus conformes à des sentiments religieux bien autrement déterminés que ceux qui avaient inspiré les auteurs des vieilles Upanishads et les rédacteurs des Darçanas. Car évidemment ni le brahman impersonnel et substance unique du Vêdânta, ni la Nature féconde mais aveugle, la première cause du Sânkhya, ne répondaient aux nouveaux objets de dévotion. Le Vêdânta eut à reconnaître plus ou moins explicitement,

un Dieu distinct du monde, et pour cela il lui fallut ou nier la réalité du monde en développant jusqu'au bout la théorie de l'illusion, de la *Mâyâ*, ou renoncer à son dogme fondamental de l'*Advaita*, de la non dualité, de l'ἓν καὶ πᾶν. Quant au Sânkhya, il eut à se transformer en un système déiste. Ces solutions, dont il a été déjà plusieurs fois question, mais dont la véritable origine paraît devoir être cherchée ici, dans les religions sectaires, ont reçu une double expression : l'une technique, dans des écrits qui, pour la plupart, ne sont encore connus que de seconde main et où, comme dans presque toutes les productions de la scolastique hindoue, la précision des formules est souvent en raison directe du vague des doctrines ; l'autre littéraire et poétique, dans des œuvres où règnent d'ordinaire une confusion et une incohérence dogmatique sans bornes, mais aussi où le mysticisme s'affirme parfois avec une incomparable grandeur. — Nulle part ce dernier caractère n'apparaît mieux que dans l'œuvre célèbre qui contient l'exposé dogmatique probablement le plus ancien que nous ayons, non seulement du vishnouisme, mais d'une religion sectaire en général, la *Bhagavad-Gîtâ* « le chant du Très-Haut ». Dans ce poème intercalé comme épisode dans le Mahâbhârata, Krishna, identique à l'Etre suprême, révèle lui-même le mystère de sa nature transcendante. La doctrine, comme c'est en général le cas pour le vishnouisme, est essentiellement unitaire, c'est-à-dire védantique, bien qu'on y fasse largement usage de la nomenclature et des conceptions du Sânkhya. Krishna est, sous l'apparence humaine, l'Etre absolu, immuable, unique ; le monde et lui-même sous sa forme mortelle sont le produit de sa Mâyâ, de sa magie décevante ; lui seul est réel, et ceux qui se savent un avec lui, ont la paix et le salut. La même doctrine, mais moins pure, moins élevée tant sous le rapport de la conception que sous celui de la forme, reparaît dans plusieurs Upanishads krishnaïtes. Elle est appliquée à la religion de Nrisinha, de Vishnu conçu comme homme-lion, une secte dont il n'est plus guère question ailleurs, dans la *Nrisinhatâpanîya-Upanishad*, et à celle de Vishnu-Râma dans la *Râmatâpanîya-Upanishad*. Si Çankara, le grand champion de l'Advaita orthodoxe, a professé une doctrine sectaire, ç'a été celle-là. C'est d'elle en somme que s'inspirent le *Kural* de Tiruvalluvan et les chants de sa sœur Auvaiyâr, ces joyaux de l'ancienne littérature tamoule. Nous la retrouverons dans le çivaïsme. Elle domine dans les Purânas vishnouites, notamment dans le *Bhâgavata-Purâna*, qui a mis à son service une ampleur et une richesse de style qui rappellent parfois le langage inspiré de la Bhagavad-Gîtâ. Enfin la grande influence exercée par ces deux ouvrages, l'a rendue familière à toutes les sectes modernes, du moins dans l'Hindoustan et dans le Dékhan septentrional. Elle a profondément pénétré dans la poésie populaire, et on en rencontre les formules aussi bien au Bengal dans les *Kîrtans* des sectateurs de Caitanya, que chez les Marhattes dans les chants de Tukarâma, ou qu'au Penjâb dans l'*Adigranth* des Sikhs. — Mais il est clair aussi qu'un pareil credo ne doit pas être serré de trop près

quand il s'agit de la foi du grand nombre. La pensée même des spéculatifs a de la peine à s'y fixer, et souvent elle est trahie par le langage, jusque dans les traités qui affectent la rigueur scolastique. A plus forte raison en est-il ainsi dans les effusions mystiques d'une poésie qui ne redoute nullement de se contredire et qui vise moins à convaincre les esprits qu'à les dompter en leur infligeant une sorte de vertige. Aussi est-il souvent difficile de distinguer cette doctrine d'une autre, de tradition également ancienne, mais dont on ne trouve l'exposé systématique que dans des documents plus jeunes, celle des pâncarâtras ou, comme on les appelle parfois d'un nom plus général, des bhâgavatas. Ceux-ci considéraient, dit-on, le monde et les âmes individuelles, les *jîvas*, comme des émanations de l'Etre suprême, destinées à s'absorber de nouveau en lui, mais constituant dans l'intervalle des êtres à la fois réels et distincts de Dieu. Çankara, à qui on doit les premiers renseignements sur cette doctrine, dit qu'elle fut imaginée en contradiction avec le Vêda, par Çândilya et, en effet, il y est fait très nettement allusion dans les *Bhaktisûtras*, qui nous sont parvenus sous le nom d'un Çândilya. D'un bout à l'autre de la littérature vishnouite il y a une infinité de passages qui sont en parfaite conformité avec elle, mais aucun des anciens livres (on ne saurait considérer comme tel le *Nârada-Pancarâtra*), où elle était exposée d'une façon spéciale, ne nous a été conservé. Historiquement on n'en sait pas grand'chose. Déjà le Mahâbhârata suppose un étroit rapport entre les pâncarâtras et les bhâgavatas (bhâgavata signifie adorateur de Bhagavat, du Très-Haut ; quant à pâncarâtra, que les livres de la secte expliquent métaphoriquement par « possesseur du Pancarâtra, de la quintuple connaissance », l'origine en est obscure : pancarâtra signifie un espace de cinq nuits, et il y a des cérémonies védiques de ce nom ; d'autre part le *Nârada-Pancarâtra* est divisé en cinq livres intitulés râtras ou nuits), dont il vante la foi parfaite en un seul Dieu, foi qui leur aurait été apportée du dehors, du Çvêtadvîpa, « l'Ile Blanche », sorte d'Atlantide située dans l'extrême Nord, par delà la mer de Lait. Plus tard, au septième siècle, le poète Bâna en parle comme de deux sectes distinctes. Dans les inscriptions les bhâgavatas sont mentionnés fréquemment, dans les provinces gangétiques dès le deuxième siècle, sur la côte de Coromandel au quatrième, dans le Gujarât au cinquième et au sixième. Mais il n'est nullement certain que dans ces différents textes les mêmes mots désignent toujours les mêmes choses, il est même probable que dans les documents épigraphiques, le terme de bhâgavata a simplement le sens d'adorateur de Vishnu. Au douzième siècle, cet idéalisme mitigé fut repris avec éclat par Râmânuja, un brâhmane natif des environs de Madras, qui l'exposa systématiquement dans son commentaire sur les Vêdânta-Sûtras. Il combattit l'Advaita absolu de Çankara, maintint la réalité distincte mais finie des êtres individuels et rejeta la théorie de la Mâyâ. Ses sectateurs, appelés de son nom les râmânujas, révèrent Râma comme représentation du Dieu suprême ; ils se divisent en plu-

sieurs branches et sont très nombreux, particulièrement dans le Sud. Au quatorzième siècle, un des chefs de la secte, Râmânanda, alla s'établir à Oude et à Bénarès. De lui dérivent directement les nombreuses subdivisions des râmânandis, qui ne diffèrent des râmânujas que par les pratiques, et qui sont très répandus et très influents dans l'Inde septentrionale. Le célèbre poète Tulasîdâsa, l'auteur du Râmâyana hindî (seizième siècle) fut un des leurs. Indirectement Râmânanda exerça une grande influence sur la plupart des sectes vishnouites modernes de l'Hindoustan et du Bengal, celles de Caitanya, de Kâbîr, de Nânak et une foule d'autres de moindre importance. Râmânuja avait rompu avec les préjugés de caste; mais il avait conservé le sanscrit comme langue religieuse, et il attachait une grande importance aux pratiques et aux prescriptions de pureté légale. Râmânda s'affranchit encore davantage de l'usage orthodoxe. Il adopta les dialectes vulgaires et enseigna la vanité des observances purement extérieures. Parmi ses principaux disciples figurent des vanniers, des tisserands, des barbiers, des porteurs d'eau, des corroyeurs. A peu près à la même époque que Râmânuja, un autre homme du Sud, Anandatîrtha, né à Kalyâna sur la côte de Malabar, poussa bien plus loin que lui la réaction contre l'idéalisme de l'école de Çankara. Il enseigna que la matière, les âmes individuelles et Dieu, c'est-à-dire Krishna-Vishnu, sont autant d'essences irréductibles et éternellement distinctes. C'était se rapprocher du principe fondamental du déisme Sânkhya (et pourtant Anandatîrtha était un vêdântin et il a commenté les Brahma-Sûtras !), c'est-à-dire d'un système qui n'a pas eu en somme les préférences du vishnouisme. Mais, même dans le cercle de la théologie vaishnava, ce n'était encore pas là une doctrine nouvelle. En effet, si la conception dualiste ne domine dans aucune des œuvres vishnouites importantes qui nous sont parvenues, elles n'en sont pas moins toutes, à commencer par la Bhagavad-Gîtâ, si profondément pénétrées d'idées qui en relèvent, que, malgré l'affinité intime de la théorie des Avatâras avec les idées védantiques, on ne saurait douter qu'il n'y ait eu de bonne heure un vishnouisme à métaphysique sânkya. Les sectateurs d'Anandatîrtha appartiennent presqu'exclusivement à l'extrême Sud, où ils sont très nombreux. Les membres de la congrégation proprement dite, les mâdhvas, ainsi appelés d'un surnom du maître, sont tous brâhmanes, car, à l'opposé de Râmânuja, Anandatîrtha a été un observateur rigoureux des distinctions de caste; mais la doctrine, dite celle du Dvaita ou de la dualité, est largement répandue dans les masses, et les chants populaires des Dâsas, dont beaucoup sont de basse caste, l'exaltent avec une fougue sectaire voisine du fanatisme. — Pour n'avoir pas à revenir plus tard indéfiniment sur les mêmes choses, nous quittons ici pour un instant le vishnouisme et nous achevons immédiatement ce qui concerne la métaphysique sectaire par le résumé des doctrines spéculatives du çivaïsme. Les religions çivaïtes paraissent être plus anciennes que celles de Vishnu ou, du moins, avoir été adoptées plus anciennement par les brâhmanes. Nous avons déjà vu que ce sont

les seules qui aient laissé une trace dans le Vêda et que, de son côté, la poésie épique, qui dans sa rédaction actuelle est en somme vishnouite, suppose également une prépondérance antérieure du culte de Mahâdêva. Les premières représentations d'un caractère incontestablement religieux qui se rencontrent sur les monnaies (rois indo-scythes, vers le début de l'ère chrétienne), sont des figures çivaïtes alternant avec des symboles bouddhiques. Enfin le çivaïsme semble être resté longtemps une religion en quelque sorte professionnelle des brâhmanes et des lettrés. La plus ancienne littérature dramatique parvenue jusqu'à nous, se place sous patronage civaïte. Il en est de même des compositions romanesques. C'est également à Çiva que la légende rattache les origines de la grammaire, et Ganêça, qui est devenu de bonne heure le dieu des arts et des lettres, est une figure du panthéon çivaïte. Et pourtant nous n'avons pour le çivaïsme aucune exposition doctrinale ancienne qui, pour la beauté de la forme, puisse être comparée par exemple à la Bhagavad-Gîta. La poésie épique religieuse lui a échappé de bonne heure. Parmi les Purânas, ceux qui lui appartiennent en propre sont les plus ternes de la collection : ce sont des compilations dans lesquelles domine le récit légendaire ou qui s'attachent de préférence aux rites et aux pratiques, et qui affectent alors, comme les Tantras, dont ils se rapprochent beaucoup, un caractère très spécial, sinon ésotérique. Il ne paraît avoir inspiré aucune œuvre éclatante telle que le Bhâgavata Purâna, et, à l'exception d'hymnes la plupart modernes et de quelques morceaux devenus réellement populaires, comme le *Dêvîmâhâtmya*, dans sa littérature il semble n'avoir pas connu de milieu entre les productions d'un art raffiné ou fantaisiste et le traité technique. Des écrits de cette dernière espèce on ne connaît encore qu'un fort petit nombre de date peu ancienne, par des traductions faites sur des originaux tamouls. Aussi est-on réduit, pour la plupart des doctrines çivaïtes, à des documents de seconde main, particulièrement à l'exposé qu'en a fait Sâyana (quatorzième siècle) dans son *Sarvadarçana sangraha*, et aux renseignements réunis par H. H. Wilson dans son *Esquisse des sectes religieuses de l'Inde*. Des témoignages ainsi recueillis, aucun sans doute n'est contemporain des pâçupatas (adorateurs de Paçupati) du Mahâbhârata, ni même des mâhêçvaras (adorateurs de Mahêçvara, du Grand Seigneur) que mentionnent les inscriptions du cinquième siècle. Il n'en est pas moins probable que, sous la rubrique de doctrine des pâçupatas, des mâhêçvaras, ils nous ont conservé les vieilles spéculations du çivaïsme, et que celui-ci, bien avant Çankara et Gaudapâda qui a précédé Çankara de deux ou trois générations (c'est à ces deux polémistes que nous devons les premières indications précises, mais très sommaires sur la métaphysique des çaivas), avait adopté en somme les formules du Sânkhya déiste. De même que dans ce dernier système, l'âme y est nettement distinguée de la matière d'une part et, d'autre part, de Dieu. La matière, la Prakriti, est éternelle : elle est le milieu fécond, mais aveugle, où opèrent la Mâyâ et les divers modes de l'Energie divine, et où se déroulent pour

l'âme les conséquences des actes. Unie à la matière, l'âme est séparée de Dieu : elle est en proie à l'erreur, au péché, et elle tombe sous la loi de la mort et de l'expiation. Elle est un *paçu*, un animal retenu par un lien, la matière, qui l'empêche de retourner à son *pati*, à son maître (c'est là le sens figuré qu'on trouve dans le vieux nom de Paçupati « le maître des troupeaux »), et c'est à rompre ce lien que doivent tendre tous les efforts du fidèle. Dieu, c'est-à-dire Çiva, est pur esprit, bien que, pour se rendre perceptible et imaginable, il daigne assumer un corps « fait non de matière, mais d'énergie. » Il est la cause efficiente de toutes choses, cause absolue selon les uns, déterminant tout sans être déterminée par rien, cause toute-puissante selon les autres, mais qui laisse à l'âme une certaine action sur sa propre destinée. Le problème de la liberté, du mérite et de la grâce, que nous retrouverons également chez les vaishnavas, recevait ainsi parmi ces sectes une double solution : les pâçupatas tenant pour la prédestination, d'autres, les sectateurs du Çaivadarçana proprement dit, laissant à l'homme l'initiative de son salut. Les uns et les autres admettaient des manifestations inférieures de la divinité et surtout distinguaient plus ou moins nettement entre Çiva et les divers modes de son Energie, de sa Çakti, par laquelle il produit, conserve et détruit le monde. Elle est la cause instrumentale, comme la Prakriti est la cause matérielle, et qu'il est lui-même la cause efficiente. Elle est à la fois sa Mâyâ et sa Grâce, et se personnifie en Dêvî ou Mahâdêvî « la Grande Déesse » aux mille noms et aux mille formes, son épouse. — La personnification de la Çakti n'est pas particulière au çivaïsme. Chaque dieu a la sienne, et Laksmî auprès de Vishnu, Sarasvatî auprès de Brahmâ jouent le même rôle que Dêvî auprès de Çiva. Dans la Râmatâpanîya-Upanishad, Sîtâ est la Çakti de Râma; elle forme avec lui un couple inséparable, un seul être en quelque sorte à double face, et l'union de Krishna et de sa maîtresse favorite Râdhâ est parfois conçue d'une façon toute semblable (par exemple dans le Nârada-Pancarâtra), bien que l'érotisme mystique, qui est pour beaucoup dans ces représentations, ait pris en général dans le culte de Krishna un cours différent. Mais c'est dans le çivaïsme que ces idées ont trouvé le terrain le plus favorable à leur épanouissement et qu'elles ont abouti aux plus monstrueuses aberrations. Toute une moitié des religions çivaïtes et en effet caractérisée par le culte de la divinité androgyne ou de la divinité femelle. Telle qu'elle apparaît dans ces cultes, la Çakti ne relève plus de la métaphysique que nous venons d'esquisser. Elle a ses racines lointaines dans ces conceptions aussi vieilles que l'Inde d'un dualisme sexuel placé à l'origine des choses (dans un Brâhmana du Yajur-Vêda, Prajâpati est androgyne), ou d'une matrice commune des êtres qui est aussi leur commun tombeau. Directement elle procède de la Prakriti du pur Sânkya, de la Nature éternellement féconde, d'où sortent et les formes sensibles et les facultés intellectuelles, et en face de laquelle l'esprit, l'élément mâle, n'a qu'un rôle effacé et stérile. A quelle époque ces idées se sont-elles traduites en des croyances religieuses? Il est difficile de dire

quelque chose de précis à cet égard. Les témoignages anciens font défaut : dans l'épopée, Çiva ne paraît pas encore sous sa forme hermaphrodite, et il est douteux qu'il faille le reconnaître dans l'APΔOXPO des monnaies indo-scythes. Quant à la prédominance de la divinité femelle, elle ne s'affirme que dans quelques Purânas et dans la littérature des Tantras. Mais peut-être y a-t-il ici des raisons particulières pour ne pas donner trop de crédit à l'argument négatif. Ces cultes paraissent en effet s'être compliqués de bonne heure de rites, soit terribles, soit obscènes, qui ont dû les faire reléguer dans une littérature spéciale, plus ou moins occulte. D'ailleurs les recueils de contes, basés sur la Brihatkathâ où le culte des déesses sanguinaires joue un si grand rôle, ont des origines qui remontent bien haut, jusqu'au quatrième ou troisième siècle peut-être de notre ère, et, d'autre part, les immondices des Tantras çivaïtes ont profondément pénétré dans les Tantras bouddhiques du Népâl (entre autres dans le *Tathâgata-Guhyaka* qui est un des neuf livres canoniques), et de là dans les traductions tibétaines, dont la plupart sont antérieures au neuvième siècle. Cette infiltration n'a pu se faire que lentement, et, comme elle implique le développement préalable des doctrines et des pratiques hindoues, il est permis de reporter celles-ci jusqu'aux origines mêmes du moyen âge. Quoi qu'il en soit, le culte des Çaktis tel qu'il est formulé dans quelques Upanishads, dans plusieurs Purânas et surtout dans les Tantras, ne saurait être confondu avec les hommages ordinaires rendus par toutes les sectes aux épouses des dieux. Il forme une religion à part, celle des çâktas, qui se subdivise elle-même en plusieurs branches ayant leurs doctrines et leurs initiations particulières, et au sein de laquelle il s'est formé une mythologie toute spéciale. Au sommet et à la source des êtres est Mahâdêvî, en qui viennent se fondre les conceptions de la Mâyâ et de la Prakriti. Au-dessous d'elle prennent rang ses émanations, les Çaktis de Vishnu, de Brahmâ, de Skanda, etc. (cet ordre est naturellement changé au profit de Laksmî ou de Râdhâ, dans le petit nombre d'écrits appartenant à la classe des Tantras qu'a produits le vishnouisme), et toute une hiérarchie très compliquée et aussi variable que compliquée, de puissances femelles, les *Mahâmatris* « les Grandes Mères, » personnifications des forces productrices et nourricières de la nature, les *Yoginîs* « les Magiciennes, » dont l'intervention est violente et capricieuse, les *Nayikâs*, les *Dâkinîs*, les *Çâkinîs*, bien d'autres classes encore, sans attributions uniformément définies, mais presque toutes malfaisantes, et dont la faveur ne s'obtient qu'au prix des plus répugnantes pratiques. Tout cela, réuni aux divinités mâles, forme le panthéon le plus monstrueux que l'homme ait jamais imaginé. Inconcevable elle-même en son essence suprême, la Mahâmâyâ, « la Grande Illusion, » est adorée sous mille noms et revêt une infinité de formes. Mais en même temps on distingue entre ces formes comme entre des êtres différents, et chacune d'elles a son cercle spécial de dévots. Elles répondent la plupart à l'un des aspects de sa double nature, *blanche* ou *noire*, bienveillante ou cruelle, et elles

constituent ainsi deux séries de manifestations de la Force infinie, en quelque sorte deux séries de déesses suprêmes, les unes présidant plus particulièrement aux énergies créatrices de la vie, les autres représentant plutôt celles de la destruction. Aux unes et aux autres s'adresse un double culte : le culte avoué, public, le *dakshinâcâra* ou « culte de la main droite » qui, à l'exception d'un seul point, la persistance du sacrifice animal en l'honneur de Durgâ, de Kâlî et des autres formes terribles de la Grande Déesse, ne diffère pas essentiellement des usages généraux de l'hindouisme, et le *vâmâcâra* « le culte de la main gauche, » dont les pratiques ont toujours été tenues plus ou moins secrètes. Les conjurations, les maléfices, la magie et la sorcellerie vulgaire tiennent une grande place dans ce dernier, et beaucoup de ces rites étranges n'ont pas d'autre objet que l'acquisition des diverses *siddhis* ou facultés surnaturelles. Ce sont là des poursuites bien vieilles dans l'Inde, puisqu'elles ont de profondes racines dans le Vêda, et qu'un système spécial de philosophie, le Yoga, leur a été consacré ; mais nulle part elles n'ont trouvé un sol aussi bien approprié que dans le çivaïsme et dans le culte des Çaktis. On ne saurait douter non plus que le sang de victimes humaines n'ait coulé fréquemment sur les autels de ces sombres déesses, devant les horribles images de Durgâ, de Kâlî, de Cândikâ, de Câmundâ. Des témoignages formels viennent confirmer les nombreuses allusions que font à cet usage les contes et les drames. Au seizième siècle, les Musulmans le trouvent établi dans le Bengal septentrional; au dix-septième, les Sikhs avouent que leur grand réformateur Guru Govind se prépara à sa mission en immolant un de ses disciples à Durgâ: l'évêque Heber (1824) a encore connu des personnes qui avaient vu sacrifier de jeunes garçons aux portes mêmes de Calcutta, et, presque de nos jours, les Tugs prétendaient assassiner leurs victimes en l'honneur de Kâlî. Peut-être faut-il voir dans ces pratiques une contagion ou un héritage des cultes sanglants des tribus aborigènes. Il est incontestable que beaucoup de *formes* de la Grande Déesse (et on peut en dire autant pour Çiva et pour Vishnu) sont de vieilles divinités locales adoptées par l'hindouisme : plusieurs, et des plus cruelles, paraissent être originaires de l'Inde centrale et, pour l'une d'elles au moins, son nom même de Vindhyavâsinî « l'habitante du Vindhya », indique qu'elle a régné sur ces montagnes où le sacrifice humain faisait encore partie, il y a moins d'un demi-siècle, du culte national des Gonds, des Kols, des Uraons. De nos jours la police anglaise a mis fin à ces rites qui, dans les parties civilisées de l'Inde, ont toujours été du reste des faits plus ou moins exceptionnels. Il n'en est pas de même des pratiques grossièrement sensuelles et obscènes qui forment l'autre face de ces cultes secrets, et dont les Tantras exposent minutieusement les immondes prescriptions. L'usage de la viande et celui des boissons spiritueuses poussé jusqu'à l'ivresse sont de règle dans ces étranges cérémonies, où la Çakti est adorée en la personne d'une femme nue, et qui se terminent par l'accouplement charnel des initiés ; chaque couple

représentant Bhairava et Bhairavî (Çiva et Dêvî), et devenant ainsi momentanément identique avec eux. C'est là le *Çrîcakra* « le saint cercle », ou le *Pûrnâbhishêka* « la pleine consécration », l'acte essentiel ou plutôt l'anticipation du salut, le rite suprême de ce mysticisme en délire. Car il n'y a pas que du libertinage dans ces aberrations. Les livres qui prescrivent ces pratiques sont, non moins que d'autres, remplis de hautes visées spéculatives et morales, voire même de théories ascétiques ; autant qu'ailleurs on y professe l'horreur du péché et une religiosité pleine de scrupules : c'est pieusement, la pensée absorbée dans la prière, que le fidèle doit participer à ces mystères, et ce serait les profaner que d'y chercher la satisfaction des sens. De fait, un çâkta de la main gauche est presque toujours un hypocrite et superstitueux débauché ; mais on ne saurait douter que parmi les auteurs de ces abjects catéchismes, plus d'un n'ait cru sincèrement faire œuvre de sainteté. La statistique a naturellement peu de prise sur des pratiques pareilles. Aucun hindou qui se respecte n'avouera qu'il est affilié aux vâmâcârins. Mais ils passent pour être nombreux, beaucoup de sectateurs qui se disent de la main droite appartenant en secret à l'autre rite. Ils forment de petites confréries qui admettent des gens de toute condition, mais qui, notamment au Bengal, se recrutent, dit-on, dans une forte proportion parmi les brâhmanes et les classes riches. Il convient d'ajouter, toutefois, que ceux qui ne font pas mystère de leur initiation nient que leur secte doive être jugée d'après ses livres, et il est probable en effet qu'il y a des degrés dans ces turpitudes et que, parmi des gens raffinés et de peu de foi, une sorte d'épicuréisme superstitieux a succédé aux orgies de l'ancien rituel. Quant aux çâktas dakshinâcârins ou sectateurs de la main droite, ils sont répandus en grand nombre dans toutes les contrées de l'Inde. Dans l'Hindoustan ils forment la grosse masse des çivaïtes, et au Bengal la population entière prend part à la grande fête de leur déesse, la Durgâpûjâ, bien que les Hindous rigides réprouvent les indécences publiques qui se commettent à cette occasion et qu'ils flétrissent cette coutume comme appartenant aux pratiques de la main gauche. — A côté du çivaïsme que nous venons de parcourir et qui relève plus ou moins directement des doctrines sânkhya, il y en a un autre qui s'inspire de l'idéalisme du Vêdânta et maintient par conséquent l'unité essentielle du monde, de l'âme et de Dieu. Les sectes les plus anciennes qui le professent de nos jours, les *tridandins* (au propre « les porteurs du triple bâton », au figuré « ceux qui exercent la triple souveraineté sur leurs paroles, sur leurs pensées et sur leurs actes » ; comme symbole de cette souveraineté, ils portent un bâton à trois nœuds), et la plupart des *smârtas* (sectateurs de la Smriti, de la tradition orthodoxe), prétendent se rattacher à Çankara. Les premiers, qui se divisent en dix tribus, selon les contrées d'où ils sont originaires et qui pour cela sont aussi appelés *daçanâmis* « ceux des dix surnoms », sont ascètes et ont leur centre à Bénarès. Les seconds, nombreux surtout dans le Dékhan, vivent en partie dans le

monde, en partie dans des couvents. Beaucoup d'entre eux sont de purs vêdântins et appartiennent à peine au çivaïsme. Les uns et les autres n'admettent dans leur ordre que des brâhmanes, et eux-mêmes ne font pas remonter leur tradition directe plus haut que le huitième siècle. Mais ici encore il convient de rappeler l'observation déjà faite à propos des systèmes vishnouites, qu'en fait de doctrine, les sectes historiques ont peu inventé. Bien avant le huitième siècle on trouve en effet dans la littérature non technique, le çivaïsme associé à des idées qui relèvent d'une toute autre doctrine que le Sânkhya. Le Çiva, par exemple, qu'on invoque au début du drame de Çakuntalâ, qui est à la fois le dieu, le prêtre et l'offrande, et dont l'univers est le corps, est une conception vêdantique. On semble parfois oublier ces témoignages quand on fait commencer tout le védantisme sectaire après Çankara. — Du neuvième au onzième siècle, cette branche de la théosophie çivaïte reçut sa forme définitive au Kashmîr, dans les écrits de l'école de Somânanda et d'Abhinavagupta. Ce sont les traités techniques les plus anciens sur la matière qui nous soient parvenus, les plus anciens aussi auxquels Sâyana se réfère dans l'exposé qu'il a fait du système. Ce système est le pur idéalisme : Dieu est l'unique substance ; les objets sont ses concepts et, comme il est nous-mêmes, les objets sont en réalité en nous : ce que nous croyons voir au dehors, c'est en dedans que nous le voyons ; le moi individuel perçoit ou plutôt reperçoit en soi-même, comme en un miroir, les concepts du moi transcendant, et la connaissance n'est qu'une recognition. De là le nom du système, qui est celui de la *Pratyabhijnâ* ou de la Recognition. Guidée par la vraie méthode de la contemplation intérieure, éclairée par la grâce qu'elle aura méritée par sa foi en Çiva, l'âme individuelle triomphe de la Mâyâ de qui procède toute diversité, et finit par se reconnaître elle-même en Dieu. — Des hauteurs du Timée, nous retombons au niveau des plus grossières superstitions, en passant de cette doctrine que nous ne connaissons que sous sa forme savante, à la secte des *lingâyits* qui ne nous est connue que comme religion populaire. En somme les lingâyits paraissent se rattacher au çivaïsme idéaliste, puisque les *jangamâs* « les vagabonds », qui forment parmi eux l'ordre religieux et ascétique, reconnaissent pour principale autorité un commentaire çivaïte des Vêdânta-Sûtras. Mais il est difficile de dégager un credo quelconque de l'amas confus de légendes qui, avec des renseignements sur leur histoire, sur leur organisation et sur leur culte, constituent à peu près tout ce que nous savons sur leur compte. Leur fondateur, Basava (forme dravidienne du sanscrit Vrishabha), un brâhmane, naquit dans le Dékhan occidental dans la première moitié du douzième siècle. Il combattit à la fois les orthodoxes, les vishnouites et les jainas, prêcha le civaïsme, l'abolition du sacrifice et des distinctions de caste, et s'éleva rapidement à une grande puissance. Le roi qui dominait alors dans le Dékhan, le Kaluburigi Bijjala, qui était devenu son gendre, s'étant fait contre lui le défenseur des jainas, il le fit assassiner par ses disciples, mais fut réduit à

se donner la mort pour échapper à la vengeance du successeur de ce prince. Son œuvre ne périt pas avec lui : aujourd'hui la secte ou plutôt les sectes qui se rattachent à Basava sont dominantes dans les états du Nizam et dans le Maïsour, très répandues dans l'extrême sud, et leurs ascètes itinérants, les jangamas, se rencontrent dans l'Inde entière. Leurs livres principaux sont des écrits intitulés Purânas, dans lesquels la biographie du fondateur est mêlée à une grande quantité de légendes relatives à Çiva et à ses diverses manifestations locales. Ils ont aussi des chants populaires qui sont parfois d'un caractère élevé. Presque toute cette littérature encore peu connue est en langue canarèse et tamoule. Les croyances paraissent être, comme dans la plupart de ces religions, un mélange de mysticisme vêdantique, de déisme et de grossière idolâtrie. Ils adorent Çiva sous la forme du *linga*, du phallus, et ils en portent toujours sur eux une petite image en cuivre ou en argent ; d'où leur nom de lingâyits ou de « porteurs de phallus ». A côté d'eux il y a d'autres sectes çivaïtes plus anciennes qui observent la même coutume, mais qui n'ont pas rompu aussi ouvertement avec les vieilles traditions, sous le rapport de la caste et du rituel. La principale paraît être celle des *arâdhyas*, des « révérends », qui sont tous brâhmanes et qui, fort nombreux autrefois, sont aujourd'hui en déclin. — Infiniment plus pure est la forme sous laquelle le çivaïsme apparaît dans les poésies tamoules des *sittars* (en sanscrit *siddhas*), des « parfaits ». On ne sait pas grand'chose de la secte de qui émanent ces chants : actuellement elle paraît éteinte ; mais les chants eux-mêmes sont restés populaires, malgré le démenti qu'ils infligent aux croyances les plus chères des masses. Ce sont des compositions en général peu anciennes, ne remontant pas à plus de deux ou trois siècles, bien qu'elles circulent sous les noms des saints fameux de l'antiquité, tels qu'Agastya, le civilisateur fabuleux du Dékhan, et ses non moins fabuleux disciples. Par leur élévation, elles rivalisent avec ce que Tiruvalluvar, Auveiyâr et les anciens poètes tamouls ont laissé de plus parfait. Mais, en même temps, par leur monothéisme sévère, par leur mépris des Vêdas et des Çâstras, par leur horreur de toute pratique idolâtre, par leur négation surtout d'une doctrine aussi essentiellement hindoue que la métempsychose, elles accusent bien plus nettement une influence étrangère. Des juges très compétents ont cru y reconnaître une inspiration chrétienne, et, en effet, les Eglises indigènes, qui croient à la haute antiquité de ces recueils, professent pour eux la même estime que celles d'Occident ont eue pour les livres sibyllins. Mais peut-être y a-t-il là encore plus de soufisme que d'idées chrétiennes. Ce n'est pas en général le côté monothéiste dont les Hindous sont le plus frappés dans le christianisme. Or, ces chants professent un monothéisme rigide qui rappelle plutôt le Coran que les croyances passablement altérées des chrétiens de Saint-Thomas. Pour l'alchimie du moins, dont les sittars ont été de fervents adeptes, ils ont été les disciples des Arabes. D'autres çivaïtes les avaient précédés du reste dans la pratique du grand œuvre. Déjà Sâyana, dans son exposé des

diverses doctrines des çaivas, a cru devoir consacrer un chapitre particulier au *Rasêçvara-darçana* ou « système du mercure, » un étrange amalgame de vêdantisme et d'alchimie. On s'y propose pour but de transmuer le corps en une substance incorruptible au moyen du *rasapâna*, de l'absorption d'élixirs composés principalement de mercure et de mica, c'est-à-dire des essences mêmes de Çiva et de Gaurî, avec lesquels on arrive ainsi à s'identifier. Cette sorte de transsubstantiation constitue la *jîvanmukti*, l'état de délivrance dès cette vie, la condition indispensable et unique du salut. Il est clair que les formules dévotes du Vêdânta ne sont ici qu'une sorte de jargon sous lequel se cache une doctrine radicalement impie, et il est non moins clair que sous cette doctrine, qui dès le quatorzième siècle avait produit une littérature assez considérable, il y a une importation musulmane. On est d'ordinaire à l'affût des moindres traces d'une influence chrétienne sur l'hindouisme; mais peut-être ne tient-on pas assez compte de celle qu'a pu exercer l'Islam. On semble n'apprécier cette dernière qu'à travers les résultats en somme négatifs de la conquête, qui a été en général l'œuvre de races lourdes et grossières, et on oublie la présence ancienne, dans le Dékhan surtout, de l'élément arabe. Les Arabes du khalifat étaient arrivés sur ces côtes en qualité de voyageurs, de marchands; ils y avaient établi des relations commerciales et des comptoirs bien avant que leurs coreligionnaires afghans, turcs, mongols y fussent venus comme conquérants. Or, c'est précisément dans ces parages que, du neuvième au douzième siècle, ont pris naissance ces grands mouvements religieux qui se rattachent aux noms de Çankara, de Râmânuja, d'Anandatîrtha, de Basava, d'où sont sorties la plupart des sectes historiques et dont l'Hindoustan n'a offert l'analogue que bien plus tard. On a noté que ces faits se sont passés dans le voisinage de vieilles communautés chrétiennes. Mais à côté de celles-ci avaient apparu dès lors des sectateurs du Coran. Ni aux unes, ni aux autres nous ne sommes tentés d'attribuer une influence appréciable sur la théologie hindoue, qui nous paraît s'expliquer suffisamment par elle-même; mais il est fort possible qu'indirectement et par une sorte d'action de présence, ils aient été pour quelque chose dans l'éclosion de ces grandes réformes religieuses qui, à défaut de doctrines bien nouvelles, ont introduit dans l'hindouisme une organisation et un esprit nouveaux, et qui ont eu toutes ce caractère commun de se développer très vite sous la direction d'un chef indiscutable et d'être fondées sur une sorte de prophétisme ou d'imamat. Or, pour exercer une action semblable, les marchands arabes des premiers siècles de l'hégire, qui avaient derrière eux le monde musulman, étaient peut-être mieux qualifiés que les Eglises pauvres et délaissées des côtes de Malabar et de Coromandel. — Avec les systèmes qui précèdent, nous avons à peu près épuisé la théologie spéculative du çivaïsme, et nous pouvons passer rapidement sur la foule de sectes ou d'associations plus obscures dans lesquelles il se fractionne. Ces divisions pénètrent fort peu dans le monde laïque, surtout dans le Nord, où le çivaïsme est resté plus

archaïque. Il n'y a pas donné naissance à de grandes religions populaires organisées et compactes comme celle des lingâyits de Basava dans le Sud. Comparé au vishnouisme, on peut même dire qu'il n'y a pas produit à proprement parler de sectes modernes, et qu'il y représente plutôt un ensemble de cultes locaux qu'un ensemble de doctrines. Aussi les divisions dont il s'agit sont-elles formées principalement de dévots de profession, qui n'ont pas d'Eglise derrière eux. Ce sont, soit des ordres religieux plus ou moins réguliers, soit des associations sans lien fixe, à tendances ou du moins à prétentions ascétiques. Les plus respectables se rapprochent des tridandins et des jangamas, dont il a été précédemment parlé, et professent le védantisme. Mais, en général, ils se distinguent surtout par les pratiques et par les signes extérieurs. Leur dénomination commune est celle de *yogins*, « possesseurs ou praticiens du yoga, » terme qui dans l'usage répond à bien des nuances, depuis celle de saint homme jusqu'à celle de sorcier et de charlatan. Le plus répandu peut-être de ces ordres est celui des *kânphâtas*, « des Oreilles fendues, » ainsi appelés de l'opération qu'ils font subir à leurs novices. Comme la plupart des yogins, ils ne font aucune distinction de caste. On les rencontre vivant isolément de mendicité, plus souvent réunis en groupes cénobitiques (dans ce cas ils sont charitables et nourrissent les pauvres) dans le Dékhan septentrional, dans le Gujarât, au Penjâb, dans les provinces du Gange et au Népâl. Leurs traditions, extrêmement confuses, revendiquent leur fondateur Gorakhnâtha pour chacune de ces contrées. Mais comme elles s'accordent à faire de lui le fils ou le disciple plus ou moins immédiat de Matsyendranâtha, qui appartient au bouddhisme népâlais (on l'identifie avec le Bodhisattva Avalokitêçvara), il est probable que, de même que les *jatis* et les *savarâs*, ils se rattachent par leur origine à la religion de Çâkyamuni. On ne sait pas au juste à quelle époque a vécu Gorakhnâtha. Quant aux autres sectes ou variétés de yogins çivaïtes, *gosains* (il y a aussi des gosains vishnouites), *bhartharis*, *çivâcârins*, *brahmacârins*, *hansas*, *paramahansas*, *âkâçamukhins*, *ûrdhvabâhus*, *kâpalikas*, *nâgas*, *bahikothâs*, *aghoris*, etc., etc., elles ont encore moins d'histoire. Les noms, dans leur acception spéciale, sont rarement anciens. Cependant Hiouen-Thsang et, avant lui, Varâha-Mihira (sixième siècle) ont connu les kâpalikas, ainsi nommés parce qu'ils portent une tête de mort qui leur sert d'aiguière. Mais la tradition de ces sectes, c'est leur profession même, et celle-ci est immémoriale. Dès l'origine, et plus que toute autre religion hindoue, le çivaïsme a versé dans le fanatisme ascétique. Nulle autre n'a étalé autant de pratiques horribles ou répugnantes et n'a porté avec autant d'ostentation la livrée souvent bien étrange de la dévotion. Aussi Hiouen-Thsang, d'ordinaire si bien informé, semble-t-il, en fait de sectes brâhmaniques distinctes, n'avoir vu que des çaivas pendant les quinze années qu'il mit à parcourir les diverses contrées de l'Inde. De nos jours, les mortifications cruelles deviennent rares ; cependant il y a encore des *âkâçamukhins*, des *ûrdhvabâhus*, qui se tiennent immobiles, la face ou les bras levés au

ciel, jusqu'à ce que leurs tendons racornis ne leur permettent plus de changer de posture; des nâgas, des paramahansas, des avadhûtas et autres qui, en dépit des ordonnances anglaises, s'exposent aux intempéries dans un état de nudité absolue. Dans tout cela, il y a sans nul doute beaucoup de fanatisme sincère; mais il y entre aussi beaucoup de ruse et de charlatanisme. Bien souvent la mendicité fait tout le fonds de ces prétendues mortifications, et c'est moins pour mériter le ciel que pour extorquer des aumônes par la terreur ou par le dégoût que les bahikathâs se déchirent le corps à coups de couteau et que les aghoris se repaissent de charognes et d'excréments. Des yogins, les uns sont réunis dans des *mathas* auprès des lieux saints du çivaïsme, notamment à Bénarès. D'autres se font les gardiens de quelque chapelle isolée et vivent en solitaires. Mais le plus grand nombre mène une existence errante: ils tiennent le pays par bandes parfois nombreuses, allant de pèlerinage en pèlerinage et affluant par milliers aux *mêlâs*, aux foires qui se tiennent à époque fixe dans le voisinage de tout sanctuaire célèbre. De ces derniers, beaucoup vendent des charmes, font des conjurations et des exorcismes, sont diseurs de bonne aventure, jongleurs et musiciens. Ils sont à la fois craints et méprisés, les çâktas, qui sont nombreux parmi eux, encore plus que les autres, et ils fournissent un gros appoint aux classes dangereuses. Et ce n'est pas là un état de choses à mettre uniquement au compte de la corruption moderne. Depuis l'époque de Patanjali (deuxième siècle av. J.-C.), où la violence de ces fanatiques dévots était déjà passée en proverbe, les témoignages ne manquent pas qui établissent que de tout temps la maxime *omnia sancta sanctis* a été largement pratiquée parmi eux. Pour se représenter ce qu'ils ont pu être aux époques troublées du passé, il suffit de se reporter à des récits qui ne sont pas loin de nous. Encore à la fin du siècle dernier, ils formaient le noyau de ces bandes qui parcouraient le Bengal au nombre parfois de plus d'un millier d'hommes armés jusqu'aux dents, avec des éléphants et de l'artillerie, et qui osaient tenir la campagne contre les détachements britanniques. — Actuellement, Çiva est probablement le dieu qui compte le plus de sanctuaires. D'un bout à l'autre de l'Inde, on rencontre à chaque pas ses temples, ses chapelles, parfois de simples niches ou des tertres où on l'adore principalement sous la forme du linga. Mais le civaïsme proprement dit est loin d'être la religion dominante. Excepté au Kashmîr et au Népâl, où l'élément hindou est en très grande majorité composé de çaivas, et à Bénarès, qui est comme sa cité sainte, il a perdu du terrain dans l'Hindoustan. Tout le monde y adore Çiva; mais à l'exception des dévots de profession, il s'y trouve relativement peu de çivaïtes, c'est-à-dire de gens qui font de Çiva leur dieu principal, au *mantra* duquel ils ont été spécialement initiés et en la foi duquel ils espèrent faire leur salut. Et encore leur nombre serait-il fort diminué, s'il fallait en retrancher les çâktas qui adressent leurs hommages à Dêvî bien plus qu'à son époux. Dans tous les pays au nord du Vindhya, dont plusieurs comptent parmi les plus peuplés de la terre, partout où ne

dominent pas des cultes locaux d'origine aborigène, la majorité appartient à des religions vishnouites. Dans le Dékhan, les proportions sont différentes : les çivaïtes forment de grosses masses, surtout dans la partie méridionale, et les deux religions s'y font probablement équilibre. Mais là encore le vishnouisme semble être en progrès. Plus expansif et plus aimable, trop aimable même, comme nous le verrons plus loin, il se prête mieux à la mise en commun du culte et des sentiments religieux que le çivaïsme, dont les sombres mystères, sous leur triple forme ascétique, magique et orgiaste, s'accommodent plutôt de l'isolement ou du demi-jour des petites congrégations. Il est paré d'ailleurs d'une fable plus riche, et il a trouvé son expression dans des œuvres littéraires plus éclatantes qui, traduites ou plutôt reproduites dans les principaux idiomes tant aryens que dravidiens, ont fourni un fonds inépuisable à la poésie populaire. Enfin, s'il offre moins d'aliments aux appétits superstitieux, d'un autre côté, par les perspectives que la doctrine des Avatâras ouvre en quelque sorte dans la nature divine, il s'allie plus aisément au mysticisme védantique, de tous les systèmes imaginés par l'Inde celui qui répond le mieux à ses aspirations. S'il était permis de se demander vers quel avenir religieux aurait marché ce peuple au cas où il fût resté livré à lui-même, on serait probablement conduit à supposer un jour où il aurait eu pour religion une forme quelconque du vishnouisme doublée de superstitions çivaïtes. — Toutes les sectes que nous venons de passer en revue, vaishnavas et çaivas, les plus estimables comme les plus abjectes, poursuivent ou du moins prétendent poursuivre un but unique, le salut. Elles ont des recettes pour l'acquisition des biens temporels; mais elles professent le mépris de ces biens. Comme moyen d'obtenir le salut, elles prescrivent toutes un culte plus ou moins chargé ou dégagé de pratiques, sur lequel nous aurons à revenir plus loin. Au-dessus de ce culte, d'accord en ceci avec toute l'ancienne théologie, elles mettent le *jnâna*, la science transcendante, la connaissance des mystères de Dieu. Les légendes pieuses, les *purânas*, qui relatent les gestes et les manifestations des divinités, ne sont que l'enveloppe d'une vérité plus haute que le fidèle doit pénétrer. La fable épique fut remaniée à ce point de vue dans des ouvrages spéciaux tels que l'*Adhyâtma-Râmâyana*, « le Râmâyana spirituel, » où tous les faits de l'histoire de Râma sont reportés à l'ordre divin. Parallèlement à la doctrine abstraite, il se forma ainsi chez la plupart des sectes une doctrine figurée, une gnose ou interprétation mystique de leur légende, estimée bien supérieure à la simple philosophie. Chez les pâncarâtras par exemple, Krishna était l'Atman suprême ; son frère Balarâma était le Jîva, l'âme individuelle ; son fils Pradyumna représentait le *manas*, le sentiment, et Aniruddha, son petit-fils, l'*ahamkâra*, la conscience. De même encore ches tous les vishnouites, les amours de Krishna et des Bergères devinrent l'expression allégorique des rapports de l'âme avec Dieu. En ceci les sectes ne faisaient qu'appliquer une méthode qui remonte au Vêda et dont les bouddhistes et les jainas se sont

également beaucoup servi. Mais où elles se séparent et de l'ancienne théosophie, et de l'orthodoxie moderne telle qu'elle a été formulée par Çankara, et en général de la doctrine commune de tous les darçanas, c'est quand elles subordonnent cette science à un fait psychique d'une nature toute différente, la *bhakti* « la foi, l'absolue dévotion, l'amour de Dieu, » sans laquelle la science est ou vaine, ou impossible. C'est la bhakti qui illumine l'âme et qui seule peut rendre fructueux les efforts de la contemplation et de l'ascétisme. Ou plutôt elle en dispense; car à celui qui la possède, tout le reste est donné par surcroît. Elle s'adresse non au Dieu des savants et des philosophes, mais à la manifestation de Dieu la plus accessible, la plus rapprochée, chez les vishnouites par exemple, non à Vishnu ni au Paramâtman, mais à Krishna, au dieu fait homme, lequel y répond par sa Grâce (*anugraha*, *prasâda*), ou qui plutôt y a répondu d'avance, quand, daignant revêtir d'une forme sensible son ineffable et inconcevable majesté, il a ainsi permis au plus humble de l'aimer et de se donner à lui avant de le connaître. C'était là une conception nouvelle. Le Vêda avait connu la *çraddhâ*, la confiance de l'homme en ses dieux et, dans quelques Upanishads (*Katha-U.*, *Mundaka-U.*), se rencontre un vieux dicton impliquant très nettement la notion de la Grâce. Mais toute l'antiquité avait ramené en définitive la religion à un fait de connaissance, soit rationnelle, soit intuitive, soit révélée: les sectes la ramenèrent à un fait de sentiment. Aussi la nouveauté de cette doctrine y fit-elle soupçonner de bonne heure une influence étrangère, un emprunt plus ou moins direct fait au christianisme. Cette première hypothèse en suggéra d'autres. On rappela la légende du Mahâbhârata, où il est dit que Nârada et avant lui d'autres personnages mythiques avaient visité le Çvêtadvîpa « l'Ile Blanche, « et y avaient trouvé une race d'hommes parfaits en possession de la foi excellente en l'unique Bhagavat, et on vit là le souvenir d'anciennes relations des brâhmanes avec le christianisme alexandrin. On observa que dans l'épopée ces doctrines semblent se rattacher plus spécialement au vishnouisme, que la *Bhagavad-Gîtâ* où elles sont exposées avec ampleur, les *Bhakti-Sûtras* où elles ont été formulées systématiquement, appartiennent à la religion de Krishna, qui, plus que toute autre, a été une religion d'amour. On appuya sur le caractère monothéiste de cette religion, sur l'analogie qu'il y a entre la théorie des Avatâras et celle de l'Incarnation, sur les curieuses ressemblances que la légende de Jésus présente avec celle de Krishna, dans laquelle se retrouvent plus ou moins nettement les scènes pastorales de la Nativité, l'adoration des Bergers et des Mages, la Fuite en Egypte, le Massacre des Innocents, les miracles de l'Enfance, la Tentation, la Transfiguration et tout cela chez un dieu dont le nom même offre une certaine assonance avec Christos. On appela l'attention sur certaines cérémonies du krishnaïsme postérieur, sur sa fête de la Nativité, sur le culte de Krishna enfant, représenté au giron ou au sein de sa mère, dans un *gokula*, dans une étable. et on réunit ainsi un ensemble imposant de données tendant à établir : 1° que l'avènement

dans l'Inde d'une religion de foi et d'amour est un fait d'origine purement chrétienne; 2° que le christianisme a exercé une influence plus ou moins considérable sur le culte et sur le mythe de Krishna. — Nous croyons avoir résumé fidèlement les principaux arguments de cette théorie, qui, scientifiquement, appartient presqu'en entier à M. A. Weber, et que ce savant a développée à plusieurs reprises avec une érudition et une critique auxquelles on ne saurait assez rendre hommage. Comme elle est de première importance, nous demandons qu'il nous soit permis de nous y arrêter quelques instants de plus et de dire aussi brièvement que possible, pourquoi elle ne nous a pas convaincu. La bhakti nous paraît être le complément nécessaire d'une religion parvenue à un certain degré de monothéisme. Elle sera d'autant plus vive, que ce monothéisme sera un produit moins direct de la spéculation et qu'il aura pour objet un Dieu d'une nature plus concrète et plus humaine. Elle se traduira soit par l'amour, soit par un enthousiasme sombre, selon que le dieu lui-même sera ou aimable ou terrible. Si plusieurs religions semblables sont en présence, elle sera ardente. Cela étant, nous n'avons qu'à nous demander si l'Inde a dû attendre jusqu'à l'avènement du christianisme pour, d'une part, arriver à des conceptions monothéistes, et, d'autre part, pour appliquer ces conceptions à des dieux populaires tels que Çiva et Krishna. Répondre non, et nous n'hésitons pas à le faire, c'est admettre que la bhakti peut s'expliquer comme un fait indigène, qui a pu se produire dans l'Inde comme il s'est produit ailleurs, dans les religions d'Osiris, d'Adonis, de Cybèle, de Bacchus, à son heure et indépendamment de toute influence chrétienne. Nous ne prétendons nullement faire de l'Inde ancienne un monde à part, sans communications avec le dehors, et. bien que la légende du Çvêtadvîpa, l'Albion de Wilford, Alexandrie ou l'Asie Mineure d'après M. Weber, nous paraisse un récit de pure fantaisie, nous admettons comme parfaitement possible que des brâhmanes aient visité jadis des Eglises d'Orient. En tous cas, les bouddhistes allaient dans ces parages et pouvaient leur en apporter des nouvelles, car il n'y avait point alors entre bouddhistes et brâhmanes de barrières absolues. D'ailleurs dans l'Inde même, il y a eu certainement des chrétiens et probablement des Eglises chrétiennes dès avant la clôture définitive de la rédaction du Mahâbhârata. Ce n'est donc pas sur la possibilité d'un emprunt, mais sur l'emprunt même, tel qu'on l'affirme, que portent nos objections. Le dogme de la Foi ne s'importe pas comme une doctrine ordinaire ou une coutume; il ne se laisse pas détacher d'une religion et greffer à distance sur une autre; pratiquement, il se confond avec la foi elle-même et, comme elle, il est inséparable du dieu qui l'inspire. Or, M. Weber n'entend nullement que dans Krishna, chez qui il n'y a pas trace ni du dogme de la Rédemption, ni des récits de la Passion, la vraie source et substance de la foi chrétienne, l'Inde ait jamais adoré Jésus. Il ne prétend pas faire du krishnaïsme un christianisme défiguré, quelque chose d'analogue à ce qu'a été de nos jours à la Chine la religion des Taïpings. Le dieu hindou n'aurait jamais

cessé d'être lui-même; on aurait seulement reporté sur lui, outre le dogme de la foi, un certain nombre de données chrétiennes: en d'autres termes, on aurait pris l'âme du christianisme sans prendre le Christ. A notre avis, il y a là une sorte de contradiction. Mais, même pour ces emprunts secondaires, nous ne pouvons accepter sans réserve les conclusions de M. Weber. La théorie des Avatâras nous paraît être purement indienne. Elle s'est probablement formulée à propos de Krishna (et en ceci nous allons peut-être plus loin que M. Weber); mais elle est en germe dans l'ancienne fable; elle est en harmonie avec la distinction peu nette établie par l'Inde entre Dieu et l'homme, et elle devait comme d'elle-même sortir de la conception védantique de l'immanence divine, dont elle n'est en quelque sorte que l'application à des cas particuliers. Nous avons déjà indiqué d'ailleurs l'analogie qu'elle présente avec la théorie des apparitions successives du Buddha, et celle-ci paraît bien être antérieure à notre ère, puisqu'elle figure déjà dans les bas-reliefs de Barahout. Nous ne pouvons pas examiner ici une à une les autres ressemblances qu'on a signalées entre les deux légendes. Elles sont certainement curieuses. Plusieurs, telles que les prodiges de l'enfance et la transfiguration, s'expliquent peut-être d'elles-mêmes dans la biographie d'un homme-dieu. Mais le reste est d'un caractère si particulier, qu'on est bien forcé d'admettre qu'il y a là en effet de part et d'autre un ensemble de récits communs. Seulement nous ferons observer que ces récits répondent aux éléments les plus manifestement légendaires de la vie de Jésus; qu'ils se retrouvent plus ou moins ailleurs, dans d'autres biographies divines, chez les Hindous, par exemple, dans celle du Buddha; que les traditions relatives à Kansa, l'Hérode indien, sont certainement antérieures à notre ère; que les scènes pastorales de l'enfance de Krishna et l'idée de lui donner pour berceau une étable se rattachent par mille liens aux représentations les plus anciennes du Vêda. En présence de ces rencontres multiples, on sent qu'on touche à un vieux fond mythique devant lequel la question d'un emprunt direct se complique ou ne porte plus que sur d'insignifiants détails. Peut-être la trace la plus manifeste d'un emprunt semblable se trouve-t-elle dans certaines particularités signalées par M. Weber pour la fête de la nativité de Krishna, notamment dans les images où Dêvakî est figurée allaitant son fils, et qui semblent imitées en effet des représentations analogues de l'iconographie chrétienne. Mais ici encore le mythe est ancien et, d'autre part, l'idée de célébrer la naissance du divin enfant et d'associer en cette occasion à son culte le culte de sa mère a dû se présenter si naturellement, que la probabilité de l'emprunt ne va pas au delà de la mise en scène. Dêvakî n'occupe pas une place bien marquante dans la religion de son fils (c'est ailleurs, dans la religion çivaïte de Skanda, que s'est développé surtout le rôle de la déesse mère); sa plus proche parente est la Mâyâ Dêvî, la mère du Buddha, et rien n'autorise à considérer les modestes et rares hommages qu'on lui rend, comme une reproduction hindoue du culte de la Vierge. La discussion de la thèse inverse.

qui a longtemps régné sans partage, celle d'une influence profonde de l'Inde sur les doctrines et sur les religions de l'Occident, est en dehors des limites de ce travail. Il est bon toutefois de remarquer que là aussi il a fallu rabattre des premières suppositions. On ne fait plus venir indistinctement des bords du Gange les opinions des néo-platoniciens, des gnostiques, des manichéens, l'esprit d'ascétisme, les institutions monastiques. Malgré les aveux multipliés que le monde hellénistique nous a laissés de sa curiosité pour les mystères de l'extrême Orient, il parait y avoir cherché surtout la confirmation de ses propres tendances. L'Eglise a probablement emprunté à l'Inde par l'intermédiaire des bouddhistes un petit nombre de légendes et d'usages extérieurs, tels que ceux de la cloche aux offices et du chapelet (ces deux usages, communs à la plupart des religions et sectes hindoues, paraissent être d'origine, l'un bouddhique, l'autre çivaïte, peut-être brâhmanique) ; elle ne lui a été redevable ni des spéculations sur le Logos, ni du dogme de la Trinité, ni en général d'aucune de ces doctrines dont l'emprunt équivaudrait à une sorte de conversion. A plus forte raison pensons-nous qu'il a dû en être de même pour l'Inde, qui, en religion, ne s'est jamais avouée débitrice de l'Occident, et dont la profession d'ignorance à l'égard des choses étrangères, quelque suspecte qu'elle soit à bon droit, ne saurait être mise entièrement au compte de la dissimulation. En résumé, nous croyons que les traces d'une influence chrétienne sur le mythe et sur le culte de Krishna sont très problématiques, et qu'en tout cas cas cette influence a porté sur des points tellement secondaires, que l'origine chrétienne de la doctrine et du sentiment de la foi tels qu'ils se sont développés dans les religions sectaires, doit être écartée comme absolument improbable. — La bhakti, à laquelle nous revenons après cette longue digression, a toujours pour objet immédiat le dieu conçu ou plutôt imaginé sous la forme la plus précise, avec les attributs les plus particuliers. Elle s'adresse moins à Vishnu qu'à Krishna ou à Râma, moins à Çiva qu'à Bhairava ou à telle autre de ses manifestations. Elle a été ainsi une des causes les plus actives du fractionnement des sectes. Déjà dans le Mahâbhârata il y a des allusions obscures à un faux Vâsudêva (Vâsudêva signifie fils de Vasudeva, c'est-à-dire Krishna-Vishnu) appelé le Vâsudêva des Pundras, un peuple du Bengal. D'autre part, malgré ses visées spiritualistes, elle a poussé à l'idolâtrie. A force de préciser le dieu, elle le confond parfois avec son image et, de même qu'elle distingue entre les diverses formes de la même divinité, il lui arrive de distinguer entre les diverses images de la même forme. Elle a des préférences locales. Dans les chants populaires par exemple, on a souvent soin de préciser, en ajoutant le nom du sanctuaire, de quel Hari ou de quel Hara on se reconnaît le *bhakta*, le fidèle, et il est difficile de dire en ce cas si c'est le dieu ou bien l'idole qui est l'objet de la dévotion. — Considérée d'abord comme un fait simple et qu'il suffit d'affirmer sans autre explication, on ne tarda pas à l'analyser. On y découvrit des degrés et des nuances. On distingua entre la *çânti*, la quiétude, la piété calme et contemplative, et

le *dâsatva*, l'état d'esclave, l'abandon fait à Dieu de toute volonté, et entre celui-ci et les divers degrés du sentiment actif de l'amour, le *sâkhya* l'amitié, le *vâtsalya* l'affection filiale, et le *mâdhurya* la tendresse extatique ; ces dernières nuances plutôt propres aux vishnouites, mais apparaissant aussi chez quelques sectes çivaïtes particulièrement spiritualistes, telles que les Sittars tamouls, qui disent dans un de leurs recueils : « Les méchants pensent que Dieu et l'amour sont différents, et nul ne voit qu'ils sont un. Si tous les hommes savaient que Dieu et l'amour sont un, ils vivraient entre eux en paix, considérant l'amour comme Dieu même. » Dans son sens le plus élevé elle est synonyme de *yoga*, l'union mystique où l'âme sent que « elle est en Dieu et que Dieu est en elle ». En même temps on refait à un point de vue nouveau une théorie bien vieille, celle des actes propres à la développer et à la nourrir, tels que l'observance des pratiques et du culte, les exercices spirituels, la contemplation, l'ascétisme ; chaque secte appréciant à sa façon la valeur de ces actes, les unes, telles que les râmânujas (vishnouites) et les smârtas (civaïtes), attachant un grand prix à la minutie des observances, les autres, telles que râmânandis (vishnouites) et les lingâyits (çivaïtes), affectant plus ou moins de les dédaigner ; les vaishnavas inclinant en général vers l'idéalisme et la contemplation, les çaivas s'attachant davantage aux pratiques et aux mortifications. Mais ces actes ne sont que des adjuvants de la bhakti : ils ne l'engendrent pas. Elle est un fait primitif, antérieur à la connaissance : « Celui qui a la foi, est-il dit dans la Bhagavad-Gîtâ, obtient la science. » Elle est donc à l'origine du moins, ou un acte *a priori* de la volonté, ou un don de Dieu. Les sectes furent ainsi amenées à travailler la doctrine de la grâce, à laquelle elles étaient conduites d'autre part par les spéculations sur l'omnipotence ou sur l'universalité divines. Nous avons déjà vu les solutions opposées que cette doctrine a reçues dans la métaphysique çivaïte. La même divergence, avec plus de précision encore, se retrouve chez les vishnouites. Au fond tous les vaishnavas attribuent à Dieu l'initiative de la grâce. En s'incarnant, la divinité vient au-devant de la faiblesse humaine, et la théorie des Avatâras implique celle des grâces extérieures ou de la grâce prévenante. Mais, sur la question des grâces intérieures, ils se partagèrent, les uns n'y reconnaissant que l'action irrésistible et gratuite de Dieu, les autres admettant la coopération de l'homme à l'œuvre du salut. C'est surtout parmi les sectes issues de la réforme de Râmânuja, que cette controverse prit une grande importance. Conformément aux habitudes hindoues, on formula chaque opinion en un argument-image. D'un côté on tenait pour l'*argument du chat :* Dieu saisit l'âme et la sauve, comme le chat emporte ses petits loin du danger ; de l'autre on en appelait à l'*argument du singe* : l'âme saisit Dieu et se fait sauver par lui, comme le petit du singe échappe au péril en s'attachant au flanc de sa mère. A ces questions s'en ajoutèrent bien d'autres ; comment Dieu, s'il est juste et bon, peut-il se résoudre à choisir ? Comment, s'il est tout-puissant, peut-il y avoir une action en dehors de la sienne ? La foi et

la grâce une fois obtenues, sont-elles amissibles? N'était ici le vernis de la couleur locale, on se croirait parfois transporté en plein Occident, au milieu des controverses entre arminiens et gomaristes. Mais on est bien vite ramené dans l'Inde, quand on voit que cette grâce est aussitôt personnifiée en Lakshmî ou en Râdha, et que les mêmes théologiens qui discutent ces thèses, ont souvent d'étroites affinités avec les çâktas. — A mesure que la doctrine de la bhakti se développe ainsi, elle s'exalte. De condition première et indispensable du salut, elle devient peu à peu la condition unique. Un seul acte de foi, une seule invocation sincère du nom du dieu, effacent toute une vie d'iniquités et de crimes. De là l'importance attachée, déjà dans la Bhagavad-Gîtâ, à la *pensée dernière*, et l'idée de se rendre maître de cette pensée en recourant au suicide, de se jeter dans le feu après s'être mis en état de grâce, ou de se noyer dans quelque rivière sacrée. De là encore cette maxime qui a été fatale à tant de sectes mystiques, que les actes du vrai fidèle, du bhakta, sont indifférents, et que l'homme qui a une fois éprouvé les effets de la grâce, quoi qu'il fasse, ne pèche plus. D'exagération en exagération, la bhakti en vint à se supprimer elle-même. A force d'attribuer les effets les plus surprenants à un minimum d'intention, on finit par ne plus exiger d'intention du tout. Dans les Purânas il suffit parfois, au moment de la mort, de prononcer par hasard des syllabes formant un des noms de Vishnu ou de Çiva, pour être sauvé, fût-on le plus criminel des hommes. Dans le *Nârada-Pancarâtra*, un des livres qui professent la doctrine de la bhakti avec le plus d'exaltation, un brâhmane de peu de foi, après avoir mangé sans s'en douter d'un reste de nourriture consacrée et en avoir donné à sa femme, est mangé lui-même par un tigre ; la femme se brûle sur le bûcher de son mari, et, purifiés par cette communion inconsciente, les trois participants, le brâhmane, la brâhmanî et le tigre vont droit au *goloka* « au monde des vaches », le ciel suprême de Krishna. — A ces doctrines exaltées se rattache étroitement un autre trait caractéristique de l'hindouisme et la nouveauté peut-être la plus marquante des sectes historiques : la déification du *guru* fondateur, laquelle a presque toujours pour conséquence l'obligation d'un dévouement absolu à la personne des *gurus* actuels, les héritiers de ses pouvoirs, soit par le sang, soit par la consécration. Dans le vieux brâhmanisme on rend hommage aux saints des anciens temps, aux fondateurs inspirés de l'école à laquelle on appartient, et les préceptes deviennent surtout impératifs à l'égard du guru immédiat, du précepteur spirituel. Celui-ci est plus qu'un père : l'élève lui doit une obéissance parfaite (*çuçrûshâ*) pendant la durée de son noviciat, et un pieux respect jusqu'à la fin de ses jours. Mais il ne lui doit pas au delà, et, l'apprentissage une fois terminé, il n'attend plus rien de lui. Dans les religions néo-brâhmaniques, ces rapports paraissent être restés longtemps à peu près les mêmes : du moins les anciennes sectes sont-elles toutes anonymes. A partir du douzième siècle au contraire, le fondateur s'élève au rang du Buddha

ou du Jina : il devient ce que le Prophète ou les imans sont pour les musulmans, un révélateur, un sauveur surnaturel. Il se confond avec le dieu même, dont il est une incarnation : comme lui, il a droit à la bhakti, et, si la secte comporte une hiérarchie traditionnelle, ses successeurs participent plus ou moins à la même prérogative. Râmânuja, Râmânanda, Anandatîrtha, Basava, bien d'autres qui ont fondé des subdivisions secondaires ou qui ont brillé comme saints ou comme poètes, furent considérés de bonne heure comme des avatâras de la divinité, soit de Vishnu, soit de Çiva. Caitanya, Vallabhâcârya, Nânak et la plupart des réformateurs plus récents furent acceptés comme tels de leur vivant. Les vêdântins les plus orthodoxes finirent eux-mêmes par admettre quelque chose de semblable pour Çankara, et, de nos jours encore, le chef des smârtas de Çringeri dans le Maïsour, qui passe pour avoir succédé à sa *gaddî*, à son siège, prend le titre de *jagadguru*, de « guru du monde », auquel est attaché l'infaillibilité. Il s'établit ainsi dans quelques sectes une sorte de lamaïsme qui leur donna beaucoup de consistance et de stabilité. Mais pour d'autres moins bien organisées ou moins bien servies par les circonstances, le culte fanatique du guru fut autant un principe de division que de discipline. Les sécessions se multiplièrent, non plus sur des questions de doctrine, mais sur des questions de personnes : les honneurs divins s'accordèrent avec une facilité extrême ; et telles communautés issues de la même secte, se rattachant au même fondateur, en désaccord seulement sur le choix d'un chef immédiat déifié à son tour, furent aussi profondément divisées parfois que telles autres qui adoraient des dieux différents. Nous verrons plus loin à quelles extrémités cette superstition conduisit certaines branches de l'hindouisme. Ici nous ajouterons seulement qu'en présence de ces applications nouvelles de la bhakti, la théologie passa à l'arrière-plan, et se simplifia singulièrement. L'autorité au lieu de reposer comme jadis sur l'accord plus ou moins fictif avec la tradition immémoriale, en vint à résider tout entière dans la parole même du guru. Aussi voit-on la plupart des sectes nouvelles mettre presque autant de soin à préciser leurs origines, que celles d'autrefois en avaient mis à déguiser les leurs. On ne renia pas toujours l'ancienne littérature sacrée, et les Vêdas, les Purânas, les épopées, etc., gardèrent en général leur auréole de sainteté. Mais les livres de la secte émanés directement ou indirectement du guru, ne relevèrent plus d'eux. Il arriva même qu'à défaut d'écrits semblables, on se passa de tout code sacré, et on vit ainsi chez quelques sectes, s'effacer complètement ce vieux caractère des religions de l'Inde, d'être des « religions du Livre ». — Enfin, c'est principalement sous l'influence de la bhakti que le vishnouisme perdit peu à peu de vue le côté héroïque de ses légendes ; qu'il se rejeta de préférence sur les épisodes idylliques de l'histoire de Krishna et de Râma ; qu'il fit parler de plus en plus à l'amour divin le langage de la passion humaine, et qu'il finit par devenir une religion érotique. La tendance

est visible dans plusieurs Purânas : elle fut exprimée avec un incomparable éclat dans le Bhâgavata, qui, traduit dans la plupart des dialectes de l'Inde tant aryens que dravidiens, contribua plus que tout autre écrit à la répandre, et elle éclate avec plus d'intensité encore dans les remaniements populaires de cet ouvrage, tels que le *Prêmsâgar* hindî « l'Océan d'amour », dont le titre seul indique suffisamment l'esprit. L'idylle joyeuse et tendre des bosquets de Vrindâvane devint le roman mystique des rapports de l'âme avec Dieu et le principal aliment de la piété. Les transports de la foi et les largesses inépuisables de la grâce trouvèrent leur figure dans les ardeurs sensuelles des Gopis et dans l'empressement du dieu à y répondre et à se donner tout entier à toutes à la fois. Ou bien dans ces mêmes amours auxquels Krishna s'abandonne, mais qui ne peuvent pas lui faire oublier Râdhâ, le véritable objet de ses affections, on peignit les égarements de l'âme (car Krishna est aussi l'âme universelle), et l'ineffable bonheur qu'elle éprouve quand, revenue à elle-même et cédant aux invitations de la grâce, elle se jette entre les bras de Dieu. Ces descriptions qui n'avaient jamais été bien chastes, devinrent bientôt lascives. Dans le drame lyrique du poète bengalais Jayadeva (douzième siècle), intitulé *Gîtagovinda* « le chant du Pâtre » (*Govinda*, pâtre, est un nom de Krishna), qu'on a souvent comparé au Cantique des cantiques et qui rappelle aussi certaines productions du soufisme, le délire sensuel défie toute traduction, et on ne sait ce qui confond davantage, de la lubricité d'imagination ou de l'exaltation dévote qui ont inspiré ces strophes brûlantes. — Ce mysticisme érotique a infecté à peu d'exceptions près toutes les branches du vishnouisme, les religions de Râma aussi bien que celles de Krishna. Mais il s'est manifesté d'une façon particulièrement intense chez deux sectes nouvelles, qui se formèrent à peu près en même temps, au commencement du seizième siècle, dans l'Inde septentrionale. L'une, plus répandue dans les contrées orientales, eut pour auteur un brâhmane de Nadiyâ au Bengal, pauvre visionnaire extatique, connu sous le surnom de Caitanya, qui se proclama lui-même une incarnation de Krishna et qui est révéré comme tel par ses sectateurs. Ses principaux disciples, notamment son frère Nityânand et un autre brâhmane qui paraît avoir eu un rôle prépondérant dans la formation de la secte, Advaitânand, passent également pour avoir été des manifestations de la divinité. Leurs descendants qui tiennent le premier rang parmi les *gosains* ou docteurs (*gosain*, en sanscrit *gosvâmin* « possesseur de vaches », qui, comme tous les mots signifiant pâtre, est aussi un nom de Krishna, désigne en général un individu faisant profession de vie religieuse ; il s'applique en outre d'une façon spéciale, tant chez les vishnouites que chez les çivaïtes, aux membres de certaines confréries), ont hérité de ce caractère sacré, et sont restés jusqu'à ce jour la principale autorité de la secte. Celle-ci est du reste fort peu dogmatique, surtout au Bengal, où elle se recrute indistinctement parmi les plus basses castes, fidèle en ceci à l'exemple de Cai-

tanya, qui avait appelé à lui des gens de toute origine et jusqu'à des musulmans. La bhakti de Krishna, de Râdhâ, de Caitanya, et le respect superstitieux du guru, poussé jusqu'à l'adoration. constituent à peu près tout le credo de ces communautés populaires. Comme tous les vishnouites, ils ont une grande dévotion aux sanctuaires de Jagannâtha en Orissa et à ceux de Mathurâ, le lieu de naissance de Krishna, où résident leurs principaux gosains. Mais l'acte essentiel de leur culte propre est le *kîrtan* « la glorification », qu'ils célèbrent en commun et où, par de longues litanies, par des chants mêlés de danses et suivis parfois d'une sorte d'agapes, ils s'exaltent à l'envi en l'honneur du Berger de Vrindavane. Ces chants ou *padas*, en hindî et en vieux bengalî, dont plusieurs datent d'une époque antérieure à Caîtanya et qui, avec quelques biographies du fondateur, constituent leur véritable littérature, sont tous érotiques et presque tous lascifs. Aussi n'y a-t-il pas à s'étonner que le niveau moral soit assez bas dans la secte. Ce qui doit plutôt surprendre, c'est qu'elle n'ait pas versé davantage dans des pratiques absolument corrompues. Les classes élevées la dédaignent, du moins au Bengal: dans les provinces supérieures, où elle est mieux composée, elle jouit de plus d'estime et compte parmi ses membres des personnes influentes et lettrées.— L'autre secte, fondée, comme celle de Caitanya, au commencement du seizième siècle, eut pour auteur Vallabhâcârya, un brâhmane né dans le district de Campâran sur la frontière du Népâl, d'une famille d'origine méridionale. Après de longs voyages, il fixa son siège à Gokula, sur la Jumnâ, aux lieux mêmes où s'était passée l'enfance de Krishna. Aussi la secte est-elle communément appelée du nom de ses chefs celle des *gokulasthas gosains*, des « Saints de Gokula. » Les quarante-huit disciples de Vallabhâcârya la propagèrent dans les diverses contrées de la Péninsule: mais elle est surtout nombreuse en Hindoustan et dans la présidence de Bombay. Sans exclure les castes inférieures, elle se recrute largement parmi les classes aisées : la moitié par exemple des riches commerçants de Bombay en fait partie. Ses gosains ou docteurs, dont très peu vivent dans la retraite et dans le célibat, sont souvent eux-mêmes banquiers ou marchands, et ils profitent d'une existence itinérante qui les conduit de sanctuaire en sanctuaire d'un bout de l'Inde à l'autre, pour joindre les poursuites du négoce à celles de la piété. Enfin les autorités suprêmes de la secte, les descendants directs de Vallabhâcârya, qui forment à eux seuls une tribu nombreuse (ils sont divisés en sept branches principales issues chacune d'un des sept petits-fils du fondateur), sont presque tous des personnages influents même en dehors du cercle de leurs fidèles, qui vivent dans l'opulence et à qui l'opinion ne conteste nullement leur titre pompeux de Mahârâja. Vallabhâcârya lui-même paraît avoir été mieux qu'un mystique ordinaire. Il est une des autorités du Vêdânta, sur lequel il a laissé plusieurs traités écrits dans le sens idéaliste de l'Advaita, et il fit preuve de vigueur d'esprit en osant répudier ouvertement les théories ascétiques dans un pays où les doctrines les plus

sensuelles empruntent d'ordinaire le langage du renoncement. Il enseigna que c'était outrager Dieu que de se refuser le bien-être, et que le culte devait se célébrer dans la joie. Aujourd'hui ses sectateurs n'ont plus guère souci du Vêdânta et l'épicuréisme n'est que le moindre de leurs défauts: dans quelque mesure au juste qu'ils aient renchéri sur les leçons du maître, ils sont une des sectes les plus corrompues de l'Inde. Des écrits du fondateur, ils n'ont guère retenu que son commentaire sur le Bhâgavata-Purâna, dont le dixième chant, le plus érotique de tous, constitue avec le Prémsâgar à peu près toute leur littérature d'édification. De même que les caitanyas, ils adorent le berger de Vrindâvane, l'amant de Râdhâ et des Gopîs, et, par un raffinement de piété malsaine, ils le figurent sous les traits d'un enfant, comme *Bâla Gopâl*, *Bâla Lâl*, « le Petit Pâtre, le Petit Mignon ». Ils entourent ses images d'un culte minutieux, tant public que privé, de soins corporels, auquel les femmes surtout se livrent avec un empressement passionné. Non moins que les vaishnavas du Bengal, ils recherchent les occasions de s'exalter en commun ; mais ils le font d'une manière encore plus dépravée, et leurs *râsmandalis* qu'ils célèbrent entre eux en imitation des jeux de Krishna et des Gopîs, sont d'une licence extrême. Nulle secte n'a poussé plus loin l'idolâtrie du guru. Tous les descendants de Vallabhâcârya, qu'on les estime ou non, sont adorés comme des incarnations de Krishna. La salive qu'ils rejettent en mâchant le bétel, l'eau qui a servi à laver leurs pieds, sont bues avidement par les fidèles. Ceux-ci leur doivent le triple *samarpana*, le triple abandon de *tan*, *man*, *dhan*, du corps, de l'esprit et de la fortune, et, pour les femmes de la secte, c'est la plus grande des bénédictions que d'être distinguées par eux et de servir à leurs plaisirs. Il y a une vingtaine d'années, la seule présidence de Bombay comptait environ soixante-dix de ces hommes-dieux, et un procès célèbre, débattu en 1861 devant la Haute Cour, a fourni la preuve qu'ils ne se font pas faute d'user de leurs droits. — Comme toutes les branches de l'hindouisme, ces sectes se sont subdivisées à leur tour. Même parmi les vallabhâcâryas, qui sont une des plus compactes, il y a des groupes qui ne sont pas en communion avec le reste de la communauté. De ces dissidents les uns procèdent d'un mouvement réformateur ; mais d'autres renchérissent encore sur les exagérations de la secte principale. Tels sont parmi les caitanyas, les *kartâbhâjs*, « les fidèles du Créateur, » fondés à la fin du siècle dernier, et qui ne reconnaissent d'autre dieu que le guru. Tels encore sont les *râdhâvallabhîs*, qui dâtent de la fin du seizième siècle et qui adorent Krishna en tant qu'il est l'amant de Râdhâ, et les *sakhîbhâvas* (« ceux qui s'identifient avec l'Amie, » c'est-à-dire avec Râdhâ), qui adoptent le costume, les manières et les occupations des femmes. Ces deux dernières sectes sont en réalité des çâktas vishnouites, parmi lesquels il faut ranger également un grand nombre d'individus et même des communautés entières des caitanyas, des vallabhâcâryas et des râmânandis. Comme les çâktas civaïtes, ils ont des pratiques de la *main gauche*, qu'ils tiennent secrètes. Ils ont des

tantras spéciaux encore peu connus : le *Brahmavaivarta-Purâna*, qui l'est davantage, appartient pour le fond à la même littérature. — On comprend quels ravages ont dû exercer à la longue ces impures croyances. Ce serait toutefois bien peu connaître les ressources infinies du sentiment religieux, que de croire que l'effet en a été forcément et universellement corrupteur. Le peuple trouve une certaine sauvegarde dans la grossièreté même de sa superstition, et, dans les rangs plus élevés, bien des âmes à la fois mystiques et chastes savent extraire le miel du pur amour de cet étrange amas de lubricités. C'est par exemple une touchante légende que celle de cette jeune reine d'Udayapura, une contemporaine d'Akbar (fin du seizième siècle), Mîrâ Bâî, qui renonça au trône et à son époux plutôt que d'abjurer Krishna et qui, pressée par ses persécuteurs, vint se jeter aux pieds de l'image de son dieu : « J'ai quitté mon amour, mes biens, ma royauté, mon époux. Mîrâ, ta servante, vient à toi, son refuge : prends-la auprès de toi ! Si tu me sais pure de toute tache, accepte-moi. Excepté toi, nul autre n'aura compassion de moi. Aie donc pitié de moi ! Seigneur de Mîrâ, son bien-aimé, accepte-la et permets qu'elle ne soit plus séparée de toi à jamais ! » L'image s'entr'ouvrit et Mîrâ Bâî disparut dans ses flancs. Son culte associé à celui de son dieu donna naissance à une nouvelle secte, issue probablement des vallabhâcâryas, et qui subsiste encore sous son nom. Toutes ces religions d'ailleurs comptent des rigoristes qui, sans rompre avec leur secte, en répudient plus ou moins les doctrines et les pratiques, soit que retirés du monde ils mènent la vie dévote des *vairâgins* (« exempts de passions, » c'est la dénomination la plus commune des sannyâsins vishnouites), soit qu'avec leur famille, parfois avec quelques voisins, ils forment de petits groupes où l'on fait profession d'une piété plus éclairée et de tendances puritaines. Le cercle vient-il à s'élargir, il se transforme peu à peu en une communauté indépendante. Ainsi surgirent par exemple, chez les caitanyas, les *spashthadâyakas*, qui ne reconnaissent pas de guru et vivent dans des couvents, hommes et femmes réunis sous le même toit, observant le célibat et la chasteté; chez les vallabhâcâryas, les *carandâsîs*, fondés vers le milieu du siècle dernier par un marchand de Delhi, Carandâsa et par sa sœur Sahaji Bâî ; chez les râmânandîs toute une série de petites sectes dont un assez grand nombre subsistent encore. Toutes ces communautés se distinguent moins par des nouveautés dogmatiques, que par une certaine tendance au piétisme et à l'austérité.

3. *Sectes réformatrices*. A côté de ces protestations timides, il ne cessa pas de s'en produire de plus hardies, dont une du moins fit une grande fortune, mais qui toutes, même celles qui n'eurent qu'un petit nombre d'adhérents directs, exercèrent une influence salutaire dans ce milieu troublé. Jointes à ce que l'ancienne tradition avait laissé de meilleur, elles furent pour l'hindouisme comme un levain qui l'empêcha de croupir et de se corrompre tout à fait. Le représentant peut-être le plus parfait de ce mouvement réformateur fut Kabîr, ou, comme le surnomment aussi ses

disciples qui révèrent en lui une incarnation de la divinité, Jnânin « celui qui a la science, le Voyant ». On sait si peu de chose de positif sur le compte de cet homme remarquable, qu'on a été jusqu'à douter de son existence. Le plus probable est qu'il naquit à Bénarès dans la caste des tisserands ; qu'il fut un vairâgin de la secte de Râmânanda, peut-être, comme le veut la tradition, un disciple immédiat de ce maître, et qu'il enseigna dans les commencements du quinzième siècle (la légende le fait vivre trois cents ans, de 1149 à 1449). Kabîr n'a pas laissé d'écrits. Mais la secte possède d'assez nombreux recueils en hindî, dont la composition est attribuée, avec plus ou moins de fondement, à ses premiers disciples, et dans lesquels sont conservés un grand nombre de *dits* du maître, formant parfois des pièces versifiées d'une certaine étendue, ainsi que des dialogues reproduisant des controverses en partie sûrement imaginaires, où il est le principal interlocuteur. Dans cet enseignement, Kabîr s'attaque à tout l'ensemble des superstitions hindoues. Il rejette et tourne en ridicule les Çâstras et les Purânas, il fustige l'arrogance et l'hypocrisie des brâhmanes, il repousse toute distinction haineuse de caste, de religion et de secte. Tous ceux qui aiment Dieu et font le bien sont frères, qu'ils soient hindous ou musulmans. L'idolâtrie et tout ce qui en approche ou qui pourrait la suggérer, est sévèrement condamné : le temple ne doit être qu'une maison de prière. Il ne tolère chez ses disciples, ni les pratiques trop démonstratives, ni les singularités dans le costume, ni aucune de ces marques extérieures qui sont les signes distinctifs des sectes hindoues et qui ne servent qu'à diviser les hommes. Toutefois, pour ne pas scandaliser le prochain, il leur enjoint de se conformer à l'usage dans les choses indifférentes. Il recommande le renoncement et l'existence contemplative ; mais il exige par-dessus tout la pureté morale, sans l'attacher à un genre de vie particulier. Toute l'autorité en matière de foi et de mœurs appartient au guru : cependant l'obéissance à ses commandements ne doit pas être aveugle et les droits de la conscience du fidèle sont expressément réservés. De ces traits, il n'en est guère qui ne se retrouvent plus ou moins ailleurs, dans le passé des religions sectaires ; mais l'ensemble en est nouveau, et rappelle singulièrement le quiétisme musulman. Cette ressemblance a été saisie dans l'Inde même : les mahométans réclament Kabîr comme un des leurs, et, parmi les Hindous, une tradition très répandue en fait un musulman converti. Il est certain que Kabîr s'est beaucoup préoccupé de l'Islam. Son but a été visiblement de fonder une religion unitaire qui aurait réuni dans la même foi les Hindous et les sectateurs du Prophète, et, pour cela, il attaque l'intolérance du Coran et le fanatisme des mollahs, avec non moins de vigueur que les préjugés de ses compatriotes. On ne saurait douter non plus que le spectacle de l'Islam avec son monothéisme triomphant, son culte sévèrement spiritualiste, sa large fraternité et sa morale d'une supériorité pratique incontestable, n'ait fait sur lui une impression très vive. Mais en même temps cette impression paraît n'avoir été que toute géné-

rale. Kabîr connaît mal la théologie musulmane : son Dieu n'est ni celui du Coran, ni même celui du soufisme, mais celui du Vêdânta : le mantra d'initiation avec lequel il reçoit ses disciples est au nom de Râma et, malgré la profession très nette qu'il fait du monothéisme, il semble avoir admis lui-même et, en tout cas, ses fidèles ont admis après lui, la plupart des personnifications de l'hindouisme. Les membres de cette secte, les *kabîr-panthis* « ceux qui suivent la voie de Kabîr », forment aujourd'hui douze branches principales, restées en communion entre elles malgré quelques différences dans les doctrines et dans les pratiques. Leur centre est à Bénarès ; mais on les rencontre dans toute la présidence du Bengal, dans le Gujarât, dans l'Inde centrale, et jusque dans le Dékhan. Leur nombre, difficile à évaluer à cause du soin qu'ils mettent à se conformer aux usages du milieu dans lequel ils vivent, paraît être assez considérable. A la fin du siècle dernier, leur ordre religieux à lui seul fournit, dit-on, trente-cinq mille participants à une *mêlâ* tenue à Bénarès ; et ils sont encore plus influents que nombreux. Kabîr lui-même est révéré comme un saint par la plapart des vishnouïtes : son autorité est directement reconnue par beaucoup de sectes réformatrices, et son action est sensible chez toutes. — C'est ainsi que les *dâdû-panthis*, fondés à la fin du seizième siècle par un blanchisseur du nom de Dâdû, et qui sont nombreux parmi les râjpoutes d'Ajmîr et de Jaypour ; les *bâbâ-lâlîs* ou sectateurs de Bâbâ-Lâl, un râjpoute de Mâlva, qui compta parmi ses auditeurs le libéral et infortuné frère d'Aurangzeb, Dâra Shakôh (milieu du dix-septième siècle) ; les *sâdhus* « les purs », très répandus aux environs de Delhi, et dont le fondateur, Bîrbhân, vivait dans la deuxième moitié du dix-septième siècle ; les *satnâmis* « les adorateurs du vrai nom », qui datent du milieu du siècle suivant et se rattachent à Jîvan Dâs, un homme de caste militaire, natif d'Oude, sont en quelque sorte des branches issues de la secte de Kabîr. Les *prân-nâthis*, ou sectateurs de Prân-Nâtha, un kshatriya du Bândelkhând (fin du dix-septième siècle), qui admettent indistinctement des Hindous et des musulmans, laissant aux uns et aux autres leurs croyances et leurs usages particuliers, et n'exigeant d'autre profession de foi que celle de croire en un seul Dieu ; les *çiva-nârâyanis*, fondés dans la première moitié du dix-huitième siècle par un râjpoute de Ghâzipour, Çiva Nârânaya, qui ne reconnaissent pas de gurus et professent également le déisme ; bien d'autres encore se rattachent au même mouvement. Moins directe, mais sensible encore, est l'influence des mêmes doctrines dans l'œuvre de Svâmin Nârâyana, qui, dans le premier quart de ce siècle, s'éleva dans le Gujarât contre l'idolâtrie et les superstitions de ses compatriotes, en particulier contre les croyances impures des gosains vallabhâcâryas. Il prêcha une morale austère, l'amour du prochain sans distinction de caste et l'unité de Dieu, ajoutant que ce Dieu, qui s'était incarné jadis en Krishna, et dont Vallabhâcarya avait usurpé le nom, avait daigné reparaître ici-bas en sa personne. L'évêque Heber, qui se rencontra avec lui dans le printemps

de 1825, nous a laissé de cette entrevue une curieuse relation qui mériterait d'être reproduite ici *in extenso*. Rien n'est plus propre que ce récit à donner une idée de l'indescriptible mélange de vues élevées et de superstitions grossières qui se rencontre à tous les degrés de l'hindouisme, et à faire toucher, pour ainsi dire du doigt, toutes les restrictions qu'il faut faire quand on vient à parler du monothéisme des Hindous. Svâmin Nârâyana, qui se présenta à cette entrevue à la tête de deux cents cavaliers armés jusqu'aux dents, commandait alors en maître absolu à plus de cinquante mille fidèles. Aujourd'hui, la secte en compte environ deux cent mille et, conformément à la loi qui régit toutes ces communautés, elle commence à se scinder en deux groupes. — Mais la plus remarquable des nombreuses sectes se rattachant plus ou moins directement à Kabîr est celle des *Sikhs*, des « Disciples, » qui, seule de toutes les branches de l'hindouisme, aboutit à une religion nationale, ou plutôt qui engendra une nation. Leur fondateur, Nânak, naquit en 1469 dans le Penjâb, à peu de distance de Lahore, dans la caste commerçante des Khatrîs. Une partie de son existence fut errante, et c'est probablement au cours de ces voyages qu'il entra en relation avec les disciples de Kabîr. De même que ce dernier, il se fit l'apôtre d'une religion unitaire fondée sur le monothéisme et sur la pureté morale. « Il n'y a ni Hindous, ni Musulmans » fut, dit-on, le thème d'une de ses premières prédications, et, comme Kabîr, il est resté en odeur de sainteté auprès des soufis, des fakîrs et, en général, des mahométans médiocrement orthodoxes. Mais, comme lui et plus que lui, il fut foncièrement hindou. Il rejeta les Vêdas, les Çâstras, les Purânas aussi bien que le Coran ; mais il retint la plupart des *sanskâras* ou cérémonies privées, qui ne furent supprimées que longtemps après lui, et il ne rompit pas même d'une façon absolue avec la caste, qu'il toléra comme institutions civile et dont la secte, malgré des tentatives ultérieures d'abolition complète, a toujours conservé quelques vestiges. Elle n'a jamais cessé par exemple de témoigner beaucoup de respect aux brâhmanes, et, de presque tous les gurus, il est dit qu'ils en entretinrent auprès de leur personne en qualité de prêtres domestiques. De même pour les dogmes, depuis que le *Granth*, la Bible des Sikhs, est publié, il ne saurait plus guère être question d'une influence profonde de l'Islam sur la pensée des fondateurs de cette religion. D'un bout à l'autre, et pour la forme, et pour le fond des idées, ce livre respire le panthéisme mystique du Vêdânta, renforcé des doctrines de la bhakti, de la grâce et du dévouement absolu au guru. Il se distingue bien de la littérature sectaire prise en masse par l'importance qu'il attache aux prescriptions morales, par la simplicité et le caractère spiritualiste d'un culte dépouillé de toute idolâtrie, par sa sobriété mythologique surtout, bien qu'on y trouve en assez grand nombre les personnifications de l'hindouisme et que même on y surprenne parfois comme un retour aux divinités hindoues. Mais il serait difficile de faire en tout cela la part précise de l'influence musulmane. Pratiquement, il est vrai, les Sikhs ont fini

par adorer un Dieu personnel, et leur religion peut se définir comme un déisme plus ou moins assaisonné de superstitions. Mais c'était là une modification qu'elle devait subir forcément, le panthéisme, qui peut bien être la foi d'un petit cercle de mystiques, ne se concevant pas comme croyance positive d'une nombreuse communauté. Par contre il est incontestable que le contact avec les musulmans, qui n'a été nulle part plus intime que dans ces pays frontières, a puissamment agi sur l'esprit et sur les mœurs des Sikhs. C'est aux sectateurs du Prophète qu'ils ont emprunté notamment leur fanatisme militaire et le dogme de la guerre sainte, notion nullement hindoue, mais qui, sous la même influence, s'est développée également chez d'autres populations de l'Inde, par exemple chez les Marhattes et chez certaines tribus râjpoutes. L'*Adi-Granth* « le Livre fondamental » fut compilé par le cinquième successeur de Nânak, Guru Arjun (1581-1606). Il y recueillit les poésies laissées par le fondateur et par les trois gurus qui étaient venus après lui, et y ajouta ses propres compositions, ainsi qu'un grand nombre de sentences et de pièces de Râmânanda, de Kabîr, du poète marhatte Nâmdêv et d'autres saints personnages. Quelques additions y furent faites encore par le dixième et dernier guru, Govind (1675-1708), qui composa en outre un deuxième Granth, intitulé « le Granth du dixième règne. » Ces deux livres, volumineux l'un et l'autre, sont rédigés en une forme vieillie du Penjâbî appelée *Gurmukhî* « qui vient de la bouche du Guru. » Avec des biographies des gurus et des saints et un certain nombre d'instructions rituelles et disciplinaires, ils forment la littérature sacrée de la secte.—Pendant près d'un siècle les Sikhs paraissent être restés une communauté purement religieuse d'inoffensifs puritains. Comme Nânak, sans en faire l'objet d'une défense formelle, avait déconseillé à ses disciples de renoncer à la vie active, la secte, à peu d'exceptions près, n'était composée que de pères de famille industrieux, laboureurs ou marchands. Comme en outre l'infanticide, une des pratiques sombres de l'hindouisme et fort en usage parmi les tribus de l'Ouest, Jâts et Râjpoutes, y était sévèrement interdit, et qu'elle se recrutait indifféremment parmi toutes les classes de la population tant musulmane qu'hindoue, elle ne tarda pas à devenir nombreuse sous l'autorité de ses gurus. Celle-ci était absolue. Le guru est le *médiateur* et le *sauveur* ; il est infaillible ; le fidèle lui doit une obéissance aveugle, et ses rivaux, les fauteurs d'hérésie, finirent par être voués au feu, eux et leur famille. Bien que Nânak, en bien des endroits, parle modestement de lui-même, on ne saurait douter qu'il ne se soit cru une mission divine, ce qui, traduit en langage hindou, revenait à dire qu'il était une incarnation de Hari (un nom de Krishna-Vishnu, la désignation la plus usitée dans le Granth de l'Etre suprême). Pour lui et pour ses disciples, il était identique avec Dieu, et tous ses successeurs furent, comme lui, des manifestations de la divinité. Jusqu'au cinquième guru, l'autorité suprême se transmit par voir de consécration du titulaire mourant au plus digne d'entre les disciples (Nânak en avait donné lui-même l'exemple en désignant

Angad de préférence à ses deux fils, dont les descendants, les *Nának-potras*, forment encore aujourd'hui deux clans particulièrement honorés parmi les Sikhs) : Guru Arjun, le compilateur du Granth, la rendit héréditaire. Le premier, il s'entoura d'un appareil royal et profita de sa puissance pour jouer un rôle politique. Il *pria* pour Khusrô, le fils rebelle de l'empereur Jahângîr, et périt la même année à Lahore dans les prisons du padishah (1606). A partir de ce moment la communauté des Sikhs se transforma rapidement en une théocratie militaire, à laquelle la rude population des Jâts fournit de fanatiques soldats. Sous le règne du bigot Aurangzeb, la lutte avec le pouvoir impérial recommença pour ne plus finir. Le neuvième guru, Têg Bahâdur, fut décapité à Delhi (1675). Son fils Govind Singh, dont le pontificat ne fut qu'une longue suite de combats, acheva la transformation de la secte ou, comme elle s'appela désormais d'un nom emprunté à l'arabe, du Khâlsâ « la propriété, la part (de Dieu). » Il l'entoura d'un ensemble d'ordonnances qui en fit un peuple à part, voué au triomphe ou à l'extermination. Toute inégalité sociale fut abolie au sein du Khâlsâ, dont chaque membre reçut le surnom nobiliaire de Singh (en sanscrit *sinha*, lion). Le costume fut réglé d'une façon uniforme. A l'exception du respect témoigné aux vaches, tout ce qui rappelait les usages, pratiques et cérémonies de l'hindouisme fut rigoureusement proscrit, bien que, personnellement, Govind partageât quelques-unes des pires superstitions hindoues, au point qu'il immola un de ses disciples à Durgâ. Aucun rapport ne fut plus toléré avec l'infidèle, avec celui que cinq initiés n'avaient pas reçu membre du Khâlsâ en buvant avec lui le sorbet du *Pahul*. Un Sikh ne devait même pas rendre le salut à un Hindou. Quant au musulman, il était tenu de le tuer sans merci en quelque lieu qu'il le rencontrât. Aussitôt qu'initié, il était soldat. La guerre sainte devenait son occupation permanente ; il devait toujours être armé, ou du moins, comme signe de sa vocation, porter sur lui de l'acier, qui devint une sorte d'amulette. Dieu lui-même reçut le nom de *Sarba Lohanti* « le tout de fer », et par là quelques pratiques fétichistes s'introduisirent dans cette religion iconoclaste. Le soldat sikh adresse sa prière à son sabre; de même le volume du Granth est devenu l'objet d'une sorte de culte. Dans cette lutte inégale contre le formidable empire d'Aurangzeb, Guru Govind Singh devait finir par succomber. Traqués comme des bêtes fauves, après trente années de combats, ce qui restait de ses fidèles se dispersa dans les montagnes: lui-même accepta un commandement dans les armées impériales et tomba enfin sous les coups d'un assassin afghan près de Nandêr, dans les Etats du Nizam (1708). Tous les Sikhs n'avaient pas adopté ses réformes, et il paraît avoir vu parfaitement qu'au point où en était arrivé la secte, la personnalité du guru serait désormais une cause de schisme plutôt que d'union. Aussi, sur son lit de mort, pressé de désigner son successeur, déclara-t-il que la dignité était abolie et que le Granth serait à l'avenir le guru des Sikhs. — Après lui la direction du Khâlsâ dans le Penjâb passa à un ascète du nom de Bandâ.

A trois reprises, sous le commandement de ce chef féroce, les Sikhs sortirent de leurs repaires de Sirhind, et chacune de ces irruptions fut accompagnée de massacres comme l'Inde elle-même en a peu vu de semblables. A la suite de la dernière, ils furent à peu près anéantis par les généraux de l'empereur Farokshîr. Bandâ fut pris et envoyé à Delhi. Après avoir assisté pendant sept jours consécutifs au supplice de 740 de ses compagnons, dont aucun ne faiblit, après avoir vu égorger sous ses yeux son fils, dont le bourreau lui jeta le cœur à la figure, il expira le dernier, déchiré avec des tenailles ardentes, louant Dieu de l'avoir choisi pour être l'exécuteur de ses vengeances sur la race des méchants (1716). Aux horreurs de cette guerre sans merci, les Sikhs avaient mêlé les dissensions intestines. De même que Guru Govind, Bandâ avait introduit des nouveautés, non dans le dogme, mais dans les usages. Il avait touché au costume et, à l'interdiction du tabac, il avait ajouté celle des liqueurs spiritueuses et de la viande (les Sikhs ne s'abstenaient que de la chair de vache). C'était un retour aux maximes de la dévotion hindoue. Il avait rencontré une résistance acharnée dans ce milieu fanatique où les moindres choses prenaient des proportions énormes, et le sang avait coulé abondamment dans le Khâlsâ. Comme il n'avait été qu'un chef et non une autorité divine à la façon des gurus, ces innovations furent aisément abrogées après sa mort. A partir de ce moment, la direction de la secte passa à une milice de zélotes, les *Akâlîs* « les fidèles de l'Eternel, » institués, dit-on, par Guru Govind, qui se firent les défenseurs farouches de l'orthodoxie. Quand la décomposition de l'empire mogol permit aux Sikhs de reprendre pied dans la plaine, les akâlis se constituèrent les gardiens du sanctuaire d'Amritsar, où se conservait l'exemplaire original du Granth de Guru Arjun. Dans les grandes occasions, ils y convoquaient le *Gurmatâ*, « l'avis du guru », l'assemblée générale des chefs sikhs, en laquelle résidait pour le temporel et pour le spirituel l'autorité suprême de la nation et qui, sans assurer une unité parfaitement stable à ce singulier mélange d'oligarchie théocratique et de fédération militaire, y maintint cependant une cohésion suffisante et empêcha la production de nouveaux schismes dans le sein du Khâlsâ. Ici finit l'histoire religieuse des Sikhs; la suite en est toute politique. Quarante ans après leur dernier désastre, ils avaient ramené à leur fédération la plupart des sirdars Jâts. En 1764, après la retraite définitive des Afghans, ils s'emparèrent de Lahore et devinrent les maîtres incontestés du Penjâb ; ils pouvaient alors mettre sur pied 70,000 chevaux. Ranjit Singh (1797-1839) réussit à leur imposer la forme monarchique. Mais leur fanatisme turbulent, que le « Lion du Penjâb » avait su tenir en bride, se réveilla sous ses faibles successeurs. A deux reprises, ils vinrent se briser sur les baïonnettes britanniques. Enfin, au printemps de 1848, le Penjâb fut annexé aux possessions de la Compagnie : l'armée du Khâlsâ avait cessé d'exister. Aujourd'hui les Sikhs, bien que constitués d'éléments ethniques divers, forment une race aussi nettement caractérisée qu'aucune autre de la Péninsule. Ils ont

conservé leurs aptitudes martiales et ils fournissent un contingent d'élite à l'armée anglo-indienne. Mais leur fanatisme s'est assoupi. Ils sont en dehors de l'hindouisme proprement dit, bien que quelques-unes de leurs subdivisions tendent à y rentrer. Au nombre d'environ 1,200,000, ils ne forment une population agglomérée qu'au Penjâb; mais on les trouve répandus par petits groupes dans tout l'Hindoustan et dans quelques parties du Dékhan. Au point de vue religieux, ils sont restés assez compacts, bien qu'il se soit formé parmi eux des ordres qui constituent des communautés distinctes. Tels sont, outre les akâlîs déjà mentionnés et qui n'ont plus la même influence qu'autrefois, les *udâsîs* « les renonçants », qui rejettent le Granth de Guru Govind et qui finissent leurs jours dans l'ascétisme et dans le célibat; les nânakpotras, les descendants de Nânak, font partie des udâsîs; les *divânê sâdhs* « les saints fous », dont une portion observe également le célibat et qui, comme les précédents, s'en tiennent à l'Adi-Granth; les *suthrês* « les purs » et les *nirmalê sâdhûs* « les saints purs »; ces derniers mènent une existence cénobitique: ils sont la plupart lettrés et tendent à se rapprocher de l'hindouisme, dont ils ont repris beaucoup de pratiques. Quand aux suthrês, ce sont des vagabonds adonnés à tous les vices, méprisables et méprisés, et que rien ne distingue des pires espèces de fakîrs et de yogins. Le culte des Sikhs est simple et pur. A l'exception d'Amritsar, qui est le centre religieux de la nation, et de quelques sanctuaires aux endroits consacrés par la vie ou par la mort des gurus et des martyrs, ils n'ont pas de lieux saints. Leurs temples sont des maisons de prière. On y récite des morceaux, on y chante des hymnes extraits du Granth et l'assemblée se sépare après que chaque fidèle a reçu une portion du *karâh prasâd* de « l'oblation efficace », une sorte de pâtisserie consacrée au nom du guru. Aussi tolérants qu'ils étaient fanatiques naguère, ils ne refusent pas d'admettre à leurs offices des étrangers, auxquels ils permettent même de participer à leur communion. Il est vrai que sous cette tolérance il se cache beaucoup de tiédeur, et que, de l'avis du meilleur juge en cette matière, du traducteur de l'Adi-Granth, le Dr Trumpp, le « sikhisme » est une religion qui s'en va. — Nous arrêtons ici cette revue des sectes hindoues, bien que le mouvement que nous avons essayé de suivre soit loin d'être épuisé. Hari n'a pas cessé de descendre sur terre, et encore à l'heure qu'il est, parmi le peuple, surtout dans les campagnes, de nouveaux groupes religieux sont en train de se former çà et là autour de nouvelles incarnations. Ces manifestations toujours renaissantes, auxquelles d'ailleurs les classes supérieures et les brâhmanes demeurent depuis longtemps étrangers, sont intéressantes à noter, parce qu'elles témoignent de la soif obstinée d'une révélation dont ce peuple est possédé plus qu'aucune autre race asiatique. Mais la description n'en apprendrait rien de neuf sur le compte de l'hindouisme. Même parmi les sectes du passé, nous n'avons choisi que celles qui nous ont paru le mieux se prêter à l'exposé des doctrines essentielles, ou qui nous fournissaient quelque trait propre à

caractériser une des faces de cet étrange ensemble religieux. Des communautés importantes ont été ainsi passées sous silence. Il n'a été question, par exemple, ni des *nimbârkas*, une des plus anciennes branches survivantes du vishnouisme, qui prétendent se rattacher à l'astronome Bhâskara (né en 1114), ni des *vishnubhaktas* du Dékhan, qui adorent Vishnu sous les noms de Pânduranga et de Viththala, et qui sont fort nombreux parmi les vaishnavas des pays mahrattes. Mentionner ces sectes ainsi que bien d'autres, c'eût été, dans les limites que comporte ce travail, ajouter des noms à d'autres noms, soin après tout inutile, quand il s'agit d'un pays comme l'Inde, où les variétés religieuses se comptent par milliers. Quelques additions absolument indispensables trouveront d'ailleurs mieux leur place dans l'examen qu'il nous reste à faire du culte et en quelque sorte des dehors de l'hindouisme, sujet auquel il n'a été touché jusqu'ici que d'une manière incidente et dont il importe pourtant de prendre un aperçu général.

4. *Culte.* Comme il est à peine besoin de le dire, les cultes de l'Inde présentent une diversité encore plus grande que celle de ses doctrines. Non seulement chaque personnage du panthéon a le sien, mais d'ordinaire il en a plusieurs, autant parfois qu'il a de noms et de sanctuaires principaux. Ce panthéon lui-même est formé d'éléments hétérogènes, où tous les systèmes religieux qui ont surgi à travers les âges, ont laissé leur apport. A côté des grandes divinités sectaires et de leur entourage, de leurs femmes, de leurs pères, de leurs mères, de leurs fils, de leurs frères, de leurs serviteurs, on y retrouve les anciens dieux du brâhmanisme, Agni, Indra, Varuna, etc., puissances la plupart bien déchues, mais qui survivent dans ce qui reste du vieux rituel, notamment dans les cérémonies domestiques. Les héros de la légende épique, tels que Hanuman, le singe allié de Râma, ou les cinq fils de Pându et leur commune épouse Draupadî, dont le culte est populaire d'un bout à l'autre de la Péninsule, s'y rencontrent avec des personnifications d'une origine bien différente, telles que la Gangâ (le Gange), le soleil, la lune, les planètes. Chaque contrée, surtout dans le Sud dravidien, a en outre ses dieux régionaux, identifiés d'ordinaire avec les types généraux de l'hindouisme, mais rarement au point de se confondre absolument avec eux. — Enfin, le personnel devient littéralement innombrable, quand on y ajoute, comme il le faut bien, une foule de puissances anonymes et subordonnées dans la littérature, mais qui tiennent une grande place dans les préoccupations du peuple, les Bhûtas ou démons, les Vêtâlas ou vampires, les Nâgas, sorte de génies moitié hommes, moitié serpents, et la multitude infinie des divinités locales. Point de montagne, de rivière, de rocher, de caverne, d'arbre remarquable qui n'ait son *genius loci* : point de village surtout qui n'ait sa *grâma-dêvatâ*, laquelle, même dans le cas où elle est une des figures du grand panthéon, n'en reste pas moins pour la conscience populaire, distincte de la même divinité adorée ailleurs. Presque tous ces cultes sont plus ou moins indépendants les uns des autres. Il y a bien des dieux

synèdres ; mais ces associations sont loin d'être fixes : en tout cas il n'y a plus dans les religions modernes d'actes rituels comparables aux grandes cérémonies védiques, où toutes les puissances du ciel et de la terre participaient en commun à une série déterminée d'hommages. Ce qui subsiste de la sorte est, ou une survivance, ou une imitation du vieux brâhmanisme. Ils sont indépendants encore dans un autre sens. La spéculation qui s'est affirmée parfois si librement dans les doctrines, a eu bien moins de prise sur les pratiques. De ce côté elle s'est heurtée, et pas seulement chez les masses, à un fond d'habitudes et de croyances contre lesquelles l'enthousiasme sectaire lui-même a presque toujours fini à la longue par s'émousser. L'idée même si universellement admise, que toutes choses en définitive dépendent d'un Içvara, d'un souverain Seigneur, se traduit très imparfaitement dans le culte. Les dieux y sont petits ou grands selon la nature et l'étendue de leurs fonctions : dans la limite de ces fonctions, ils ne sont pas de simples lieutenants. Aussi, parmi tant de manières de s'assurer la faveur du ciel, tout hindou a-t-il des préférences ; mais, à moins d'être très cultivé ou d'appartenir à une secte rigide, ils n'est indifférent à aucune de celles qui sont à sa portée. En dépit de toutes ses aspirations, il faut donc dire que, prise en masse, l'Inde est restée pratiquement polythéiste, et on comprend qu'il ait fallu quelque temps aux musulmans et, après eux, aux Européens, pour s'apercevoir qu'au-dessus de toute la bigarrure de ces religions, il y avait chez ces *gentils* une théologie avouable et des spéculations dignes de compter dans l'histoire de l'esprit humain. — Aujourd'hui, et bien qu'il y ait encore çà et là des populations arriérées (nous ne parlons ici que de populations hindoues ou ayant adopté plus ou moins les mœurs hindoues) dont toute la religion consiste à se conformer à la coutume et à servir le fétiche du village, ce polythéisme n'a plus guère d'autre centre que Çiva ou Vishnu. Mais la prépondérance de ces deux divinités n'a pas toujours été aussi universellement reconnue, et, dans le passé, d'autres cultes ont parfois disputé aux leurs le premier rang. Notre connaissance de ces dernières religions est très limitée. Elles n'ont pas laissé de littérature, et hors le choix de leur dieu principal, nous ne savons rien de leur théologie. Nous ignorons même si elles ont eu jamais un corps de doctrines qui leur fût propre, si elles ont abouti à de véritables sectes, ou s'il ne faut pas plutôt y voir simplement, soit des cultes populaires, soit des dévotions plus ou moins répandues, mais ayant toujours gardé quelque chose de personnel. Il en est certainement ainsi de la plupart de celles que passe en revue l'auteur pseudonyme du *Çankaravijaya*, quand toutefois elles ont existé ailleurs que dans sa fantaisie. Il n'y a aucune apparence par exemple que des communautés se soient jamais formées aux noms d'Agni, d'Indra, de Yama, de Varuna, de Kuvera (Plutus), de Manmatha (Cupidon), du Gandharva Viçvâvasu, etc. De Vâc ou Sarasvatî, l'épouse de Brahmâ et la déesse de l'éloquence, nous savons qu'elle était la patronne du Kashmîr ; mais le Kashmîr n'en était pas moins

çivaïte. Les religions de Garuda, l'oiseau solaire, de Çêsha, le roi des serpents, des Bhûtas ou des démons, n'ont pu être que des croyances populaires, comme il s'en observe encore chez bien des peuplades. Celle de Hiranyagarbha ou Brahmâ, relevait au contraire de la tradition savante. Il est probable que, sans avoir jamais été bien répandue, elle l'était plus autrefois que maintenant, où elle n'est plus professée que par des brâhmanes particulièrement scrupuleux en fait d'orthodoxie. De même, il y a encore par ci par là des *gânapatyas*, qui ont une dévotion toute spéciale pour Ganapati ou Ganêça, « le chef des troupes (des suivants de Çiva), » le dieu à la tête d'éléphant, qui écarte les obstacles et inspire les prudentes résolutions, que tout Hindou du reste invoque avant de rien entreprendre et qui, en sa qualité de patron des lettres et des arts, est mentionné en tête de presque tous les livres. Le Çankaravijaya distingue jusqu'à six subdivisions des gânapatyas, qui auraient adoré chacune une forme particulière du dieu. Mais, de toutes ces religions, la plus puissante, la seule qui ait pu réellement rivaliser avec celles de Vishnu et de Çiva, la seule aussi dont nous ayons des témoignages nombreux et positifs, est celle du Soleil. Depuis les temps védiques, le Soleil n'a pas cessé de faire grande figure dans le panthéon ainsi que dans la littérature poétique et religieuse de l'Inde. Une grande partie du *Bhavishya-Purâna* lui est spécialement consacrée. La trace de son culte se trouve sur les monnaies des rois satrapes qui ont régné sur le Gurjarât avant l'ère chrétienne. Plus tard, dans la même région, un au moins d'entre les rois de Valabhî est qualifié dans les inscriptions, d'*Adityabhakta*, d'adorateur du soleil. Un peu plus, vers le nord, à Multân dans le Penjâb, s'élevait le temple de ce dieu, le plus célèbre de l'Inde, dont Hiouen-Thsang et les écrivains musulmans ont décrit les splendeurs, et qui n'a été définitivement détruit que sous Aurangzeb. D'autres sanctuaires se trouvaient à Gwalior en Râjastan, au Kashmîr, en Orissa. Peut-être des influences iraniennes n'ont-elles pas été étrangères à l'organisation de ce culte pendant le moyen âge : en tout cas l'onomastique à elle seule prouverait combien il a été en faveur dans l'Inde entière. Enfin le soleil a été de tout temps le dieu en quelque sorte professionnel et familial des astronomes et des astrologues, qui manquent rarement de l'invoquer au début de leurs écrits. De nos jours, il n'y a plus d'*adityabhaktas* ou de *sauras* que dans le Sud, et là même, ils sont peu nombreux. Mais le soleil n'a pas cessé d'occuper une grande place dans les prières des Hindous. Bien peu de brâhmanes surtout commencent leur journée sans le saluer avec la vieille formule, maintenant peu comprise, de la *Sâvitrî*, et, dans l'imagination de ces peuples, il est resté comme le symbole même de la divinité. Quand l'évêque Heber questionna Svamin Nârâyana sur la nature de son dieu, celui-ci répondit en exhibant une image du soleil. On ne lui bâtit plus de temples, mais on lui consacre encore des idoles et il a sa place comme dieu synèdre dans beaucoup de sanctuaires du vishnouisme, lequel du reste n'a jamais cessé lui-même d'être à

beaucoup d'égards, une religion solaire. — Un système polythéiste même parvenu à un état avancé d'anthropomorphisme, s'il conserve l'unité de ses rites, peut, comme celui du Vêda et de l'Avesta, se passer longtemps d'images. Mais il ne le peut plus, dès que cette unité vient à se briser et qu'à la pluralité des dieux s'ajoute la pluralité des cultes. Aussi les religions néo-brâhmaniques ont-elles été de très bonne heure idolâtres. Dans les écrits les plus récents de la littérature védique, dans les Sûtras et même dans un morceau peu ancien, il est vrai, d'un Brâhmana, il y a des mentions expresses de temples et d'images des dieux, qui ne peuvent se rapporter qu'à ces religions, car il n'est jamais parlé ni des uns ni des autres dans les prescriptions que ces écrits donnent pour leur culte propre, qui est le vieux culte brâhmanique. Il y a de même des allusions à des représentations figurées dans Pânini, qu'on place d'ordinaire au quatrième siècle avant Jésus-Christ, et Patanjali, qui est du deuxième, et qui nous a conservé à cet égard quelques renseignements curieux, mentionne spécialement des idoles de Çiva, de Skanda, de Viçâkha (une forme de Skanda), de Kâçyapa (probablement un dieu solaire). Ces images étaient en général petites, puisque le nom en était formé à l'aide d'un suffixe diminutif, et que, d'après une glose assez moderne, il est vrai, leurs possesseurs les promenaient parfois de maison en maison et les présentaient contre rétribution aux hommages des fidèles. Ceux qui faisaient ce métier étaient appelés *dêvalas*, *dêvalakas* et, comme tous ceux qui vivaient de ces cultes populaires, ils étaient en butte aux mépris officiels des brâhmanes. De même, les premiers temples étaient simplement des places consacrées par la présence à poste fixe d'une idole. tout au plus des édicules de la structure la plus primitive, tels qu'on en rencontre encore à chaque pas dans le pays : au premier rang, les Sûtras de Gautama citent les carrefours. Et ces dimensions exiguës sont toujours restées un des caractères distinctifs du temple hindou. Il s'est accru par le dehors ; à l'intérieur il a peu changé. Même plus tard, quand les édifices religieux vinrent à couvrir d'énormes étendues de terrain, et à former parfois des villes entières, le sanctuaire proprement dit resta ce qu'il était d'abord, une étroite et obscure cella, un *devaâyatana*, le gîte d'un dieu. Ce n'est pas ici le lieu de classer ni de décrire les innombrables images qui formèrent peu à peu le panthéon figuré de l'Inde, depuis la pierre informe, barbouillée de vermillon qui se dresse aux abords des villages, jusqu'à l'idole faite d'or massif et toute revêtue de pierreries, qui s'abrite, ou plutôt qui s'abritait au fond des pagodes. Il n'est personne qui n'ait présentes à la mémoire quelques-unes de ces figures souvent colossales, parfois obscènes, toujours monstrueuses, de divinités aux têtes, aux bras, aux jambes, aux attributs multiples, qui résident dans l'ombre des grands sanctuaires, qui en peuplent les portiques et les parvis, s'étageant parfois jusqu'au faîte de leurs hautes pyramides, productions d'un art étrange, qui semble s'être proposé de réaliser toutes les formes imaginables en dehors des limites du possible et du beau. — Outre les images, il y a des symboles ; en pre-

mière ligne celui de Çiva, le phallus. Ce dieu est en effet figuré de bien des façons; mais ses véritables idoles sont les *lingas*. Les commencements du culte du linga sont obscurs. Creuzer en faisait, après celui de la triade, la forme religieuse la plus ancienne de l'Inde, et il se peut en effet que, comme pratique de fétichisme populaire, il remonte aux temps les plus reculés. Mais il n'a certainement pas pénétré dans les grandes religions du Vêda, où il y a bien des idées et des rites phalliques, mais point de culte du phallus. N'en trouvant pas l'origine dans le Vêda, on le chercha sans raisons suffisantes, tantôt chez les races dravidiennes, tantôt chez les nations occidentales, et jusque chez les Grecs. Le plus probable est que les Hindous, une fois en quête de symboles figurés, auront trouvé celui-ci d'eux-mêmes; ce qui n'a pas dû être difficile à un peuple pour qui les noms de « mâle » et de « taureau » étaient depuis longtemps des synonymes de « dieu ». En tout cas, on le voit apparaître en même temps que le çivaïsme. Déjà, dans le Mahâbhârata il est l'emblème de Mahâdêva, et les Purânas en font l'objet des spéculations les plus bizarres. Dans les monuments du culte il a souvent pour support l'organe femelle, la *yoni*, qui représente Dêvî. Ces figures n'ont du reste rien d'indécent dans la forme. Pour l'apparence, ce sont de purs symboles, nullement des images, comme on en a vu ailleurs, dans l'antiquité greco-italique par exemple. Le linga est un cône, la yoni un prisme triangulaire, et, de toutes les représentations de la divinité qu'a imaginées l'Inde, ce sont peut-être les moins choquantes pour le regard. Ce sont en tout cas les moins matérielles, et, si le vulgaire s'en fait des fétiches, il n'en est pas moins vrai que le choix de ces symboles abstraits à l'exclusion de toute autre image, a été de la part de certains fondateurs de sectes tels que Basava, une sorte de protestation contre l'idolâtrie. — Ce que sont pour Çiva et pour Dêvî le linga et la yoni, une ammonite pétrifiée, le *çâlagrâma* (ainsi nommée d'un endroit sur les bords de la Gandakî où on la trouve), et une plante de l'espèce des basilics, la *tulasî*, le sont pour Vishnu et pour Lakshmî. Ici encore nous avons des symboles quant à la forme; mais en réalité, ces objets sont de véritables fétiches. Le çâlagrâma, par exemple, n'est pas simplement le signe de Vishnu; le dieu y réside, il y est présent, comme Çiva l'est dans le linga. Ils diffèrent toutefois de ce dernier en ce qu'ils tiennent moins de place dans le culte des temples, et qu'ils sont restés plutôt du domaine de la dévotion privée. Çiva, Ganêça, Agni, le Soleil, la Lune, d'autres divinités encore ont de même leurs pierres, leurs herbes, leurs arbres sacrés. Les produits du règne végétal en particulier, n'ont jamais cessé d'être l'objet d'un culte dont la trace, pour quelques-uns du moins, peut se suivre à travers toute l'antiquité indienne jusqu'aux plus anciens mythes et aux plus anciens usages. La plupart des espèces, notamment, qui servaient au sacrifice védique, ont gardé quelque chose de divin : seule, par une chance bizarre, la plus sainte de toutes, le soma, s'est si bien effacée du souvenir, qu'il n'est plus possible de l'identifier exactement. A côté de ses images des dieux, l'Inde a ainsi des dieux objets en nombre infini. Il n'est

pas rare de voir le soldat rendre hommage à ses armes, l'artisan adresser une prière à ses outils, et tel est le caractère trouble et confus de toutes ces religions que, malgré la distance qu'il y a des plus hautes aux plus infimes, il est à peu près impossible de marquer la limite où finissent les unes et où commencent les autres. — Enfin, comme jadis l'Égypte, l'Inde a ses animaux sacrés. Déjà, dans l'ancienne religion, les vaches sont l'objet d'un culte. Il est expressément recommandé de les traiter avec douceur, et les Smritis prescrivent pour elles les mêmes égards que pour les images des dieux. On ne tarda pas de se faire un scrupule de les immoler : les tuer pour un usage profane, est un des plus grands crimes : veiller sur elles, les soigner, les servir, compte au premier rang des bonnes œuvres et des expiations : risquer sa vie pour sauver la leur rachète un brâhmanicide. Leur contact purifie et, de même que dans le rituel parsi, leur fiente et leur urine ont la vertu de prévenir ou d'effacer les souillures matérielles et morales. Ces usages substituent encore en partie de nos jours. Les Hindous ne se font pas un scrupule de soumettre leur chétif bétail à un labeur souvent excessif ; mais il est rare qu'ils le maltraitent. Bien peu surtout consentent à se nourrir de sa chair, et le meurtre d'une vache excite plus d'horreur chez beaucoup d'entre eux, que celui d'un homme. Les rapports multiples qui rattachaient ces animaux à l'ancien culte, ne sont plus, il est vrai, la plupart que des souvenirs. Mais il s'en est établi d'autres dans le culte nouveau. C'est un acte des plus méritoires que de consacrer des taureaux à Çiva et de multiplier autour du dieu les vivantes effigies de Nandi, sa divine monture. Aussi ces animaux sont-ils nombreux auprès des sanctuaires, où ils vivent en parfaite liberté. A Bénarès notamment, ils encombrent les rues étroites de la cité sainte, sans que personne ne songe à se plaindre, ni à les gêner dans aucune de leurs fantaisies. Ce sont des idoles ambulantes, absolument inviolables, et ce serait s'exposer à être tué sur place, que de leur faire le moindre affront. Ce que les taureaux sont à Çiva, les singes le sont à Vishnu. Des légions de ces quadrumanes infectent le voisinage de ses temples, où ils sont entretenus et révérés comme représentants de Hanuman, le dieu singe allié de Râma. Il y a là, selon toute apparence, des restes d'une vieille religion populaire bien plus anciens que la légende épique sous le couvert de laquelle ils ont survécu. Le *Vrishâkapi*, par exemple, le « singe mâle » du Rig-Vêda, pourrait bien être un ancêtre de Hanuman. En tous les cas, il faut admettre une origine semblable pour le caractère sacré qui s'attache à un autre animal, le serpent. En beaucoup de lieux on leur fait des offrandes et, presque partout, le peuple montre de la répugnance à les tuer, malgré les ravages causés par leurs morsures. — Les pratiques d'une religion pareille sont naturellement aussi hétérogènes que les objets auxquels elles s'adressent. Mal connues dans le passé, elles échappent à la description dans leur état présent par leur extrême diversité. Elles varient avec le dieu, avec la race, avec le pays, avec la secte, avec la caste, avec la profession. Elles sont autres chez le campagnard que

chez le citadin, chez l'habitant sédentaire que chez le nomade, chez le riche que chez le pauvre. Elles diffèrent parfois de village à village, de famille à famille. Aussi tout essai d'une description générale serait-il forcément fautif, et notre tâche devra-t-elle se borner à les classer. Nous distinguerons donc en premier lieu celles qui se rapportent à la vie domestique. Aujourd'hui comme jadis tous les actes de cette vie sont accompagnés d'observances et réglés par l'*âcâra*, par la coutume tantôt écrite, tantôt de simple tradition, et dont les diversités locales ont survécu presque partout aux influences sectaires aussi bien qu'à celles de l'orthodoxie. Violer ouvertement l'âcâra, c'est pour l'Hindou perdre sa caste, chose qu'il redoute par-dessus toute autre ; car, quelque humble qu'elle puisse être, sa caste est tout pour lui, dans un pays où, en dehors de ces barrières, il n'y a point de vie sociale, et où la loi purement civile n'est représentée que par des règlements d'administration générale émanés d'une autorité étrangère. Combien cette coutume contredit parfois les prescriptions orthodoxes, on peut en juger par le fait que, chez les Nairs du Malabar, qui sont considérés pourtant comme Hindous et de haute caste, elle sanctionne la polyandrie. Cet usage existe ailleurs encore dans le Dékhan et récemment on en a signalé des traces dans le Penjâb, où il avait été observé déjà par les Grecs, et où l'existence en est attestée également pour les temps anciens par le Mahâbhârata. Plus haut, dans la montagne, on en trouve des exemples chez des râjpoutes et même chez des brâhmanes. Cependant, malgré toutes les différences locales, ces coutumes, du moins en ce qui concerne les brâhmanes et les classes supérieures, n'en présentent pas moins un fond commun. La plupart des rites domestiques qu'elles prescrivent se rattachent directement à la vieille Smriti, et ce n'est guère que là que se sont conservés en partie l'usage de la vieille liturgie et le culte des dieux du Vêda. Chez le reste de la population, la tradition s'est altérée davantage ; mais il faut descendre bien bas, il faut sortir de l'hindouisme pour ne pas en retrouver quelques vestiges. Nul Hindou, par exemple, même parmi les plus pauvres, même parmi ceux qui appartiennent à une secte soustraite pour tout le reste à l'autorité religieuse des brâhmanes, ne se mariera, n'élèvera ses enfants, n'accomplira certains rites funèbres sans l'assistance de quelques membres de la caste sacerdotale, et nous avons vu que les gurus sikhs eux-mêmes en entretenaient auprès de leur personne en qualité de chapelains domestiques. — A ces usages remontant au vieux brâhmanisme se joignent des pratiques sectaires. Il y a un culte privé du linga, de la plante tulasî, du çâlagrâma, et quelques sectes vishnouites, telles que les vallabhâcâryas, ont des idoles domestiques qu'ils entourent d'un culte à domicile, calqué sur celui des temples. Comme dans l'ancienne religion, il y a des prières pour les principaux actes de la journée et pour les occurrences variées de la vie, prières d'ordinaire simples et courtes, parfois des formules de quelques syllabes à peine, mais que savent rendre fort compliquées ceux qui raffinent dans leurs dévotions. Une bonne partie du rituel des Tantras a pour objet

les diverses manières de les répéter, de les combiner, d'en modifier l'effet en les accompagnant de gesticulations variées, de déterminer le sens mystique des lettres qui les composent, de les disposer suivant certains diagrammes, d'y faire entrer pour ainsi dire par un effort d'imagination des significations et une portée nouvelle. A ces formules s'ajoutent des litanies, celles-ci fort longues, consistant à réciter les « mille noms » de Çiva et de Vishnu. Pour ne pas s'embrouiller dans ces exercices, on se sert de chapelets. Il va sans dire que chaque secte a ses jeûnes, ses vœux, ses pénitences, ses expiations, ses règles de pureté et d'impureté. Les jours sont fastes ou néfastes et l'astrologue trouve de la besogne jusque dans le moindre village. Enfin une grande importance est attachée à certains détails du costume et aux signes extérieurs par lesquels se distinguent ces innombrables communautés. La marque la plus générale de l'hindouisme est un héritage de l'ancienne religion, la *cûdâ*, une touffe de cheveux qu'on laisse sur le sommet du crâne quand on pratique la tonsure à l'enfant. Excepté les ascètes, qui se rasent complètement la tête ou qui laissent pousser toute leur chevelure, quiconque ne porte pas la cûdâ n'est pas considéré comme Hindou. Aussi l'ensemble hétéroclite de croyances qui constitue la religion nationale, est-il quelquefois, par opposition avec celle des musulmans, des hors-caste et des aborigènes, désigné comme le *shendîdharma*, la religion de la shendî (shendî est le nom marhattî de la cûdâ), et les missionnaires ont plus d'une fois agité la question s'ils devaient tolérer cet usage chez leurs ouailles. Mais en même temps chaque secte, chaque fraction de secte a ses marques particulières, entre autres des lignes et des points de diverses couleurs tracés de diverses façons au-dessus de la racine du nez, « le signe de la Bête, » comme les appelle quelque part le révérend J. Wilson. — La distinction d'un culte privé et d'un culte public, à peine admissible pour l'ancien rituel tel qu'il nous a été transmis, s'applique au contraire très bien aux religions néo-brâhmaniques. Nous avons déjà vu que beaucoup de sectes se réunissaient pour prier et pour s'édifier en commun. De même, dans le culte idolâtre, beaucoup de rites sont collectifs, et le lieu saint y est à l'usage de la communauté. Ce caractère semble même avoir attiré l'attention d'assez bonne heure : dans l'ancienne Smriti le *grâmayâjaka*, celui qui officie pour un village, pour une communauté est déclaré impur. Afin d'introduire un peu d'ordre dans ces rites multiples, nous distinguerons d'abord ceux qui, dans les campagnes, s'adressent à des objets sacrés de diverse nature, principalement à des idoles isolées, débris parfois d'un autre âge et d'une autre religion qui continuent sous des noms nouveaux de recevoir les hommages du vulgaire. C'est ainsi que beaucoup de monuments figurés du bouddhisme sont devenus des fétiches hindous, et que les colonnes élevées jadis par Açoka pour perpétuer la mémoire de ses édits, se sont transformées en lingas. Naturellement ces cultes, auxquels il faut joindre ceux de la plupart des *grâmadêvatâs*, des divinités ou idoles protectrices du village, relèvent de traditions purement lo-

cales et ne sont soumis à aucune règle fixe. Ils ont toutefois ce double caractère commun, d'abord d'être fréquemment sanglants, même quand la divinité que l'idole est censée représenter n'admet point d'ordinaire de victimes animales, et ensuite, de se passer presque toujours de l'intervention des brâhmanes. C'est seulement quand l'endroit, pour une raison ou pour une autre, est devenu un centre de pèlerinage, que des membres de la caste sainte, parfois aussi de simples sannyâsins, viennent s'y établir pour y vivre des aumônes des fidèles. — Plus pompeux et plus compliqués que ces rites sont ceux qui s'accomplissent dans les temples proprement dits. En règle générale, un temple hindou est desservi par des brâhmanes, dont l'entretien est prélevé d'une part sur les offrandes des fidèles, d'autre part sur le revenu des terres qui sont la propriété du temple. Il y a cependant à ceci des exceptions : dans beaucoup de sanctuaires çivaïtes du Dékhan, notamment dans tous ceux des lingâyits (et non, comme on l'a cru, dans tous les temples du linga), les *pûjâris* appartiennent très souvent à d'autres castes. Autrefois, semble-t-il, ces fonctions étaient exercées aussi par des femmes, du moins dans le culte de certaines formes de Durgâ. Ces prêtres, du reste, sont de simples desservants. Ils sont en général fort ignorants : hors la science du cérémonial, parfois très compliquée, il est vrai, et qu'ils se transmettent de père en fils, leur savoir est borné d'ordinaire aux légendes qui composent le *Mâhâtmya*, la chronique du temple. Ce n'est pas à eux qu'appartiennent l'autorité spirituelle de la secte, ni ce qu'on pourrait appeler les fonctions pastorales, mais aux membres de l'ordre religieux, qui résident parfois à côté du sanctuaire dans un matha ou collège, et qui eux-mêmes ne sont pas toujours fort lettrés. Il y a cinquante ans, quand H. H. Wilson écrivait son mémoire sur les sectes, un des principaux chefs des vallabhâcâryas l'était juste assez pour pouvoir signer son nom. En général, les temples ne sont plus comme autrefois des centres de vie intellectuelle. On n'y vient plus, comme au moyen âge, entendre en brillante compagnie la récitation du Mahâbhârata, et, même à Bénarès, chaque jour voit diminuer le nombre de ces *pandits* qui, accroupis à l'ombre de quelque portique, passent leur vie à expliquer gratuitement les arcanes du Vêdânta et de l'ancienne théologie. Le culte qu'on y célèbre s'adresse peu à l'intelligence; mais, au témoignage de tous ceux qui ont pu l'observer, surtout dans les grands sanctuaires, il impressionne vivement les sens et l'imagination. La partie essentielle en est le service de l'idole et du temple qui est sa demeure. Il s'agit journellement de balayer le sanctuaire, d'entretenir les lampes qui y répandent un demi-jour mystérieux, de sonner la cloche à chaque nouvel hommage, de placer des fleurs devant le dieu, de le réveiller, de le vêtir, de le laver, de lui donner sa nourriture, de le coucher, de veiller sur son sommeil. Ces soins incombent aux pûjâris et, dans les grands sanctuaires, à un nombreux personnel de valets. Parfois de riches laïques tiennent à honneur de s'en acquitter : à Purî, par exemple, le descendant des anciens rois d'Orissa, le râja de Khurdhâ, compte parmi

ses prérogatives le droit de balayer le sanctuaire de Jagannâtha (le maître du monde, Vishnu). A certains jours, le dieu, placé sur son char, change de résidence, et des centaines, des milliers de fidèles se disputent alors la faveur de traîner l'énorme véhicule. Des chanteuses et des danseuses, les *dêva-dâsîs*, les servantes du dieu, qui lui sont consacrées dès leur enfance, sont chargées de le divertir par leurs représentations. De même que leurs sœurs, les hiérodules de l'ancien Occident, elles joignent souvent à leur ministère sacré la prostitution. Naturellement, ces cérémonies varient selon le dieu, selon la localité, selon l'importance du temple. Elles ne sont pas toutes en usage dans tous les sanctuaires. Dans ceux qui sont consacrés au linga, par exemple, le culte est relativement simple, parfois même austère, tandis qu'il atteint au maximum de la complication et du dévergondage dans ceux de Vishnu et de Durgâ. A ce culte les fidèles; hommes et femmes, s'associent, soit individuellement, soit collectivement, par des prières, par des actes d'hommage et d'adoration, par des ablutions dans l'étang sacré qui se trouve à côté de la plupart des temples, enfin par des dons et des offrandes. Si la série de ces actes est compliquée, et elle s'étend parfois sur plusieurs jours, ils les accomplissent sous la direction spéciale d'un prêtre. Les dons se font au dieu ou aux prêtres; ils consistent en argent, en objets de prix, en joyaux (Runjit Singh, le mahârâja des Sikhs, donna son célèbre diamant le Koh-i-Nour à Jagannâtha), en terres. Les offrandes sont des fleurs, de l'huile et des parfums, des aliments de diverses sortes, des animaux auxquels on donne la liberté en les consacrant au dieu, ou qu'on lui immole comme victimes. En règle générale, les offrandes dans les cultes vishnouites, excepté au fond des campagnes, ne sont jamais sanglantes; à Çiva, on sacrifie assez fréquemment des victimes, mais pas dans le temple même; dans les cultes, au contraire, qui s'adressent aux diverses formes de Durgâ, l'immolation est de pratique constante et elle a lieu dans l'intérieur du sanctuaire. Les aliments présentés au dieu, *naivêdya*, *prasâda*, constituent un sacrement : les fidèles se les partagent et souvent les emportent au loin. En particulier, le *mahâprasâda*, le prasâda par excellence, celui qui a été consacré à Jagannâtha, l'idole célèbre de Purî, passe pour être doué des plus saintes vertus, et il a donné lieu à une coutume singulière : entre ceux qui en mangent ensemble, il crée, pour une durée qu'ils peuvent fixer à volonté, un lien plus fort que ceux du sang. Ils se doivent mutuellement, pendant tout le temps convenu, un appui sans réserve, allant au besoin jusqu'au parjure et au crime. Aussi ces associations, conclues souvent dans un but peu avouable, sont-elles parfois un obstacle des plus sérieux à l'action de la justice. Toutes les religions sectaires pratiquent cette espèce de communion, dont l'origine remonte jusqu'au sacrifice védique. Chez quelques çivaïtes, qui estiment l'offrande faite au dieu même impropre à être mangée, et chez les sectes qui, comme les Sikhs, ne présentent pas d'aliments à la divinité, le prasâda est consacré au nom du guru. — La plupart des temples appartiennent à des sectes et, bien que l'Hindou pris en

masse soit peu exclusif dans ses adorations, le culte qu'on y célèbre n'est d'ordinaire que celui d'une fraction. Il est cependant deux ordres de faits où ces différences s'effacent et où l'hindouisme manifeste plus qu'ailleurs le sentiment de son unité : les fêtes et les pèlerinages. Toute localité un peu remarquable, soit par son importance actuelle, soit par les souvenirs qui s'y rattachent, a sa fête, sa *mêlâ*. Ces solennités ne sauraient être mieux comparées qu'aux pardons de notre Bretagne, avec leur double caractère religieux et profane. Bien qu'elles aient toujours pour centre quelque sanctuaire et qu'elles soient en un étroit rapport avec un culte déterminé, les populations voisines y affluent et y prennent part sans distinction de secte. Il en est de même pour les grandes fêtes non locales qui sont échelonnées le long de l'année hindoue. Décrites en détail dans plusieurs Purânas, réglées d'une façon générale dans les traités de comput, elles sont marquées avec soin dans l'almanach de l'année. Elles présentent des différences souvent considérables d'une province à une autre, et quelques-unes sont particulières à certaines contrées; mais là où elles sont en usage, elles sont d'observance plus ou moins générale. Le calendrier hindou est régional bien plus que sectaire. Ainsi la population entière prend part aux réjouissances du Holî, le carnaval de l'Inde (en mars; la fête est krishnaïte), et s'associe dans une certaine mesure aux jeûnes et aux abstinences en l'honneur des Mânes qui le précèdent et le suivent. Il en est de même de la fête du retour du soleil après le solstice d'hiver (en janvier), où l'on se donne, comme chez nous, les étrennes, et où le bétail, comme à Rome, est soumis à une sorte de lustration. Tout le Bengal est en liesse pendant les dix jours de la *Durgâpûjâ* (en septembre), où, après d'interminables processions entremêlées de bouffonneries et de représentations mimiques, les images de la déesse sont finalement jetées à l'eau au milieu d'un concours de peuple immense et au bruit de tout ce qu'on a pu réunir d'instruments de musique. Dans l'Hindoustan, cette solennité est remplacée par une autre d'une observance tout aussi générale en l'honneur de Râma et de Sîta, dont l'histoire est figurée aux yeux de la multitude par une pantomime qui dure plusieurs jours. Des fêtes même d'un caractère aussi décidément sectaire que la nativité de Krishna (en août), ou la *Çivarâtri* (en février), destinée à rappeler l'humiliation infligée par Çiva sous la forme du phallus à Brahmâ et à Vishnu, sont chômées également par les çaivas et par les vaishnavas. Seulement les deux partis y attachent des significations différentes. Ainsi la fête des Lampes (en octobre), où d'innombrables luminaires flottants sont abandonnés au courant des rivières, est célébrée plus spécialement en l'honneur de Dêvî par les uns, en l'honneur de Lakshmî par les autres. Il est un nombreux parti, il est vrai, qui s'abstient de ces solennités; mais c'est celui des rigoristes de toute communion, qui, au nom de la religion et de la morale, en condamnent les pompes profanes et souvent peu décentes. — Entre ces grandes fêtes et les pèlerinages, il y a naturellement un étroit rapport. On s'arrange autant que possible de façon à les faire coïncider, et nulle part les

premières ne sont célébrées avec autant d'éclat qu'aux lieux qui sont le but de ces pieux voyages. Encore inconnus, autant que nous sachions, à l'époque védique, ceux-ci tiennent dès le temps du Mahâbhârata une grande place dans la vie religieuse de l'Inde. Les *tîrthayâtrâs*, les visites des tîrthas, des gués ou lieux d'accès des rivières sanctifiés par les sacrifices des rishis et par la présence des dieux, y sont déclarées plus méritoires que les plus solennelles offrandes. Manu ne mentionne spécialement que le Kurukshêtra (environs de Delhi) et le Gange. Mais le grand poème énumère et décrit un nombre considérable de ces places sacrées dans l'Hindoustan, dans le Dékhan, et jusque dans l'extrême Nord, où la dévotion hindoue avait trouvé dès lors, à travers les neiges de l'Himâlaya, le chemin des saints lacs du Kailâsa. Dans les Purânas apparaissent ensuite successivement les localités restées fameuses jusqu'à nos jours, avec leurs sanctuaires et leurs rites particuliers. Presque tous ces ouvrages contiennent, soit une esquisse générale de la géographie religieuse de l'Inde, soit des descriptions complètes, topographiques et légendaires de l'une ou l'autre de ces localités. Ces chapitres, intitulés *Mâhâtmyas* « Majestés, » sont de véritables Manuels du Pèlerin. Le nombre de ces centres de pèlerinage est très considérable. Depuis le lac Mânasa au Tibet, jusqu'à Râmêçvaram, en face de Ceylan, et depuis Dvârakâ, dans la presqu'île de Gujarât, jusqu'aux dunes fiévreuses d'Orissa où trône Jagannâtha, le pays est comme recouvert d'un réseau de sanctuaires privilégiés. La première place dans cette géographie sacrée revient au Gange, déjà invoqué avec d'autres fleuves dans le Rig-Vêda et qui, dès l'époque macédonienne, était l'objet d'un des principaux cultes de l'Inde. Depuis Gangotrî dans l'Himâlaya, où la rivière sainte est jadis descendue du ciel, jusqu'à l'île de Sâgar où elle atteint la mer, le cours en est bordé de lieux sacrés. Une classe particulière de brâhmanes, les gangâputras, les fils du Gange, vivent du service des innombrables *ghats* par lesquels on descend dans le fleuve. L'eau s'en expédie au loin, et des râjas, de riches particuliers entretiennent à grands frais des services spéciaux afin d'en être régulièrement approvisionnés. C'est le rêve de tout dévot hindou d'aller un jour se laver de ses fautes dans la « rivière des trois mondes, » de gagner le ciel à Badrînâth où elle se dégage des glaciers, à Hurdvâr où elle entre en plaine, à Prayâga où elle reçoit sa sœur, la Jumnâ, sainte comme elle, et dont les bords ont vu jadis les jeux de Krishna ; à Bénarès surtout, le « lotus du monde, » la ville aux deux mille sanctuaires et aux cinq cent mille idoles, la Jérusalem de toutes les sectes de l'Inde ancienne et moderne. Le nombre des pèlerins y descend rarement au-dessous de trente mille. Ils y affluent des provinces les plus reculées, de tous les pays où va le Bânian. Des bouddhistes y viennent du Népâl, du Tibet, de la Birmanie. Les vieillards, les moribonds, les malades s'y font porter de fort loin. Heureux ceux qui y meurent, dont le bûcher funèbre s'allume sur les bords du « Fleuve des dieux, » ou qui, hâtant l'heure dernière, trouvent leur tombeau dans ses eaux purifiantes ! Une sainteté presque

égale s'attache à d'autres rivières, à la Narmadâ, à la Godâvarî et à ses affluents, à la Kâverî (toutes déjà dans la Mahâbhârata), à la Krishnâ, à son rameau méridional surtout, la Tungabhadrâ, qui est appelée la Gangâ du Sud. Comme le Gange et la Jumnâ, elles ont leurs lieux saints où affluent journellement des troupes de dévots. Une autre au contraire, la Karmanâçâ, « la Destructrice des œuvres pies, » qui se jette dans le Gange près de Chausâ, est maudite, et il suffit du contact d'une seule goutte de son eau impure pour effacer les mérites accumulés pendant des années. — Nous n'essaierons pas ici de faire un choix qui n'aboutirait tout de même qu'à une sèche énumération. parmi les nombreux centres de pèlerinage qui, de l'Himâlaya au cap Comorin, attirent les hommages de la dévotion hindoue. On trouvera une liste méthodique des plus célèbres dans un ouvrage récent de M. Monier Williams, *Hinduism*, 1877, p. 177 ss. Mais, pour fixer les idées au sujet de l'importance actuelle de ce culte des pèlerinages, nous donnerons quelques chiffres relatifs au plus fréquenté peut-être de tous ces lieux saints après Bénarès, le célèbre sanctuaire de Vishnu-Jagannâtha, à Purî en Orissa. — Jagannâth n'est pas, comme Bénarès, une grande ville remplie de temples : c'est un temple entouré d'autres temples et qui a donné naissance à une ville. Le revenu net annuel des immeubles constituant le domaine du dieu, est d'environ 800,000 fr., auxquels il faut ajouter les dons des fidèles pour une somme impossible à déterminer exactement. On l'a estimée à 1,800,000 fr., chiffre probablement trop fort, bien que le gouvernement musulman ait retiré autrefois, dit-on, jusqu'à deux millions et demi par an de la ferme des taxes perçues sur les pèlerins. Or, depuis 1840, le gouvernement anglais ne perçoit plus de taxe, et, d'autre part, on peut compter que toute roupie apportée à Jagannâth, y reste. M. Hunter, auteur d'un savant ouvrage sur l'Orissa, et directeur général de la statistique de l'Inde britannique, estime en moyenne à environ 950,000 fr. le montant annuel de ces dons, soit ensemble un revenu total de 1,700,000 fr. au bas mot, et cela dans un pays où la journée d'un laboureur vaut 0,25 c., celle d'un artisan, 0,60 c. Le personnel du temple se divise en trente-six ordres et quatre-vingt-dix-sept classes : prêtres officiants de diverses sortes ayant chacune ses fonctions spéciales, boulangers, cuisiniers, gardes, musiciens, danseuses, chanteuses, porte-torches, valets de chevaux et d'éléphants, artisans de différents métiers, etc. A ces serviteurs immédiats du dieu, il faut ajouter les religieux des mathas qui dépendent du sanctuaire, leurs domestiques et leurs tenanciers, enfin un grand nombre d'agents, environ trois mille, que la fabrique du temple envoie dans toutes les provinces de l'Inde pour y recruter les pèlerins, organisation qui se retrouve ailleurs encore qu'à Purî, et qui ne date pas d'hier, mais qui s'est bien perfectionnée depuis que les chemins de fer sont au service de Jagannâth. En tout, on estime à vingt mille hommes, femmes et enfants, le personnel qui, directement ou indirectement, vit du sanctuaire. Dans les meilleures années, le nombre des pèlerins, ou plutôt des pèlerines, car les cinq

sixièmes au moins sont des femmes, monte à trois cent mille. Dans les plus mauvaises, il ne tombe jamais au-dessous de cinquante mille. A la *Rathayâtrâ*, « la sortie du char, » la principale des vingt-quatre grandes fêtes entre lesquelles se partage l'année religieuse à Jagannâth, on en compte d'ordinaire de quatre-vingt-dix mille à cent quarante mille présents à la fois. On comprend quelles doivent être les conditions hygiéniques de ces multitudes épuisées par une longue route. Quatre-vingt-quinze sur cent sont venus à pied, parfois des extrémités de l'Inde, traînant avec eux des malades, des enfants, ou chargés de vases remplis d'eau du Gange, marchant le jour, campant la nuit, en pleine saison pluvieuse (la fête tombe en juin ou en juillet), alors que des chaleurs accablantes sont rendues plus perfides par l'humidité et par de brusques changements de température. Arrivés à destination, à cette « porte du ciel, » ils trouvent des conditions pires, s'il se peut. C'est le moment de l'année où les fièvres putrides et le choléra, endémiques sur cette côte désolée, y sont dans toute leur force. Mal nourris, serrés les uns sur les autres ou privés de tout abri, excités sans cesse jusqu'au transport par les pompes du culte, s'entassant plusieurs fois par jour dans des étangs fétides, ils passent là une ou deux semaines plus meurtrières parfois qu'une grande bataille. Puis, quand la dernière pièce de monnaie est partie, ils reprennent, comme ils peuvent, le chemin du retour, souvent emportant la contagion avec eux et, comme les caravanes de la Mecque, semant les routes de leurs morts. D'après les médecins anglais, les pèlerins pauvres laissent un huitième, parfois un cinquième des leurs derrière eux. M. Hunter est tenté d'admettre un chiffre plus modéré; mais, même dans les meilleures conditions, quand il ne survient aucune épidémie, et en défalquant les chances normales de la mortalité, il est d'avis qu'on ne saurait estimer à moins de dix mille par an le nombre des victimes du pèlerinage de Jagannâth. — Et ce qui se passe à Purî, se répète, toute proportion gardée, en cent autres lieux. Mathurâ et Vrindâvan, Gayâ dans le Bihâr, Gokarna sur la côte de Malabar, les grandes pagodes de la présidence de Madras telles que Conjevaram et Tricinâpalli, Râmeçvaram surtout, dans le golfe de Manar, qui est comme le Bénarès du Sud, voient à certains jours affluer des multitudes presque aussi nombreuses. Ce n'est qu'en présence de ces foules ardentes qu'on sent tout ce qu'il y a encore de force de résistance dans ces religions en ruine. En tout cas, on ne saurait surfaire l'influence exercée par ces pérégrinations sur le tempérament religieux de la nation, et ce n'est pas exagérer que d'y voir pour ainsi dire la fonction vitale de l'hindouisme. Dans la vie de tous les jours, l'Hindou s'isole dans sa secte et ne s'élève pas au-dessus d'une dévotion machinale; pendant ces grands jours, il s'exalte pour des années et se retrouve membre d'une communauté immense. Vishnouites et çivaïtes y confondent leurs rangs. A Bénarès par exemple, le pèlerin ne visite pas seulement les sanctuaires de sa propre croyance, mais les lieux saints en général. A Jagannâth, chaque secte est représentée, chaque divinité a sa chapelle, son

idole et ses rites; Durgâ elle-même y a son autel, où on lui immole des victimes, malgré la règle qui veut que nul être vivant ne meure dans l'enceinte sacrée. Chacun de ces grands pèlerinages est donc ainsi une sorte de *colluvio religionum* : ailleurs, l'hindouisme se subdivise et s'émiette; ici, il se retrempe et reprend le sentiment de son unité. — Quelles sont les limites de cette unité? Dans quelles conditions, à quel degré de l'échelle sociale cesse-t-on d'être hindou? A cette question, il n'y a pas de réponse satisfaisante. L'ancienne religion excluait le çûdra : il était défendu de lui révéler le Vêda et de sacrifier pour lui. Les religions néo-brâhmaniques n'ont point de ces interdictions précises. La plupart elles prétendent prendre en main la cause des déshérités. Le Mahâbhârata et les Purânas doivent avoir été composés expressément pour les femmes et pour les çûdras, les exclus du Vêda. Il n'y a pas de prescription nette et uniforme qui écarte absolument du culte telle catégorie de la population, et aux nombreuses sorties contre les classes impures que contient la littérature des diverses époques on pourrait opposer un nombre presque égal de déclamations égalitaires. Enfin nous avons vu que la plupart des sectes allaient très loin dans leurs protestations contre les distinctions de caste, et que quelques-unes même les avaient déclarées formellement abolies. En réalité elles les ont multipliées, chaque secte ne manquant pas, au bout de très peu de temps, de donner naissance à un certain nombre de castes nouvelles. La population de l'Inde est arrivée ainsi à se fractionner en quelques milliers de subdivisions qui ne s'entremarient pas, ne mangent pas ensemble, n'acceptent pas, des unes aux autres, tels objets, telle sorte d'aliments, et ne laissent entre elles de place à aucun sentiment de charité. Les brâhmanes à eux seuls forment plusieurs centaines de classes parfois séparées par les barrières les plus rigoureuses, et cet esprit d'exclusivisme a profondément pénétré jusque chez les musulmans et chez les chrétiens indigènes. Mais en dehors ou au-dessous de la moyenne de ces castes, il en est un certain nombre que cette moyenne, pour une raison ou pour une autre, repousse avec une aversion si énergique, que la communion religieuse même de l'espèce la plus simple, devient presque toujours impossible. Il n'y a pas de critérium général qui permette de distinguer ces classes abjectes, pour lesquelles l'Europe a depuis longtemps adopté la dénomination commune de parias, et l'exclusion dont elles sont frappées est dans chaque province affaire de tradition et de coutume locale. Plusieurs sectes telles que les lingâyits du Dékhan, les çâktas, les caitanyas du Bengal ont débuté par un prosélytisme sans réserve, et autrefois, paraît-il, le sanctuaire de Purî s'ouvrait aux classes les plus méprisées. Mais presque toujours le préjugé a fini à la longue par reprendre le dessus. Aujourd'hui quinze castes, non compris les chrétiens et les musulmans, sont exclues de l'enceinte sacrée de Jagannâth; deux autres, les blanchisseurs et les potiers, peuvent y pénétrer, mais pas plus loin que la première cour. De même que l'ancienne religion, l'hindouisme a donc ses races

maudites. Mais, à côté de celles qui sont ainsi repoussées par lui, il en est qui le repoussent à leur tour; nous voulons parler des peuplades plus ou moins sauvages représentants, la plupart du moins, des premiers occupants du sol avant l'arrivée des Aryas. Dans l'Hindoustan et dans le Dékhan septentrional, une grande masse de ces populations s'est intimement fondue avec la race victorieuse. Dans le Sud, elles ont également adopté la culture et les religions aryennes, tout en conservant cependant leurs langues, les divers idiomes dravidiens radicalement distincts du sanscrit. C'est une question qui n'est pas encore mûre que celle de savoir ce qu'elles ont pu à leur tour passer d'idées et de coutumes à leurs dominateurs. Il est probable toutefois que quelques-unes du moins des déesses à culte sanglant et homicide des religions hindoues, sont d'origine dravidienne. Mais cette assimilation ne s'est pas faite partout. Sur toute la frontière du nord et de l'est, au centre dans les monts Vindhyas et dans les parties les plus inhospitalières du plateau du Dékhan, plus au sud, dans les replis des Ghats et dans les Nîlgiris, on trouve des tribus se rattachant, celles du nord et du centre, aux races tibétaines ou transgangétiques, celles du centre et du midi, aux races dravidiennes, qui sont restées plus ou moins pures et qui ont conservé leurs coutumes et leurs religions nationales. Nous n'entrerons point dans l'examen de ces dernières, de même que les peuplades qui les professent, elles n'ont point d'histoire, et leur classification ethnographique est loin d'être complète et définitive. Les plus intéressantes et les mieux connues sont celles des aborigènes de race dravidienne. Elles ont pour caractère commun l'adoration de divinités élémentaires, telluriques, en majorité femelles et méchantes, le culte des revenants et d'autres génies malfaisants qu'on cherche à apaiser par des sacrifices sanglants et par des pratiques orgiastes qui rappellent le schamanisme des peuples de l'Asie septentrionale. Le prêtre ou le sorcier, le *devil dancer* des Anglais, se livre à une danse frénétique jusqu'à ce qu'il tombe en convulsion : il est alors possédé, et les paroles incohérentes qui sortent de sa bouche, expriment la volonté de l'esprit dont il s'agit de désarmer le courroux. Beaucoup de ces pratiques ont laissé des traces chez toutes les populations dravidiennes, même chez celles qui sont le plus complètement assimilées. L'hindouisme fait du reste des progrès constants parmi ces tribus : les modes, les cultes, les divinités de la plaine envahissent rapidement leurs montagnes. Mais celles qui sont restées pures rendent la plupart à l'Hindou, surtout au brâhmane, aversion pour aversion, mépris pour mépris. Pendant la famine de 1874 par exemple, des Santâls se sont laissés mourir de faim à la porte des fourneaux de charité plutôt que d'accepter des aliments de la main des brâhamanes.—Et maintenant que nous voici arrivé au terme de notre longue tâche, faut-il nous résumer en un jugement final? Tout ce qui précède n'est lui-même qu'un long résumé, et notre plus grande crainte est de n'avoir pas fait saisir assez le caractère complexe, multiple, monstrueusement confus de ces religions. Avant peut-être qu'il y eût des poésies homériques, elles avaient dépassé Parménide,

même temps ses vues de réforme dans des traités originaux. Bientôt en butte à la fois aux attaques des siens et à celles de quelques missionnaires, il y répondit par des écrits où la science du théologien s'allie à une pensée d'une rare élévation, et dont quelques-uns sont restés comme des modèles de controverse. Dès l'origine le Brahma-Samâj eut ainsi recours aux moyens de propagande usités en Europe, et il y est resté fidèle depuis. Par le but, c'est une secte hindoue; par son organisation, par ses moyens d'action et par toutes ses allures, c'est une association analogue à nos partis théologiques. Il a ses locaux de réunion et de prière, ses comités, ses écoles, ses conférences, ses journaux et ses revues. L'autorité révélée, que le fondateur avait cru devoir maintenir au Vêda, a été peu à peu abandonnée, surtout depuis qu'une association semblable, le *Dharma-Samâj* (l'Eglise de la Loi), a été fondée pour la défense de la vieille orthodoxie. Depuis une douzaine d'années la secte s'est divisée en un parti conservateur, l'*Adi-Brahma-Samâj* (l'ancien Br. S.), et un parti avancé, qui s'est formé sous la direction de Keshub Cunder Sen, le *Brahma-Samâj of India*, l'un plus respectueux des vieux usages, l'autre poussant à une réforme plus radicale. Il y a infiniment de droiture, de dévouement, de grandes et belles aspirations dans cette œuvre. On ne saurait assez estimer ces hommes de bien qui travaillent avec tant de zèle à relever le niveau intellectuel, religieux et moral de leurs compatriotes, et le bien qu'ils font est incontestable. Mais voici plus de soixante ans que le Brahma-Samâj est fondé, et combien compte-t-il d'adhérents? Au Bengal, son berceau, sur une population de soixante-sept millions d'habitants, quelques milliers, tous dans les grandes villes : dans les campagnes (et l'Inde est un pays essentiellement rural), il est à peine connu. Sans doute il n'est pas exposé, comme les autres sectes, à se corrompre et à retomber sous le joug des superstitions. Mais grandira-t-il assez vite pour en devenir l'héritier? Et à quelle époque sera-t-il assez fort pour exercer une action bien efficace sur deux cent millions d'hommes? Il y a donc dans les conditions actuelles où se trouve l'hindouisme, les éléments d'un redoutable problème, problème qui se pose en même temps, il est vrai, dans tout le reste de l'Asie, mais nulle part avec plus de netteté qu'ici. La civilisation matérielle aux mains d'une poignée d'étrangers redoutés pour leur puissance, parfois estimés pour leur supériorité morale, mais nullement aimés, l'envahit avec la rapidité de la vapeur et de l'électricité, tandis que la civilisation morale reste en souffrance. Depuis une dizaine d'années surtout, le gouvernement colonial fait beaucoup pour la multiplication des écoles de tous les degrés. Mais l'Inde est un pays pauvre, ses budgets sont en déficit, et les ressources de l'Etat sont peu de chose en présence de l'énormité des besoins à satisfaire. Celui-ci est obligé d'ailleurs de n'user de son initiative qu'avec prudence, pour ne pas éveiller dans ces milieux facilement excitables des défiances qu'il aurait ensuite de la peine à calmer. Mais qu'on suppose un système d'écoles aussi prospère qu'on voudra, on ne supprimera pas pour cela une question

qui s'impose et à laquelle nous n'entrevoyons pas de réponse: Quelle sera la foi de l'Inde le jour où ses vieilles religions, condamnées à périr, mais qui s'obstinent à vivre, se seront définitivement effondrées ? A. BARTH.

INDÉPENDANTS. Voyez *Congrégationalistes.*

INDEX (*librorum prohibitorum*), se dit du catalogue des écrits dont l'Eglise catholique romaine interdit la lecture, à cause des hérésies qui y sont contenues, soit absolument, soit jusqu'à ce qu'ils soient corrigés. Les décrets de la congrégation de l'*Index* ont force de loi comme décrets disciplinaires. Les peines qu'ils imposent à ceux qui osent violer la défense des livres prohibés sont extrêmement sévères; c'est l'excommunication, la privation et l'incapacité de toutes charges et bénéfices, l'infamie perpétuelle, etc., etc. Le nom d'*Index* ne paraît qu'au seizième siècle, mais les défenses édictées par les papes de lire certains livres réputés hérétiques sont aussi anciennes que le pouvoir qu'ils se sont attribué sur l'administration de l'Eglise et le gouvernement des âmes. Au moyen âge, et dès le troisième siècle, les écrits des hérétiques étaient brûlés; ceux qui les propageaient se voyaient exclus de l'Eglise (*Canons apostol.*, 6; cf. concile d'Elvire de 813). Le pape Grégoire VII, dont l'exemple fait autorité dans l'Eglise catholique, comprend parmi les livres dont la lecture est sévèrement défendue les traductions de la Bible en langue nationale (voyez Mansi, *Concil.*, XX, 296: cf. concile de Toulouse de 1229, c. XIV). Ce fut l'Inquisition qui reçut la mission spéciale d'empêcher la propagation des ouvrages hérétiques. Des mesures rigoureuses furent prises contre les imprimeurs qui mettaient leurs presses au service de ce mode nouveau de propagande (voyez Alexandre VI, *Decretum de libris non sine censura imprimendis;* Léon X, concile du Latran de 1515, 10e session, *Inter sollicitudines*). — Ce fut l'université de Louvain qui, sur les ordres de Charles-Quint, publia en 1546 le premier catalogue (*Index*) de livres dont la lecture, regardée comme pernicieuse, devait être sévèrement défendue. Le légat du pape Jean della Casa en publia un semblable à Venise, en 1549. Pendant la suspension du concile de Trente, Paul IV fit rédiger en 1557, par une congrégation spéciale, un nouveau catalogue d'écrits frappés d'interdiction : il porte pour la première fois le titre officiel de *Index librorum prohibitorum.* Dans sa 25e session, le concile de Trente déclara qu'en raison de la diversité et du nombre des ouvrages qui devaient figurer dans l'*Index*, il ne pouvait prendre de résolution et s'en remettait au jugement et à l'autorité du pape. En conséquence Pie VI publia, en 1564, ce nouveau catalogue, faussement appelé *Index Tridentinus*, et revisé par ses successeurs, Grégoire XIII, Sixte V et Clément VIII (1595). De semblables catalogues parurent en Espagne en 1577 et en 1584, par ordre de Philippe II; le duc d'Albe y fit joindre un *Index librorum expurgandorum* ou *expurgatorius*; l'un des plus complets est celui que publia l'inquisiteur général Antonio a Sotomajor, sous le titre de *Novissimus librorum prohibitorum et expurgandorum Index*, Madrid, 1648. L'*Index romanus* continue à s'enrichir

chaque année d'additions nouvelles. — Voyez Peignot, *Diction. crit., littér. et bibliogr. des princip. livres condamnés au feu, supprimés ou censurés*, Paris, 1806; Stremler, *Traité des peines ecclés.*, p. 578 ss.; André, *Cours alphab. de droit canon.*, ad vocem *Index; Correspondance de Rome*, avril 1852.

INDICTION, convocation d'une assemblée ecclésiastique ou des différentes sessions d'un même concile. Ce terme signifie aussi dénonciation, avertissement, ordonnance. L'indiction est une période de quinze ans accomplis. On en compte trois sortes : 1° l'*indiction de Constantinople*, qui commençait le 1er septembre; 2° l'*indiction césarienne* ou *impériale*, qui consistait à avertir le peuple, le 24 septembre, de payer un certain tribut; 3° l'*indiction romaine* ou *pontificale*, dont on se sert encore aujourd'hui dans les bulles du pape, et qui commence au 1er janvier.

INDIENS (Statistique ecclésiastique). Il n'est pas facile de se rendre compte de l'état actuel des Indiens de l'Amérique. En déterminer le nombre est à peu près impossible, surtout si l'on veut considérer comme Indiens tous les descendants des anciens maîtres du Nouveau Monde. Dans l'Amérique du Nord, la population du pays est en immense majorité d'origine européenne; mais il est loin d'en être de même dans l'Amérique méridionale et surtout dans l'Amérique centrale, où peu de personnes peuvent se vanter de n'avoir pas de sang indien dans les veines et où la moitié, et plus peut-être, de la population est de race indienne pure. Essayons cependant de dénombrer ce qui reste de ces peuples autrefois si puissants, aujourd'hui si misérables. — Dans les possessions anglaises de l'Amérique du Nord, un recensement de 1874 comptait 94,163 indigènes. Les Etats-Unis renferment (1870) 70,000 Indiens environ dans le territoire d'Alaska, 304,594 dans l'Union proprement dite, dont 25,731 civilisés et 278,963 nomades, que le recensement partage entre 62 tribus. Sur une population totale de 9,389,461 habitants (1876), le Mexique compte au moins 5,000,000 âmes de race indienne pure, dont un petit nombre seulement a conservé la vie nomade de ses pères. Les Etats-Unis de l'Amérique centrale ont environ 1,500,000 Indiens sur 2,400,000 habitants. La moitié environ sont restés sauvages. On peut évaluer à 350,000 les indigènes de la Colombie, du Vénézuela et de l'Equateur, à 230,000 ceux des Guyanes, à 1,000,000 ceux du Brésil, à 1,400,000 ceux du Pérou, à 500,000 ceux de la Bolivie, à 100,000 ceux de la Confédération Argentine et de la Patagonie, à 100,000 ceux du Chili, soit 3,680,000 pour l'Amérique du Sud. Nous arrivons ainsi à un total de 10,500,000 âmes, auquel il faudrait ajouter, pour avoir le chiffre des descendants des anciens Indiens, le nombre beaucoup plus considérable des Américains de sang mêlé. Les indigènes de ce vaste continent paraissent avoir tous appartenu à une même race, mais on y distingue des groupes très distincts par la langue et les mœurs, parmi lesquels nous citerons les familles patagone, chilienne, puelche, abypone, quichua, guaraní, payagua, caribe, saliva, maypure, etc., dans l'Amérique du Sud; les familles mayaquiche et mexi-

caine, dans l'Amérique centrale; les familles tarahumara, pani, colombienne, sioux-osage, natchez, hurone, algonquine, koluche, etc., dans l'Amérique du Nord. Enfin, à l'extrême nord, les Esquimaux, qui paraissent se rattacher à une souche ethnographique différente. Les religions anciennes de tous ces peuples, très différentes dans les rites et les pratiques, se ressemblent toutes dans leurs grands traits. Un être suprême non défini, des esprits inférieurs, des prêtres et des sorciers intermédiaires entre le Grand Etre et ses adorateurs, le culte réduit à un fétichisme grossier, voilà ce qu'on retrouve dans toutes. — Depuis l'établissement des Européens en Amérique, les Indiens ont été l'objet de nombreuses tentatives missionnaires. Les indigènes, en grand nombre, qui, dans l'Amérique du Sud et au Mexique, ont adopté la manière de vivre des Européens, ont reçu le catholicisme et le pratiquent avec zèle, mais en y mêlant le plus souvent des souvenirs plus ou moins précis des superstitions et du fétichisme de leurs ancêtres. Ceux qui ont persévéré dans la vie nomade voient parmi eux un grand nombre de missionnaires tant catholiques que protestants. Dans l'Amérique du Sud, les Missions catholiques sont presque seules à l'œuvre. Elles paraissent y obtenir des résultats importants. Mais de temps en temps, de grands scandales viennent forcer les plus optimistes à douter du bien qui a été fait, et les documents publiés, émanant presque tous de la Propagande, ne suffisent pas pour permettre au lecteur impartial de se faire une opinion sur ce que vaut l'œuvre entreprise. Le protestantisme n'a pu jusqu'ici attaquer le paganisme dans l'Amérique du Sud que sur quelques points des Guyanes et de la Patagonie. Quelques communautés ont été fondées par les moraves et par quelques sociétés anglaises et américaines ; mais les résultats sont encore sans grande importance pour la statistique. — L'Amérique centrale et le Mexique ont été le théâtre de grands succès pour les missions catholiques. — Dans l'Amérique du Nord, au contraire, tant aux Etats-Unis que dans les possessions angláises, le premier rang revient incontestablement aux protestants. Nos missions peuvent y citer, dès le dix-septième siècle, quelques-uns de leurs noms les plus glorieux, John Elliot, les Mayhew, David Brainerd, Eléazar Wheelock, David Zeisberger et bien d'autres encore. Des tribus importantes, les Cherokees, les Séminolés, les Osages, les Pawnees, les Chippeways, etc., sont aux Etats-Unis sous l'influence de l'Evangile. Dans l'Amérique anglaise, les presbytériens, les épiscopaux, les moraves, les baptistes, les méthodistes et d'autres encore rivalisent de zèle pour la conversion des indigènes. Un quart environ des Indiens de l'Amérique du Nord ont reçu le christianisme. Malheureusement, toute cette population décroît rapidement, et l'on peut craindre de la voir disparaître à assez bref délai. Cependant, s'il y a pour elle un espoir de salut en ce monde, il ne peut être ailleurs que dans l'acception de l'Evangile et de ses conséquences dans la vie et les mœurs. — Bibliographie : Spofford, *An American Almanac* 1878-1879 ; *Census of the United States*, Ninth Census, 1872 ; Martin, *The Statesman's Yearbook*, 1879 ; Behm et Wagner, *Die Bevölkerung von der*

Erde, 1873-1877 ; Burckhardt et Grundemann, *Mission's Bibliothek*, I, 2, 1876 ; etc. E. VAUCHER.

INDIFFÉRENCE, état d'un esprit qui ne reconnaît pas de différence entre une chose et une autre, et ne s'intéresse pas plus à l'une qu'à l'autre. M. Lafaye, *Diction. des synonymes*, p. 344, fait remarquer que l'apathie est une disposition générale, une langueur permanente de l'âme, la rendant incapable d'aucune activité, tandis que l'indifférence est plus spéciale, concerne un objet particulier et n'empêche pas l'esprit de porter un vif intérêt à d'autres objets. Souvent même, c'est la préoccupation d'une spécialité qui engendre l'indifférence pour d'autres : tel mathématicien ne fait pas attention à la musique, tel botaniste ne suit pas les découvertes récentes de l'astronomie. Ces prédilections exclusives sont permises en tout ce qui ne constitue pas l'essentiel de la vie humaine. Il en est autrement en matière morale et religieuse. Il ne nous est pas loisible de nous désintéresser de nos devoirs, et c'est une disposition immorale de ne pas être attentif au témoignage de la conscience. — En matière religieuse, l'indifférence ne reconnaît pas de degrés entre les diverses religions : « Toutes sont bonnes ; » ce qui veut généralement dire que l'une ne vaut pas plus que l'autre et ne mérite pas plus que l'autre nos méditations, notre dévouement. Aussi l'indifférent ne désire pas se former des notions précises en matière religieuse, avoir des convictions ; il n'est pas un incrédule, il ne sait pas bien s'il croit ni ce qu'il croit ; disposition terne et flasque qui rappelle les êtres amorphes des échelons inférieurs de la zoologie. Comme nous sommes faits pour entrer en relation vivante avec Dieu et que nous recevons une sollicitation intérieure à réaliser notre destinée, une pareille neutralité implique une résistance qui, pour être moins caractérisée que l'hostilité de l'incrédule, n'en est pas moins le résultat d'une détermination personnelle. Lamennais, en écrivant son fameux *Essai sur l'indifférence en matière de religion*, 1817 ss., avait trop de préoccupations dogmatiques et politiques pour étudier avec calme la vraie nature de cette disposition de l'âme. — En philosophie morale, l'indifférence désigne l'état d'une âme qu'aucun motif ne fait pencher vers un parti plutôt que vers un autre. Quelques penseurs, Clarke, Reid entr'autres, ont considéré cette indécision comme l'élément essentiel de la liberté, et ils ont parlé d'une liberté d'indifférence qui consisterait à pouvoir agir sans motif. Il n'a pas été difficile de montrer ce qu'une telle conception avait d'irrationnel. Toutefois, le rôle de l'indifférence subsiste : si nous avons pu, à certains moments, résister aux sollicitations de nos penchants et prendre une résolution qui contredisait notre passé, c'est que notre âme a été, ne fût-ce que pour une minute, en suspens dans l'état d'indifférence. Ce n'était pas, comme le prétendent les déterministes, un équilibre produit par l'opposition de poids similaires, dont le plus grave devait naturellement finir par faire pencher la balance ; l'équilibre était produit par l'opposition de motifs dissemblables, les uns conformes à notre vraie nature, les autres conformes à notre nature faussée, et parce que les uns aussi bien que les

autres étaient pressants, nous avons pu choisir, nous déterminer. Il est vrai que des déterminations identiques et répétées, en formant notre caractère, diminuent cette possibilité de changer d'avis. Cependant, une distinction est ici nécessaire; car le bien étant l'élément normal de l'homme, il n'y a pas symétrie parfaite entre notre condition bonne et notre condition mauvaise. Si, par nos fautes, nous devenons esclaves de nos penchants, il y a au-dessus de nous une sollicitude miséricordieuse qui restitue, quand il lui plaît, notre possibilité de choisir, restitution qui s'opère sans que nous l'ayons demandée, sans que nous puissions décliner la mise en demeure, la responsabilité qui en résulte pour nous. D'autre part, si nos déterminations bonnes diminuent notre possibilité de nous prononcer pour le mal, nous n'en éprouvons pas de regret; la persévérance des saints, pour n'être pas journellement mise en question par des indécisions incessantes, n'en est pas moins leur œuvre, le fruit d'un long passé d'efforts volontaires. — Voyez pour plus de détails l'article *Liberté*.

A. MATTER.

INDIVIDUALISME.—Vue de haut, prise dans toute son étendue, saisie dans ses dernières profondeurs, la question de l'individualisme évoque devant nous le problème délicat que voici : A qui appartient la substantialité, la réalité vraie? A l'espèce ou aux individus? Serons-nous réalistes quant à l'espèce ou bien quant à l'individu? Par individu faut-il entendre, en dernière analyse, un nom appelé à désigner une parcelle de la grande masse générique, faisant momentanément son apparition dans l'espace et dans le temps pour rentrer ensuite dans le grand tout, ou bien l'espèce ne serait-elle qu'un simple mot servant à désigner non une substance existant en soi et pour soi, indépendamment des individus qui en seraient comme la petite monnaie, les effluves momentanées, mais simplement la somme, la collection des individualités auxquelles seules appartiendraient la substantialité, la réalité vraie? Tranchée théoriquement par Aristote en faveur de l'individu concret qui possède, selon lui, la vraie substantialité, tandis que l'élément commun de l'espèce ne représente que la pure et nue possibilité des individus, cette question n'a cessé, pendant tout le cours des âges, d'être résolue pratiquement dans un sens contraire. Après avoir divisé les savants du moyen âge en réalistes et en nominaux, le problème se pose à nouveau dans les sphères les plus diverses de notre société moderne. Au fond, pour un regard attentif, c'est autour de ce centre que se livrent les controverses décisives qui nous divisent si profondément, en métaphysique, en économie sociale et politique, en religion et en théologie. A bien des égards, ce n'est que quand ce problème sera pratiquement résolu que nous saurons si notre monde moderne s'avancera enfin avec confiance vers un avenir vraiment nouveau ou s'il continuera à voir ses meilleures aspirations paralysées par des compromis déplorables qui nous privent à la fois des avantages que l'ancien régime pouvait assurer et de ceux qui résulteraient de l'inauguration franche et conséquente d'une ère vraiment nouvelle.

L'état de lutte dans lequel nous nous trouvons explique pourquoi les termes servant à désigner les tendances en présence sont employés tour à tour dans une acception défavorable. Aux yeux des métaphysiciens réalistes, le nominalisme n'est qu'un empirisme superficiel, devant trouver son dernier mot dans l'atomisme, dans le matérialisme. Pour les nominalistes, le réalisme n'est qu'un idéalisme fantastique qui a dit son dernier mot dans les écoles panthéistes modernes. En abordant les problèmes plus concrets des sciences sociales, nous sommes loin de trouver le ciel plus serein. Les défenseurs du point de vue réaliste sont dénoncés comme des communistes, des socialistes par les représentants du nominalisme; les réalistes, à leur tour, ne voient que des égoïstes, des individualistes dans les adeptes de l'économie politique, qui, de leur côté, prétendent se donner la mission de défendre l'individu lui-même, dont les socialistes poursuivent la destruction sous le nom d'individualisme.— Si nous sortons de ce domaine (dans lequel il était indispensable de jeter un regard en passant) pour nous renfermer dans le cercle plus délimité mais aussi plus central de la religion et de la morale, nous devons constater le même antagonisme. C'est ici surtout que le mot d'individualisme change de sens en passant d'une bouche à l'autre. Il y a plus. On soutient avec complaisance que le terme individualisme aurait été employé dans une acception constamment défavorable par l'homme même qui en a été parmi nous le champion dévoué et éloquent, l'apôtre et le prophète. « L'individualité, dit Vinet, n'est pas l'individualisme. Celui-ci rapporte tout à soi, ne voit en toutes choses que soi, l'individualité consiste seulement à vouloir être soi pour être quelque chose » (*Philosophie morale*, p. 143, éd. 1837). Bien que Vinet n'eût laissé échapper aucune occasion de maintenir une distinction qu'il établit au début de sa carrière de publiciste, deux fois du moins, et cela à la veille de sa mort, dans l'opuscule qui nous a donné son dernier mot sur ces matières, il a employé ce terme individualisme dans le sens que l'usage lui avait déjà donné et qu'il a depuis entièrement consacré. Le penseur vaudois parle des tentatives des précurseurs de la Réforme comme ayant eu pour effet de maintenir, en dépit du socialisme romain, la tradition de l'individualisme religieux. Le terme individualisme est évidemment pris ici dans une acceptation favorable pour désigner justement la tendance à faire respecter les droits de l'individualité en opposition aux atteintes du socialisme qui aspire à l'absorber. Le second passage qui se trouve aussi dans la remarquable étude sur le socialisme, est plus significatif encore. « Si jamais les chrétiens furent intéressés à former un tout compact, c'est aujourd'hui, se fait objecter Vinet par un adversaire, et votre *individualisme* les dissipe au lieu de les réunir. » C'est Vinet lui-même qui a soin de souligner, comme pour dire clairement que lorsqu'il doit désigner ses propres idées à lui, ce mot prend un autre sens que lorsqu'il s'en est servi lui-même pour dénoncer l'ennemi juré du respect des individualités. Nous saisissons là le mot dans sa phase de transition, alors

qu'il cesse d'être synonyme d'égoïsme, de personnalisme, pour désigner à l'avenir la tendance de Vinet, le respect de l'individualité. Le mot individualisme n'a jamais eu que ce dernier sens dans l'école de Vinet. Quand ses adversaires ont prétendu lui en attribuer un autre, on a remarqué, il y a déjà vingt ans (voir *Chrétien évangélique*, 1858, p. 116), qu'au lieu de persister à placer les disciples en opposition avec le maître sur une pure question de mots, il serait plus simple de leur reconnaître le droit que la logique accorde à tout le monde, de faire une *définition de nom* et de leur être reconnaissant de ce qu'ils ont préféré se mettre en désaccord avec la terminologie ancienne de Vinet, plutôt que d'avoir tenté d'infliger à la langue ce néologisme par trop barbare d'*individualitéisme* qui aurait désigné plus exactement la tendance à respecter les droits de l'individualité, sans tomber du reste dans les travers de l'égotisme, du personnalisme que Vinet désigne ordinairement par le terme d'individualisme (voir l'étude sur le socialisme dans *L'éducation, la famille et la société*, 1855, p. 435 et 489). Il est donc grand temps d'accepter de bonne grâce le sens que l'usage a attribué au mot individualisme, en le faisant synonyme de spiritualisme chrétien, en l'employant pour désigner la tendance qui est le dernier mot du protestantisme. Du reste, personne ne s'y trompe. Chacun sait qu'un individualiste est un homme qui défend les droits sacrés, inaliénables de l'individualité religieuse contre une prescription chimérique dont on veut faire bénéficier les traditions du passé, contre les entreprises du socialisme religieux contemporain, qui ne connaît pas d'autres critères de la vérité que les décisions de la majorité et le succès, et contre les séductions du cléricalisme et du matérialisme religieux qui voudraient accorder aux institutions, aux cérémonies, aux sacrements, une valeur intrinsèque indépendamment des dispositions subjectives de l'individu. Il est incontestable que l'égoïsme trouve toujours moyen de se faire sa part. Toutefois le peu de faveur dont jouit l'individualisme complet et conséquent est une garantie suffisante que jusqu'à présent il ne doit pas avoir été plus attrayant qu'une autre tendance pour les hommes qui se recherchent avant tout eux-mêmes. — Mais que faut-il entendre par cette individualité dont les individualistes se montrent si jaloux de sauvegarder les privilèges? Quelles en sont les origines, la valeur et les droits? Quelle figure l'individualisme a-t-il faite et fait-il encore dans le monde?

I. Les principes. Si par individu il faut entendre ce qui ne peut être divisé (*dividere* et la particule négative *in*), sans perdre son nom et ses qualités distinctives, il est clair que ce terme ne peut servir à désigner que les seuls êtres organiques. Une pierre peut en effet être divisée en plusieurs parties, sans qu'aucune des molécules résultant du partage cesse d'avoir la même nature, la même durée que le tout. L'individu organique, au contraire, plante, animal, ne saurait être morcelé en plusieurs autres parties de la même nature que lui-même. L'individualité est donc, dans son acception la plus générale et la plus abstraite, le propre d'un objet

organique, et qui ne peut être conçu comme séparé de cet objet, partant ce qui le constitue et le caractérise. C'est là ce que la scolastique appelait le principe d'individuation (*principium individuationis*), ou aussi *hæccéité* (*hæcceitas*), c'est-à-dire la qualité d'être cette chose, *hæc*, et aussi *eccéité* (*ecceitas*), la qualité que l'on montre au doigt (*ecce*) et non pas une autre. — A mesure que les organismes se perfectionnent, l'individualité va s'enrichissant pour atteindre chez l'homme son point culminant. Ici la personnalité s'intercale entre l'individu en quelque sorte et l'individualité : l'homme est un individu qui ne possède pas seulement la vie, mais la conscience de la vie, la personnalité. L'individualité devient donc alors cette combinaison de qualités qui distingue un homme entre tous ses semblables et ne permet pas de le confondre avec aucun d'eux. De sorte que tout homme, bon gré mal gré, a son individualité, mais tout homme n'a pas de l'individualité. Pour avoir de l'individualité, il faut encore que les qualités qui nous constituent soient mises en œuvre, qu'elles soient bien à nous et qu'elles deviennent la base de notre valeur propre. « Dans ce sens, l'individualité est rare, dit Vinet, et l'on n'exagère pas en disant que la plupart des hommes, au lieu d'habiter chez eux, vivent chez autrui, et sont comme en loyer dans leurs opinions et dans leur morale, à plus ou moins long terme. » A le bien prendre, l'individualité n'est autre que la marque tout à fait spéciale que le créateur imprime en naissant à chaque homme. « L'individualité ne date que d'elle-même et ne relève que de Dieu, » dit Vinet. Et il ne faudrait pas beaucoup presser les individualistes pour leur faire avouer que Dieu doit avoir agi en créant, conformément au principe des indiscernables de Leibnitz, c'est-à-dire qu'il a fait les hommes de façon telle qu'il n'y en aurait pas deux d'identiquement semblables au fond, si chacun savait être lui-même. « L'individualité qui seule mérite ce nom est celle par laquelle un homme, semblable d'une manière générale à tous les êtres de son espèce, ne ressemble pourtant exactement qu'à lui-même, se rend propre ce qui est commun à tous et a moralement et intellectuellement le droit de dire *Moi*... Une individualité n'a pas deux éditions » a dit Vinet (*Education*, p. 468). — S'agirait-il donc de nier ou du moins de méconnaître l'élément générique en le sacrifiant entièrement à l'élément individuel? C'est là une interprétation contre laquelle les individualistes ne cessent de protester avec énergie ; à les entendre, leur unique but est de rétablir l'équilibre entre l'élément générique et l'élément individuel. Mais c'est justement ici, en entrant dans le vif de la question, dans la métaphysique du sujet, que la lumière si désirable fait défaut. L'homme et l'humanité, l'individu et la société constituent une de ces dualités irréductibles dont notre nature est tissue. « Sans l'homme point d'humanité, sans l'humanité point d'homme. J'aime à contempler tour à tour ces deux forces et dans leur concours et dans leur opposition, laquelle, à sa manière, est aussi un concours. » « La société n'existe point hors de l'individu, elle est dans l'individu lui-même, comme une inclination, un besoin, un attribut ; la société,

c'est l'homme cherchant son semblable... Je veux l'homme complet, spontané, individuel, pour qu'il se soumette en homme à l'intérêt général. Je le veux maître de lui-même, afin qu'il soit mieux le serviteur de tous. Je réclame la liberté intérieure au bénéfice de la puissance qui prétend s'imposer à elle. La justice et la raison, lois universelles, sont des souveraines dont l'individualité doit assurer et relever le triomphe... Pour tirer bon parti de la plante humaine, il la faut laisser croître, autant que possible, dans sa direction propre ; il faut à l'homme le sentiment de sa valeur intrinsèque ; il ne faut pas commencer par l'annuler à ses propres yeux ; il ne faut pas lui dire qu'il n'est autre chose qu'un moyen ou qu'un obstacle ; chaque individualité est un talent, chaque talent est une richesse ; c'est de gaieté de cœur appauvrir le trésor commun que d'y verser des âmes dépouillées de la substance qui faisait leur vraie richesse. On ne saurait trop le redire, l'homme vivant, c'est l'homme concret, c'est l'individu » (*Education*, p. 465 ; *Philosophie morale*, p. 172. 173). — Vinet, dont on parle souvent comme s'il avait méconnu l'élément traditionnel et historique, a pris un certain plaisir à insister sur le rôle important qu'il joue dans la vie. « Il est impossible, dit-il, de ne pas être frappé de la manière intime dont chaque existence humaine est engagée dans mille autres existences. Au moral comme au physique, nous avons des ancêtres, une généalogie. Idées, caractère, tempérament, rien n'est absolument à nous, ni ne procède uniquement de nous. Les racines de tout ce que nous sommes s'enfoncent dans un passé lointain, s'enveloppent d'une impénétrable obscurité, et leur extrême ténuité, non moins que la distance, les dérobe à tous les regards. L'accident le plus insignifiant, une rencontre, un mot, une minute perdue ou gagnée ont, plusieurs siècles d'avance, déterminé ce que nous serions. A dater de l'origine du genre humain cent générations successives nous ont pétris et façonnés. Chacun de nous, dans son caractère propre et dans la forme de son existence, est la somme et l'expression d'innombrables éléments, parmi lesquels figurent, à côté des faits domestiques ou individuels les plus imperceptibles, les événements les plus vastes, tels que le bouleversement des empires et les grandes révolutions de l'esprit humain. Le présent nous modifie comme le passé. Intellectuellement nous vivons d'emprunt. L'esprit de notre temps nous fait d'énormes avances, qu'il faut bon gré mal gré que nous acceptions. Nous nous endettons au berceau, et quand nous venons à nous en apercevoir, il n'est plus temps de nous acquitter. » De là résulte la plus étroite solidarité entre les âmes individuelles, qui sont coordonnées les unes aux autres par une impénétrable prédestination, par une involution de toutes les existences les unes dans les autres. « Tout esprit a dans quelque autre son père ou son auteur. Toute individualité de quelque valeur engendre. Il semblerait que jusqu'à l'heure d'une rencontre ou d'une conjonction mystérieuse, chaque âme, selon l'expression de Platon, ne soit qu'une moitié d'âme » L'individu n'est personnel qu'en se distinguant, il ne vit de sa trame

vie, organique, intellectuelle et spirituelle qu'en s'unissant. Il ne saurait s'isoler sans périr. — Comment trouver la solution de cette antinomie en apparence irréductible? Avant de se prononcer et pour mieux montrer la difficulté sous tous ses aspects, Vinet a recours à des images riches, variées et ingénieuses qui illustrent le rôle réciproque de l'individu et de la société, de l'homme et de l'humanité. Tantôt l'individualité est présentée comme fixée dans l'humanité comme la plante dans le sol; ailleurs l'individu devient un navire porté sur l'Océan de la société et ne pouvant arriver sans elle. Voilà la part de l'élément commun et générique. Mais il ne faut pas oublier d'un autre côté que l'individualité contribue à former le sol même où elle puise abondamment. « L'individualité reçoit, mais par une force qui est en elle-même, qui est elle-même, et qui convertit en sa propre substance tout ce qu'elle reçoit. Elle hérite, mais elle accepte. Elle reproduit, elle donne à son tour, elle ajoute à ce fonds commun qui, après tout, est formé du concours des individualités et n'a rien puisé en dehors; car enfin, supprimons par la pensée ses avances et la spontanéité individuelle, que reste-t-il dans le trésor général? Absolument rien. » Sans doute l'individualité est un navire flottant sur l'Océan de la société, mais on doit se rappeler qu'il faut se garder de sombrer et que le but n'est pas au fond, mais aux limites de la mer. — Que si on prétend abuser de tous ces faits incontestables pour soutenir que des antécédents, remontant au berceau du genre humain, nous déterminent irrésistiblement à penser ce que nous pensons, à sentir ce que nous sentons, à être ce que nous sommes, et que finalement l'individu n'est à la tradition que ce qu'à la tige est le rameau, lequel n'est que la tige continuée, Vinet proteste contre ce déterminisme qui en impliquerait un autre plus absolu encore. « Vous pouvez, dit-il, soutenir tout cela, le même jour que vous aurez osé dire que notre constitution physique décide absolument de nos convictions, nous impose nos principes, je dis plus (car il faut aller jusque-là), nous donne des convictions et des principes. L'une des doctrines vaut l'autre. Dans l'une et dans l'autre il n'y a qu'un homme, et les différents individus n'en sont plus que les apparitions différentes ou les moments fugitifs. Dans l'un des systèmes le cerveau sécrète la pensée; dans l'autre l'humanité sécrète les individualités; l'humanité dans son ensemble, l'espèce, ressortit au monde invisible, au créateur: l'individu, si ce mot peut le désigner encore, n'a de rapports qu'à l'espèce, à l'humanité prise dans son ensemble; et qui sait si celle-ci même n'est pas un individu relatif à un plus grand ensemble et sans rapports directs avec le créateur? Qui le sait en effet? car ces choses-là ne se savent pas. Mais sans se livrer à l'entraînement de ces vaines déductions, le *moi* se sent, se pose, se distingue de tout ce qui n'est pas lui, s'affirme vis-à-vis du monde et du créateur et, pour être, veut être *soi*, c'est son premier attribut » (*Education*, p. 162). — Tous ces appels à la solidarité et à l'entrelacement des individualités entre elles et d'elles toutes dans le tronc commun, l'humanité, ne portent que contre les penseurs qui, non contents de réclamer pour

l'homme une liberté relative, enseigneraient une liberté absolue, une indépendance chimérique qui ne tiendrait nul compte de la nature. « L'essentiel n'est pas de ne rien subir, mais de réagir en proportion; ni de ne rien devoir mais de rendre, car les dons que nous acceptons nous servent à donner à notre tour, et si nous ne recevions rien, nous aurions peu à donner... La pensée de l'individu ne se forme ni hors de la société, ni sans elle; mais c'est l'individu, non la société, qui pense, qui croit et qui aime, et s'il lui emprunte, comme on ne peut en douter, plusieurs des éléments de sa pensée, il ne lui emprunte pas sa pensée elle-même. A cet égard, il doit, tout ensemble, se servir de la société et se défendre contre elle; il doit même, lorsqu'il n'est pas bien défendu, faire ce qui dépend de lui pour se reconquérir sur elle, et c'est une des gloires du christianisme que d'avoir. dans la sphère la plus haute, consacré cet important devoir. Il n'a point, en le consacrant, affaibli la société; il l'a bien plutôt affermie; et si vous prenez le mot de *société* dans toute l'énergie de sa signification, vous pouvez dire que c'est de lui qu'elle date et de lui qu'elle procède. Tout ce qui développe dans les âmes le principe de la foi, du devoir, de la pensée et de la liberté, choses individuelles, ajoute à la force de la société» (*Etudes sur Pascal*, p. 102).—Le rôle de l'individualité ne consisterait même qu'à reproduire sous un angle nouveau, dans une combinaison spéciale, le fonds social de l'humanité formée en dehors de son concours, qu'elle serait encore chose fort précieuse. « La puissance et le charme de l'individualité ne consistent pas tant à avoir des pensées qui ne soient qu'à nous seuls, qu'à exprimer d'une manière qui n'est qu'à nous une pensée qui est à tout le monde, à tout le monde, dis-je, sans excepter ceux qui la combattent : *proprie communia dicere*. La vérité, certes, n'est pas individuelle, mais il faut qu'elle le devienne. C'est là le double mystère, la double magie du talent; vous y sentez quelque chose qui ne ressemble parfaitement qu'à soi-même, et vous vous y retrouvez tout entier, mais lumineux et transfiguré » (*Education*, p. 466). Mais les individualistes n'entendent nullement réduire l'individualité à ce rôle exclusivement formel. Des faits sont là pour montrer que les rhéteurs sont les moins individuels des hommes. De même que toute vérité est condamnée à mourir si elle ne devient homme, ainsi l'humanité ne serait plus qu'une pure abstraction, un corps sans âme, si elle ne devenait incessamment des individus. L'individu ne représente pas une combinaison fortuite et plus ou moins heureuse de l'humanité, il en constitue le cœur, la sève vivifiante, qui va se renouvelant sans cesse. « Effacer l'individualité, c'est effacer l'humanité, la réalité humaine. Rendre à la société des individus, c'est lui rendre des hommes. L'homme, en effet, n'est homme qu'à condition d'être soi-même. C'est parce qu'il a d'individuel qu'il aime, qu'il croit, qu'il obéit. L'homme abstrait n'a de tout cela que l'apparence. C'est un arbre sans moelle, c'est un corps désossé, c'est la forme générale de l'homme, ce n'est pas l'homme » (*Esprit* de Vinet, II, 231). C'est ici le lieu de revenir à la comparaison du navire et de l'Océan, pour la compléter. L'Océan, dit

Vinet, est fait pour le navire, non le navire pour l'Océan ; l'essentiel, le but, c'est que le navire aborde, c'est que l'homme individuel, seul en rapport direct avec Dieu, véritable objet de Dieu dans l'œuvre créatrice, accomplisse sa destinée. La société y contribue en le portant ; mais il est distinct de la société ; il ne saurait se confondre avec elle ; et malheur à elle, aussi bien qu'à lui, si elle vient à l'engloutir » (*Education*, p. 466). La parole décisive est enfin prononcée, l'Océan est fait pour le navire, non le navire pour l'Océan. Quelque respectable et nécessaire que soit la société, l'homme ne fut pas créé exclusivement pour elle ; elle est aussi bien le moyen de l'individu que l'individu est son moyen ; la Providence, peut-être, a moins commis l'homme à la garde et au perfectionnement de la société que la société à la garde et au perfectionnement de l'homme. Nous avons enfin le mot de ces rapports énigmatiques entre la société et l'individu, entre l'humanité et l'homme ; l'humanité est là pour les individus, elle n'est que la simple possibilité des individus ; ceux-ci sont la vraie réalité, l'essence vraie et permanente. « Aussi longtemps, en effet, que l'homme est immortel, il vaut plus que l'humanité qui ne l'est pas. Aussi longtemps que l'individu attend un jugement au delà de ce monde, il est plus grand que la société, qui n'en attend point. Il ne peut admettre d'égalité entre lui-même, qui est un être, et la société, qui n'est pas un être, mais un arrangement entre les êtres. Il sent que la substance l'emporte sur la forme, et ce qui doit durer sur ce qui ne dure pas. L'immortalité de l'âme détrône la société et la met aux pieds, non de l'individu sans doute, mais de l'individualité » (*Philosophie*, p. 163). — Chacun sent que nous mettons ici le pied sur un terrain nouveau. Fidèle à toute sa tendance, Vinet va demander la solution du problème métaphysique des rapports de la société et de l'individu au domaine de la religion et de la morale. Pour le dire en passant, on voit tout ce qu'a de précipité le jugement généreux des écrivains d'outre-Rhin qui estiment nous faire beaucoup d'honneur en appelant le grand penseur de Lausanne un Schleiermacher français. La méprise ne saurait être plus grande. Tandis que le père de la théologie allemande moderne, fortement garrotté dans les liens d'une métaphysique à divers égards païenne, n'a jamais réussi à conquérir une liberté d'allures suffisante pour faire droit aux exigences les plus élémentaires de sa conscience chrétienne, trop souvent esclave docile et muet, le père de la théologie française, suivant les traces de Kant, s'adresse aux postulats de la conscience morale et religieuse pour dénouer les nœuds les plus serrés de la métaphysique. Tandis que Schleiermacher ne se sentit jamais la liberté d'esprit suffisante pour affirmer carrément ou pour nier la persistance individuelle consciente après la mort, Vinet va demander à l'immortalité individuelle de faire pencher la balance du côté de l'individu en face de la société. Grâce à cette dépendance de la métaphysique, le penseur allemand est resté au-dessous de son excellent programme dogmatique, qui doit être repris en sous-œuvre. En faisant prédominer la religion et

la morale, Vinet ne les a pas seulement émancipées du joug de la métaphysique ancienne, il a rendu possible un développement théologique vraiment progressif, libre, étroitement solidaire du triomphe d'un individualisme conséquent, hardi, mais chrétien. — Disons donc adieu aux cimes arides de la métaphysique où il faut constamment balancer le chemin de ses pieds dans un sentier raide, rocailleux, qui se déroule en serpentant sans cesse dans la région des abîmes. Nous voici enfin en plaine, tout devient distinct, saisissable, concret. La source authentique de l'individualisme, c'est la religion, par où il faut entendre le christianisme. « Il peut y avoir, jusqu'à un certain point, de l'individualité sans religion ; il n'y a point de religion sans individualité. Et la religion affermit et consacre l'individu en dehors même de la sphère religieuse... Je crois fermement que le christianisme est destiné à maintenir dans le monde l'individualité, que menacent tant de causes différentes... Jésus-Christ a enseigné le principe de l'individualité en le créant, ou, si l'on veut, en lui rendant la liberté. Il l'a mis dans le monde en le mettant dans la religion. d'où il a passé dans toutes les sphères de la vie » (*Education*, 448, passim). — Cette conception individualiste sur laquelle le christianisme entend élever un édifice tout nouveau repose sur deux faits principaux : le dogme de la chute et celui de la rédemption. La dualité entre l'individu et la société qui ne s'établit pas sans quelque peine sur le terrain de la métaphysique et de l'histoire, éclate ici d'une façon concrète et saisissante. La déchéance est générique, la restauration est individuelle. De là immédiatement deux sociétés, l'une dans laquelle on entre malgré soi par la naissance naturelle, l'autre à laquelle on s'agrège par un acte volontaire. « Il y a pour tous une naissance selon la chair, et pour un certain nombre une naissance selon l'esprit ; or, la société civile qui embrasse sans distinction tous les individus humains nés sur le même sol est-elle née de l'esprit ou de la chair ? Il faut ou répondre qu'elle est née de la chair, ou effacer de l'Evangile la distinction des deux naissances. Donc l'homme individuel, capable d'une seconde naissance, est revêtu d'une capacité que n'a point la société. Une différence aussi considérable atteste suffisamment que l'homme et la société sont deux » (*Education*, 437). L'Evangile, qui se propose de restaurer l'individualité, commence lui-même par la respecter chez l'homme naturel. « Pour devenir chrétiens, il faut d'abord que nous soyons nous-mêmes. Pour faire des chrétiens, Dieu veut d'abord trouver des hommes. Bien loin donc de redouter l'individualité, cette religion l'accepte, la cherche, la renforce et la conserve. Que de fois elle a exhumé de dessous les décombres cette personnalité qui avait cessé d'être nôtre et qui, sans cet appel puissant, ne se fût peut-être jamais retrouvée ! L'Evangile aime l'individu, parce que l'individualité est une force, et que le trésor qu'il apporte ne sera bien gardé et bien défendu que par les forts. C'est pourquoi il s'efforce d'exploiter l'individualité où il la trouve, et de la réveiller, de la créer, pour ainsi dire, où elle ne paraissait pas » (*Philosophie*, p. 154). — Ce dialogue entre le christianisme et l'individu doit avoir

lieu dans la plus grande intimité; il s'agit d'un tête-à-tête dont aucun tiers importun n'est admis à troubler la solennité. Indispensable dans toutes les autres religions, le prêtre devient dans le sein du christianisme un intrus, un usurpateur, un véritable contresens. Les rapports entre Dieu et l'homme, tels que les a établis celui qui s'appelle le médiateur, sont des rapports immédiats. Les secours, les moyens ne sont sans doute pas abolis, l'homme y sert encore de secours à l'homme, mais celui-ci demeure entièrement libre et responsable. Quant à un ensemble d'actes matériels dont la vertu tout objective déterminerait la condition religieuse de l'individu, de préférence aux faits immatériels, en substituant dans le culte le *faire* à l'*être*, le corps et l'âme, l'acte à l'agent lui-même, l'Evangile n'a rien laissé subsister de ce matérialisme. « A tout cela il a fait succéder l'adoration en esprit et en vérité, dont la première condition, comme le premier caractère, est une franche, vive et intime personnalité. » Le premier fruit de cet entretien dans lequel « chaque homme est pris à partie dans ce qu'il a de propre et d'exclusif, » s'il se termine par une adhésion sans réserve, libre et cordiale, c'est de mettre le fidèle en possession de sa vraie individualité. « Le vrai chrétien est éminemment individuel, et tout ce qui le caractérisait avant sa conversion devient ensuite plus prononcé et plus saillant... Le christianisme individuel révolutionne toutes nos facultés et leur donne, comparativement à leurs habitudes antérieures, un essor extraordinaire. Cet effet n'est inconnu à aucune portée d'intelligence; le sentiment chrétien ajoute de la force à la force même; « il donne à celui qui a, et fait voir qu'il n'y a aucune richesse de génie qui n'eût quelque chose à recevoir d'une excitation morale » (*Education*, p. 133). — Remis ainsi en possession de lui-même, l'individu se sent enrichi d'un trésor dont il ne saurait se défaire; jamais il n'aliénera sa dignité d'être responsable et ses rapports personnels avec Dieu. « Il y a des sacrifices impossibles. Il n'est aucun but qui puisse compenser ni justifier le sacrifice de l'existence morale, de l'individualité. » Ce n'est pas assez pour l'homme de savoir qu'il possède un trésor inaliénable; il retrouve même des forces indispensables pour le défendre contre toute attaque. Il n'y a pas d'homme qui ne sache que sur tel point donné il ne puisse une fois ou l'autre entrer en conflit avec l'autorité ou la majorité et être mis en demeure, sous peine de renier Dieu, de lui obéir plutôt qu'aux hommes. Et ce périlleux privilège n'est pas celui des hommes distingués : « Le plus obscur des adorateurs de Jésus tient tête, dans l'occasion, au plus docte des philosophes, au plus passionné des hommes de parti » (*Education*, p. 227). — Mais vous établissez donc l'antagonisme entre l'individu et la société? Sans méconnaître ce que de pareils conflits peuvent avoir de fâcheux à divers égards, Vinet n'hésite pas à les déclarer moins funestes que l'indifférence pour la vérité et la torpeur générale des consciences. « Supposez, dit-il, une société qui ne rencontre jamais, quelques lois qu'elle porte, quelques obligations qu'elle impose, aucune résistance à ses volontés; et dites-moi si cette obéissance n'est pas un plus grand

mal; s'il n'y a pas dans cette unité tout extérieure, un principe de dissolution infiniment plus actif que celui que vous avez cru apercevoir dans les résistances individuelles, et si ces généreuses résistances, qui vous paraissent à chaque fois relâcher le lien social, ne le serrent pas au contraire, et ne donnent pas à la société son plus haut degré de consistance; car la force d'une société est essentiellement dans la vigueur de sa morale, et plus elle compte, dans son sein, d'hommes de conscience prêts à résister à la loi humaine lorsqu'elle commande ce que défend la loi de Dieu ou lorsqu'elle défend ce que la loi de Dieu commande, plus elle comptera de citoyens fidèles, soumis et dévoués » (*Philosophie*, p. 175; *Education*, p. 429). — Nous sommes ramenés au cœur même du sujet; les questions les plus décisives se posent: qui connaît la vérité, de l'individu ou de la société? Par quels canaux la sève morale pénètre-t-elle dans le corps social, par celui des individus ou par les décisions de l'autorité? « Si l'Etat, comme tel, connaît la vérité, il doit la connaître mieux que personne, et l'individu n'a plus qu'à abdiquer. Si c'est au contraire l'individu qui cherche la vérité morale, il ne saurait abdiquer après l'avoir trouvée. La vérité morale, qui est la loi de la société elle-même s'exprimant par l'organe de l'individu qui l'invoque, ne peut abdiquer en faveur de la société. Il suffit de signaler les conséquences de l'alternative contraire pour sentir de suite ce qu'elle a d'insoutenable. Si l'individu abdiquait, la société civile cesserait d'être pour l'homme un simple moyen, elle deviendrait un but, au lieu et place de la vérité détrônée, l'esprit serait sacrifié au corps. Réduire la morale au respect des vœux et des exigences de la société, c'est déifier la société, c'est de nouveau restaurer la théocratie; c'est supposer que toute la volonté de Dieu, à l'égard de chaque individu, est renfermée dans les lois et dans les ordonnances de la société au sein de laquelle est né cet individu. Dans quel but d'ailleurs la société élèverait-elle ces prétentions surannées? Ce qui lui importe, ce n'est pas la satisfaction immédiate de ses exigences et l'acquiescement de tous les individus à ses lois. Ce qui lui importe avant tout, c'est la vérité, c'est la justice, c'est la vertu. Ce qui lui est nécessaire, ce n'est pas que sa volonté, mais que la volonté de Dieu soit faite. Ce que réclame son intérêt c'est qu'en tout temps, et même contre son gré, la vérité morale, qui comprend aussi la vérité religieuse, reçoive des témoignages, soit en paroles, soit en actions. Au surplus, il ne s'agit pas de demander à la société qu'elle recule devant chaque répugnance de chaque individu invoquant un motif de conscience. Cent fois contre une elle devra passer sur le corps des récalcitrants. On doit lui demander seulement de respecter les scrupules, même mal fondés, autant qu'elle le peut. Ces prétentions de l'individualisme n'ont du reste rien d'exorbitant; elles sont sanctionnées par l'histoire. Tôt ou tard, la société en vient à reconnaître que ceux qu'en de certaines occasions elle a envisagés comme ennemis étaient au contraire ses véritables, ses seuls amis; le ressentiment qu'elle a de leur opposition finit par se changer en reconnaissance; il arrive un moment où

elle les remercie de lui avoir tenu tête. Tous les peuples aujourd'hui ne mettent-ils pas au rang de leurs grands hommes, ne saluent-ils pas dans leur passé comme leurs bienfaiteurs ceux qui, par un motif de conscience, ont osé rompre en visière à la société, soit en elle-même, soit dans la personne de ses chefs » (*Education*, p. 427-432). — Du reste, grâce aux progrès de l'individualisme appelé à se faire de mieux en mieux sa part, qui doit être la part du lion, ces conflits tendent à devenir toujours moins graves et moins fréquents. Aussi en dépit des dictionnaires qui vont répétant, après celui de l'Académie, que l'individualisme est un système d'isolement dans les travaux, les efforts. l'opposé d'esprit d'association, on peut prouver sans peine qu'il est le lien social le plus étroit, le ciment le plus tenace. D'abord en formant des caractères, des individualités, l'individualisme fournit ces pierres granitiques, anguleuses parfois, mais toujours résistantes, solides, sans lesquelles on ne pourrait élever un édifice social de quelque consistance. La cohésion plus ou moins forte de la société a pour mesure l'individualité elle-même qui se compose de conviction et de volonté. Si la vraie unité sociale est le concert des pensées et le concours des volontés, la société sera d'autant plus forte et plus réelle qu'il y aura en chacun de ses membres plus de pensée et plus de volonté. Aussi Vinet a-t-il pu affirmer sans paradoxe que la vraie unité est garantie par l'individualité même et que l'individualité s'y trouve sur son vrai terrain. L'individualité est le vrai socialisme et les vrais ennemis de la société sont ceux qui, ne lui refusant rien, se prêtent par leur silence à la convention d'une fausse unité. « Une société dont l'individualité est proscrite peut être socialiste, elle n'est point sociale ; elle n'est point humaine ; elle n'est pas vivante ; elle n'est pas une société ; elle ment aux desseins de Dieu, et lui enlève ce qui est à lui, je veux dire l'homme » (*Manifestation des convictions religieuses*, p. 99). Il suffit de penser un instant à l'idéal rêvé par le socialisme, pour sentir le bien fondé de cette assertion. L'Etat socialiste n'est pas un véritable organisme ; mais un troupeau ; acceptant pour type une famille où les enfants sont éternellement mineurs, il les donne à gouverner à des despotes inflexibles qui sont revêtus de toutes les vertus, de toute la sagesse garanties par une infaillibilité plus étendue encore que celle du pape. Dans la société des individualistes « la personnalité humaine et la société, bien loin de se faire obstacle, se prêtent secours l'une à l'autre. Le devoir est le point d'intersection des deux forces. L'individualité et la sociabilité s'exaltent mutuellement dans l'accomplissement et dans le culte du devoir. Tout sacrifice imposé à l'une est une perte pour l'autre. » On ne conçoit pas qu'il pût en être autrement, car, en dernière analyse « plus nous sommes individuels, plus nous sommes hommes ; ce qu'il y a de primitif et de général en nous, ce qui par conséquent nous assortit à l'humanité générale, se retrouve dans le respect et la culture de l'individualité ; nous en devenons plus universels, plus cosmopolites, en sorte que, par un même effort et du même coup, l'unité partielle devient vivante, l'unité totale plus

réelle et plus vivante... Et puis, après tout, l'individualité, c'est l'humanité, c'est la vie. Qui ne vit pas d'une vie individuelle, ne vit pas véritablement, et n'offre aux regards déçus que le simulacre d'un être humain; il trompe sa destination, car il traverse l'existence comme une ombre sans réalité; la société vit à sa place en vertu d'une procuration qu'il s'est laissé arracher. L'homme se perd dans tous les sens en abdiquant le caractère individuel » (*Education*, p. 471).—Cette idée que l'individualité est la sauvegarde de la société est chère à Vinet, il y revient sans cesse, en l'appuyant toujours de considérations nouvelles. L'Evangile, le plus social des systèmes, est en même temps l'asile le plus inviolable de l'individualité. « C'est l'unité sociale, dit-il, que vous prétendez affirmer sur les ruines de l'individualité; mais ce ne serait pas une véritable unité, puisque entre des êtres moraux il n'y a d'unité que dans la liberté. Vous auriez une masse animale, vous n'auriez pas une société... L'unité à laquelle toute société aspire n'est réalisable jusqu'à un certain point que par l'individualité; et il n'y a rien de paradoxal à prétendre que l'individualité a été instituée en vue de cette unité même. De même que l'homme n'aimerait rien hors de soi si d'abord il ne s'aimait lui-même, de même il ne s'unirait d'une manière intime à aucun être ou ensemble d'êtres, si d'abord il n'était lui-même. C'est d'ailleurs une grande erreur de penser que qui nous rend à nous-même nous enlève à l'ensemble, et que nous soyons moins sociaux à mesure que nous sommes plus individuels. L'assertion est purement gratuite; en aucun genre l'individualité ne nous isole, j'en appelle à la sympathie que, dans la littérature, dans l'art, dans le commerce de la vie, nous éprouvons tous pour les hommes d'une individualité prononcée. Ce caractère les unit à nous. Ce même caractère fait la force des hommes d'action qui entraînent l'humanité sur leurs pas. C'est au fond d'eux-mêmes qu'ils ont trouvé distincte et vivante sous la forme de leur propre pensée la pensée de tous » (*Philosophie*, p. 152; *Education*, p. 469). — Nul ne nous contredira si nous ajoutons qu'en ceci comme en tout le reste Vinet a prêché d'exemple. Les adversaires de ses idées sont eux-mêmes obligés de le reconnaître; on imaginerait difficilement un homme plus généralement homme, plus sympathique que cet apôtre de l'individualisme chrétien qui pénètre et anime tout son être. Si des hommes d'un caractère âpre et outrecuidant déploient à leur aise une personnalité envahissante dont les esprits légers font hommage à l'individualisme; si l'ambitieux se dédommage d'une obséquiosité sans bornes à l'égard des grands, des riches et des puissants, en traitant avec une hauteur dédaigneuse, alternant avec des airs de protection, les petits et les humbles des rangs desquels il est souvent sorti, Vinet était tout autre. Rien chez lui n'était plus profond, plus sincère que son humilité, son inépuisable bienveillance qui le mettaient parfois à la merci des importuns et des fâcheux. Qui dira combien de petits, de simples ont été souvent décontenancés, en entendant cet homme de génie, dans l'intimité du tête-à-tête, les interroger avec une sollicitude naturelle mais embarrassante pour

obtenir leurs avis et leurs conseils ? C'est que, sincèrement individualiste, Vinet tenait l'individualité pour chose sacrée ; il ne se bornait pas à la respecter chez tous, il pensait qu'il y avait toujours quelque chose à apprendre, même chez l'homme que l'on aurait généralement tenu pour le plus insignifiant. « Sa personne est l'une de celles qui restent dans la mémoire des hommes comme ayant reflété d'une manière toute particulière l'auguste image du Maître ; son œuvre a moins consisté dans ce qu'il a dit et dans ce qu'il a fait, que dans ce qu'il a été. Le voir, c'était déjà une lumière et un appel ; l'avoir connu est une bénédiction dont on doit reconnaissance à Dieu » (*Vinet*, notice par Ed. Scherer). — Nous avons exposé les principes du grand penseur. Partant d'un fait fondamental, le dualisme entre l'individu et la société, nous avons abouti à la restauration de l'unité par l'étroite pénétration de l'élément social et de l'élément individuel ; le cercle de la conception individualiste de Vinet est donc fermé. Si, en nous frayant la voie au milieu d'une abondance extraordinaire d'idées souvent riches et variées, toujours profondes et fécondes, nous avons su déployer un esprit de sacrifice suffisant pour nous en tenir aux grandes lignes, sans devenir obscur et diffus en aspirant à être complet, le lecteur sera déjà disposé à comprendre que, pour l'illustre Vaudois, la victoire de l'individualisme était de la première importance. Il ne s'agit pas là d'une pure question de forme, d'organisation sociale, encore moins ecclésiastique ; les questions les plus vitales sont en jeu ; il y va de l'avenir du christianisme et de notre civilisation. « L'individualité est la meilleure partie de ce que, jusqu'à ces derniers temps, on a honoré sous le nom de liberté. La liberté de conscience, en philosophie, en religion, n'est autre chose que l'individualité ; en sorte que la condamnation qui l'atteint, atteint et renverse du même coup des libertés qui ont passé jusqu'ici pour l'honneur et la couronne de la civilisation moderne » (*Education*, p. 467). — Vinet est intarissable sur ce sujet. S'il déclare que le christianisme est, dans le monde, l'immortelle semence de la liberté, c'est parce qu'il vise à former une société d'individualités libres et respectées. « L'Etat antique avait pourvu à la défense de tous contre chacun ; il était réservé à l'Etat moderne de maintenir le droit non seulement de chacun contre chacun, mais de chacun contre tous. Voilà qui est distinctement moderne, distinctement chrétien dans notre politique. Voilà le butin, hélas ! le butin sanglant de tant de siècles de douleurs. Voilà nos glorieuses couleurs » (*ibid.*, p. 479). — Quant au progrès en tout genre et spécialement la réforme sociale, « il est certain que, si l'on fait trop abstraction de l'individualité, on s'enlève le ressort le plus énergique de la perfectibilité ; car c'est dans ce qu'il a d'individuel que réside la vraie force de chaque homme, sa moelle morale ; et puiser à côté de ce point, c'est puiser à côté de la source, c'est vouloir emprunter à la pauvreté et s'appuyer sur la faiblesse » (*Philosophie*, p. 173). Mais Vinet compte surtout sur le concours des hommes religieux. Il sent fort bien le mal incalculable que peut faire la religion suivant qu'elle est individualiste ou socia-

liste, car rien ne lui est comparable comme sceau et garantie morale des lois, des idées, des passions. « Lui donnez-vous à consacrer l'individualité, l'individualité devient pour la vie morale ce qu'est au corps humain la colonne vertébrale. C'est par elle que l'homme est debout, au lieu de rester assis et couché. Appliquez-vous au contraire la puissance de la religion, je dis même d'une religion individualiste dans son principe, l'appliquez-vous (et les faits prouvent assez que cela se peut) à la consécration du socialisme, elle le fera déborder dans les mœurs, dans les institutions, dans l'opinion, car après tout rien de considérable et de définitif ne se fait sans l'avis de la religion » (*Education*, p. 487). — Aussi la religion seule peut-elle lutter avec avantage contre le socialisme ; mais à condition de n'être pas socialiste. Si les chrétiens sont « le sel de la terre, » c'est comme représentants de l'individualité morale. « Le respect de l'homme individuel, respect par lequel la civilisation moderne est si évidemment caractérisée, est dû aux chrétiens ou plutôt à l'Evangile ; un affaissement notable de ce principe de vie ne peut venir que d'eux et leur sera très justement imputé. Comment ces appels réitérés, toujours pressants et éloquents, ont-ils été reçus par notre génération ? C'est ce que nous saurons lorsque l'examen des idées aura été complété par l'étude des faits.

II. Les faits. Tout en voyant dans le christianisme la consécration la plus éclatante de l'individualité, Vinet remonte plus haut pour en rechercher les premières origines. Ces origines ne seraient pas antérieures au fait de la chute. Dans cette phase purement idéale de l'histoire de l'humanité encore innocente, il n'y aurait pas eu, selon lui, société, mais simplement communion. L'idée de société indique déjà quelque chose de moins spontané. « La société est, à quelques égards, une ligue défensive ; cette idée est étrangère à la communion ; car la communion appartient à une période de sécurité où, tous les dangers étant écartés, tous les besoins prévenus, toutes les passions ensevelies dans l'amour divin, la seule sympathie, une sympathie toute sainte, pouvait pousser l'homme vers l'homme, et former entre eux des relations suivies » (*Education*, p. 416). — Sans insister davantage sur la distinction entre l'idée de société et celle de communion, Vinet reconnaît que l'état de société est essentiel à l'humanité, heureuse même et innocente. Il va jusqu'à dire que, parmi des êtres entièrement saints et parfaitement heureux, la société et l'homme ne diffèrent entre eux que comme le pluriel diffère du singulier. On ne saurait nier plus expressément l'existence de l'individualité antérieurement à la chute. « L'homme et la société, dit Vinet, ne sont pas deux substances ; la société n'est autre chose que l'homme, l'homme multiple et collectif. L'un ne fait jamais face à l'autre. L'individu, ayant à peine l'occasion et la pensée de se distinguer de la société, a bien moins encore l'occasion et la pensée de lui faire opposition. Point de limites là où il n'y a rien à partager. La différence de nombre ou de dimensions ne saurait porter la moindre atteinte à une unité essentielle intime, inaltérable. Exemplaires vivantes

d'une même pensée, ces âmes sont « consommées dans l'unité » (*ibid*, p. 417). De là à conclure que l'individualité est un résultat de la chute et par conséquent un mal en soi, il me semble n'y avoir qu'un pas. Vinet s'élève toutefois avec vivacité contre ceux qui voudraient conclure ainsi. Il avait déjà dit : « L'individualité n'est pas une imperfection de la nature humaine. » Dans son étude sur le socialisme il est plus catégorique encore. « Où est la preuve que l'individualité soit du malin?... Votre individualité, sans doute, est l'individualité de créatures pécheresses, mais c'est tout ce que le péché nous a laissé de bon s'il nous l'a laissée ; la part du péché, *c'est de l'avoir affaiblie ;* elle n'est pas mauvaise en soi, son mal c'est d'être faible et très souvent de n'être pas. » Ces réserves caractéristiques tendraient à faire supposer que Vinet n'a pas bien rendu sa pensée quand il a présenté l'individualité comme n'existant pas antérieurement à la chute, sous prétexte qu'alors il y aurait eu communion et non société. Cette incohérence n'existe pas dans un *Mémoire* inédit de S. Chappuis, collègue et ami de Vinet. Nous y lisons en effet ce qui suit : « Si l'individualité est un caractère primitif de notre nature, si elle date de la création du monde et non du péché (il l'admet) il nous paraît résulter qu'elle n'est pas un fait passager et qu'elle est destinée à subsister quand la forme présente aura fait place à l'économie de l'accomplissement. » Quant à Vinet, nous avons déjà vu qu'il regarde l'individualité comme donnée par la nature et qu'il en fait remonter la cause jusqu'à Dieu lui-même. « Il faut croire que l'individualité n'est pas un vice de la nature, dit-il, car s'il en était ainsi, les plus grands scélérats seraient éminemment individuels, tandis que souvent ils le sont le moins, leurs actions seules et leurs destinées les individualisent ; et en revanche, les hommes qui ont le plus honoré l'humanité ont eu un caractère très prononcé et très distinct. On ne citera aucun grand homme dont l'individualité n'ait été très saillante... Observez un être humain avant que le niveau ait passé sur lui ; étudiez, si vous en avez l'occasion, un enfant dirigé et non pas annihilé par ce grand système d'amollissement qu'on a trouvé bon d'appeler éducation ; vous verrez dans les sujets les moins remarquables l'intention de la Providence de faire de chaque être un être distinct de tous les autres, un petit monde, de même qu'à l'inverse elle a fait de l'humanité un homme collectif... Quelqu'un a dit que nous naissons originaux et que nous mourons copie ; et cela n'est que trop vrai. » Cette absorption de l'individu a lieu à deux époques bien différentes de la vie des sociétés, dans leur enfance et à l'heure de la décadence. « A la première de ces époques, l'homme se reconnaît faible contre la nature ; il a besoin de se sentir membre d'un tout ; il vit avec ce tout sur le fonds encore inépuisé des traditions primitives qui appartiennent à tous et à personne ; il cultive peu son individualité qui lui servirait peu ; la pensée de tous est sa pensée, le caractère de tous est son caractère ; tout ce qui se fait alors est l'œuvre de tous ; l'époque, la société peuvent être individuelles, l'individu seul ne l'est pas. » Toute l'antiquité, sacerdotale

d'abord, fut ensuite socialiste ; ce furent là les formes primitives sous lesquelles s'effectua l'absorption de l'individualité. Cet état social avait sa raison d'être dans la religion, et la religion, chez aucun peuple, n'a opposé une barrière ou tracé des limites au développement du principe socialiste ; elle l'a bien plutôt, dans tous les temps, consacré et fortifié. Pour exercer une influence contraire, il eût fallu que la religion, s'élevant au-dessus de l'humanité, cessant d'en être l'expression et l'image, procédât non du cœur humain, mais de quelque source plus haute. Car toute religion humaine ou naturelle, comme on voudra l'appeler, s'enferme dans les limites, philosophiques et morales, où s'enferme la société. De là à la divinisation de la société, il n'y a qu'un pas, et ce pas fut franchi de bonne heure. Il devait en être ainsi. En effet, pour celui que l'instinct de l'obéissance, de l'adoration, le sentiment, si vous voulez, de l'infini, n'a pas abandonné, et à qui l'accès du vrai sanctuaire demeure néanmoins fermé, il n'y a rien de plus haut que la société, rien de plus digne de respect et même d'adoration ; la société, le peuple, la patrie revêt facilement pour lui des attributs divins, peut intercepter et retenir des hommages, peut devenir l'objet de son culte... C'est ainsi, comme l'observe Vinet, que la nationalité étroite et exclusive, avec ses préoccupations politiques et patriotiques, a été la contrefaçon de la religion dont elle a conquis la place. Voilà pourquoi toutes les religions antiques ont été nationales : elles ne pouvaient pas être autre chose. Elles sont intimement unies à l'institution politique, elles en font partie, elles en sont le reflet, l'empreinte ou l'emblème. Elles se modèlent sur l'Etat, non l'Etat sur elles. Issues des besoins individuels, nées auprès du foyer domestique, qui fut partout le premier autel, elles ont néanmoins en vue, dans les Etats antiques, l'Etat d'abord, l'individu ensuite... Les dogmes, les prescriptions de ces religions sont tels qu'ils ne donnent jamais à l'individu la conscience de la dualité qui existe entre l'homme et la société. Leur loi se superpose avant tout à la loi du pays. Si bien qu'on dirait qu'elles ont été taillées à la mesure de cette loi. En un mot, la religion, qui semble faite pour nous élever au-dessus de nous-mêmes et de la société, la religion, au point de vue de l'antiquité, c'est encore nous-mêmes, c'est encore la société. Nous revenons par un détour au point d'où nous sommes partis. La religion est à l'Etat ce que la périphrase est au mot propre. » — Vinet remarque qu'en bonne logique, le dernier mot d'un pareil régime, c'est, selon les mœurs et le tempérament de la nation, l'Etat caserne ou l'Etat monastère. Heureusement la conséquence parfaite n'est possible que dans le domaine de la pensée pure. L'antiquité fut encore plus socialiste dans ses institutions que dans ses mœurs. « L'énergie de l'âme humaine et cette force des choses qui, dans la pratique, impose des limites et assigne un terme à toute erreur n'ont pas permis et ne permettront jamais en pratique de tirer ces dernières conclusions. » A la tête de ceux qui n'ont cessé de protester, dans la suite des âges, en faveur de l'individualité, Vinet place les hommes de talent, de génie, les bienfaiteurs de l'humanité,

les personnalités marquantes dans un genre quelconque. C'est que la gloire n'a jamais appartenu qu'à l'individualité et ne peut même être conçue que par elle; car la gloire n'appartient qu'à la force, qui ne réside que dans les caractères individuels. Condition des grandes choses dans le monde réel, elle est celle des grandes conceptions dans le domaine de l'art. La trouver, la produire est le but de la poésie et son triomphe. Tout homme qui a fait faire un pas à l'humanité, tout homme dont le nom se lit en lettres d'or ou de feu dans les annales des peuples et dans l'histoire des arts était pourvu d'une haute individualité. Point de talent, point de génie, point d'action étendue, sans l'individualité » (*Esprit*, p. 233, v. 2). « Si quelqu'un a porté d'un consentement unanime le titre de grand de telle façon que son image morale est restée gravée dans la conscience de tous ceux qui l'ont vu, c'est parce qu'il été individuel. » C'est grâce à l'énergie, au dévouement de ces individualités souvent méconnues, que l'Etat socialiste, à Sparte, à Athènes, à Rome n'a jamais pu réaliser son idéal d'une famille dans le sein de laquelle les enfants sont éternellement mineurs. Vinet remarque toutefois, dans une page vigoureusement écrite, que c'est aux individus et non aux institutions que nous sommes redevables de ces généreuses protestations. « La grandeur des uns est d'avoir résumé cet ordre social qui, comme tout autre, ne vit et ne se soutient qu'à condition de se personnifier; la grandeur des autres apparaît dans le déclin du système et naît de sa décomposition. C'est pour lui que les premières furent grandes, les autres l'ont été contre lui, et par l'effort même qu'ils ont fait pour se séparer de lui. » — Parmi ces hommes privilégiés, l'individualisme est en droit d'en réclamer un comme lui appartenant d'une façon plus authentique encore que tous les autres. Sorti des rangs du peuple, né pauvre, mort pauvre, parce qu'il se croyait redevable envers tous de la vérité qu'il ne voulait pas ravaler au rang de simple moyen pour subvenir à ses besoins les plus légitimes, le fils de Sophronisque brille dans le ciel radieux de la Grèce comme le père vénéré de tous les individualistes, le représentant, dans ces temps reculés, des principes qui aujourd'hui encore passent pour les plus avancés. Produit exquis mais en quelque sorte spontané de la civilisation grecque qu'il dépasse, sans maître et sans prédécesseur, s'étant élevé par lui-même jusqu'aux plus sublimes vérités qui consacrent le droit imprescriptible de la raison, le dualisme entre la société et l'individu, Socrate boit la ciguë comme le premier des dissidents, le premier des non-conformistes, contestant à l'Etat, calmément, sans lâcheté et sans fanatisme, le droit de s'enquérir en religion et en philosophie des convictions individuelles qui ne relèvent que de la conscience. Voilà pourquoi la mort de ce sage nous intéresse si vivement. Légale, juste même au point de vue de l'Etat grec qui s'attribuait le droit de punir non seulement l'acte, le délit, mais les convictions, le péché, la mort de ce sage nous apparaît à nous modernes comme une monstruosité. Socrate nous représente, il meurt pour nos idées et en quelque sorte à notre place. Frappé comme victime de la notion païenne de l'Etat et représentant

anticipé de la notion chrétienne et individualiste, le philosophe d'Athènes inaugure une révolution qui aujourd'hui encore est loin d'avoir produit toutes ses conséquences. Serait-ce peut-être là le secret de la vive sympathie que le maître de Platon a de tout temps inspiré à certains esprits indisciplinés qui ont vécu d'une piété assez individuelle, assez authentique pour mériter le titre de sectaires, d'hérétiques, en rompant les mailles serrées du filet raide et étroit dans lequel les préventions et le formalisme s'efforçaient de les enlacer? Jamais ils n'ont réussi à se faire à l'idée que le fils de la sage femme d'Athènes, lavé dans les eaux de Siloé de toute souillure contractée dans une civilisation trop exclusivement esthétique, au jour solennel où les vraies pensées des cœurs seront mises à nu, pût être exclu de cette assemblée plénière où se rencontreront ceux qui auront aimé la vérité plus qu'eux-mêmes parce que leur idée était devenue un devoir. Arrive enfin l'Evangile. « Ce que la philosophie ne peut accomplir parce qu'elle n'éveille dans le peuple aucun principe de rénovation et de vie, la foi l'accomplit, les nations sont arrachées aux langes du socialisme. Un fait nouveau survient; l'idéal s'impose subitement comme devoir; il se trouve des multitudes pour l'accomplir, si pénible soit-il. Grâce à l'individualisme on a vu mille fois ce que vaut, ce que peut, armé de la pensée et de la foi, un seul homme contre tous; on l'a vu et on n'a pas pu le voir impunément... La forte saveur du christianisme, mêlée intimement à tout, était la sève même de la société nouvelle; l'idée et la valeur personnelle de l'homme devaient croître avec celle de la responsabilité, et avec celle de l'intimité des rapports qui venaient de s'établir entre Dieu et lui... L'individualité, d'ailleurs, s'était héroïquement affirmée et affermie, à proportion, dans la longue période des persécutions. On avait pu voir tous les jours ce dont toute l'antiquité avait à peine offert un exemple, des hommes et de faibles femmes donner leur vie aux bourreaux pour une conviction personnelle, après avoir prouvé, par leur obéissance aux lois civiles, que leur conduite n'était pas le fait d'une indépendance sauvage; qu'ils ne méconnaissaient pas les droits de la société, et qu'ils ne prétendaient lui refuser que ce qui n'est point à elle. Ces grands exemples achevaient de rendre familière à tous la distinction entre l'homme et la société, trop identifiés jusqu'alors. » — Mais cet élan devait aller bientôt en se ralentissant, l'obstacle ne pouvait être enlevé du premier coup. La pâte se trouva trop inerte pour être pénétrée par le levain; il y eut une réaction longue et puissante, car, « la nature humaine penche de tout le poids de sa faiblesse vers les doctrines socialistes... La nouvelle Rome inaugura insensiblement un socialisme nouveau. Le catholicisme en effet, n'est point autre chose. Il n'a pas ouvertement nié le principe de l'individualité en matière religieuse; il ne l'eût pas osé; il se contente de proclamer des prétentions avec lesquelles ce principe est incompatible, et pour tout dire en un mot, de déplacer hardiment le siège de l'autorité. Il le déplace en effet, et le christianisme dès lors, changeant de nature autant que cela pouvait dépendre de l'homme, fut sacerdotal et juif. » Comme

l'a fait remarquer Baur, le chef de l'école de Tubingue, la république chrétienne du moyen âge fut un effort inconscient pour réaliser la notion païenne de l'Etat dont Platon avait tracé le plan dans sa *République*. L'homme n'est plus un animal politique, comme dans l'antiquité, mais un animal ecclésiastique. La mère Eglise l'introduit dans son sein dès le berceau par le baptême; et après avoir réglé, par les sacrements, chacun des actes importants de la vie, elle le munit d'un viatique indispensable pour faire route vers un monde meilleur, sans que le fidèle, constamment mineur, ait jamais été mis en demeure de faire acte d'indépendance et de virilité. « Il y a, dit Vinet, dans le moyen âge et dans le rôle qu'y joue ou plutôt qu'y perd l'individu, il y a quelque chose qui rappelle les antiques empires de l'Orient, et, à la vue de ces masses qui, à un signe donné, s'élancent à la croisade, on éprouve une impression semblable à celle que laisse l'armée de Xerxès telle qu'Hérodote nous la décrit à Abydos, deux millions et demi de créatures humaines rangées sous le regard d'un seul et n'attendant qu'une parole de sa bouche pour traverser l'Hellespont. » Le moyen âge nous offre le spectacle d'une masse compacte dans les rangs serrés de laquelle on ne distingue que la masse elle-même, où l'individu ne se trouve que pour faire nombre, où les droits personnels sont nuls, où la vie même n'est comptée pour rien. L'individualité alors ne trouve refuge que dans les ordres religieux dont chacun fait prévaloir un type de piété aux dépens, il est vrai, des membres de la communauté qui sont tous jetés dans le même moule, ou bien dans les rangs des hérétiques et des schismatiques qui ne reculent pas devant les excentricités et les extravagances, quand il s'agit d'échapper à l'atmosphère socialiste qui les étouffe et les exaspère. — L'individualisme reparut un instant au seizième siècle. Le but essentiel de la Réformation fut précisément de soustraire l'individu au joug de la société ecclésiastique, en tout ce qui concerne son salut, pour le mettre, par la foi, en rapport immédiat avec Dieu, duquel seul il dépend. Malheureusement les Réformateurs ne comprirent pas toutes les conséquences que devait nécessairement avoir dans la constitution de l'Eglise, dans la morale et dans la dogmatique, la doctrine éminemment individualiste et spiritualiste de la justification par la foi. Ils reculèrent même de bonne heure, dès que Luther fut effrayé des abus que les enthousiastes prétendaient faire de son principe. Il parut bientôt évident qu'on n'avait fait que changer de joug. L'autorité de l'Ecriture avait été substituée à celle de l'Eglise. Le socialisme s'introduisit surtout par l'adoption du système territorial qui considérait les habitants d'un même pays comme partageant les mêmes convictions et faisant partie de la même Eglise. « Le socialisme a-t-il rien de plus hardi que l'hypothèse en vertu de laquelle tous les habitants d'un même pays sont censés appartenir à la même conviction, et soudoient forcément un culte à la prospérité duquel la plupart sont indifférents, qu'un grand nombre même haïssent et désavouent? Se plaindre des prétentions du socialisme et s'étonner de ces progrès, après lui avoir donné de pareils gages, c'est,

dans notre opinion, la plus étrange inconséquence... Le nationalisme est complice du socialisme d'une manière plus directe, en éteignant autant qu'il est en lui, ou du moins en affaiblissant dans l'âme des chrétiens ce principice d'individualité qui, sans doute, n'est pas le christianisme, mais qui en est inséparable et sans lequel le christianisme ne se conçoit pas. Nous ne faisons pas à l'erreur des hommes l'honneur de la croire plus forte que Dieu; si le nationalisme avait pu tuer l'individualité religieuse, il eût, d'un même coup, tué le christianisme, et, grâce à Dieu, le christianisme n'est pas mort. Mais, si quelque chose est propice à l'affaiblir et en lui-même, et dans son action, c'est une institution qui présuppose arbitrairement chez tous la conviction de quelques-uns ou de plusieurs; qui, du mieux qu'elle peut, dispose des consciences ; qui fait naître chrétiens ceux qui ont à le devenir et peut-être ne le deviendront jamais; qui, à l'imitation de ces navigateurs conquérants, prend possession au nom de Jésus-Christ et s'empare, en y plantant la croix, d'un pays habité et d'une population autochtone régie par ses propres lois. Il est impossible que l'individualité résiste toujours, n'abandonne jamais rien à une telle hypothèse inscrite dans la loi. Nier directement ce principe eût été plus téméraire et moins sûr ; c'était vouloir ployer du doigt une massive barre de fer; la rouille, qui ronge lentement et sourdement le métal, est bien plus sûre de son fait. Telle est, en tout genre, l'influence du nationalisme sur l'individualité religieuse; et l'on en serait plus facilement convaincu si l'œil, tout préoccupé des individualités qui résistent, pouvait voir aussi distinctement et compter celles qui ne résistent pas. » — L'histoire religieuse contemporaine montre assez le bien fondé de ces assertions de Vinet. La plupart des Eglises nationales sont entrées dans la dernière phase de leur existence, les unes de gaieté de cœur, les autres en se défendant plus ou moins; toutes elles gravitent vers une démocratie sans garantie religieuse, contrefaçon rappelant la république chrétienne du moyen âge, socialisme politico-religieux sans horizon et sans idéal, qui dans certains pays et sous l'influence de circonstances diverses pourrait aboutir à un paganisme panthéiste des plus prosaïques. L'épreuve est donc faite; l'œuvre de la Réformation est à recommencer à bien des égards. En face du socialisme catholique et protestant s'est redressé avec une énergie nouvelle ce principe individualiste qui aspire à prendre enfin position dans les institutions. « Qu'on ne s'y trompe pas, la révolution française et toutes celles qui l'ont suivie et qui s'accomplissent ou cherchent à s'accomplir encore, ne sont autre chose que la lutte terrible de ce principe méconnu contre l'ordre séculaire des choses qui le méconnaissent. Mais l'individualisme n'est pas réservé seulement à des luttes sanglantes et à des triomphes politiques; c'est un principe d'une portée universelle, absolue; il est applicable à toutes les situations de la vie, à toutes les tendances de l'humanité; il régénère l'Eglise comme la société, mais il ne la régénère qu'en détruisant radicalement la forme vieillie que la Réformation a fêlée, si nous osons le dire, mais qu'elle n'a pas brisée, dont elle ne s'est point

affranchie, dont elle nous a au contraire transmis l'héritage d'autant plus dangereux dès lors qu'il était moins suspect. » — C'est ainsi que nous arrivons à la dernière phase de l'histoire de l'individualisme, à celle que les hommes, nés dans le premier quart de ce siècle, ont vue se dérouler sous leurs yeux. D'abord après la chute du premier empire français, diverses contrées protestantes de l'Europe ont été le théâtre d'un mouvement religieux qui, dans les pays de langue française, a été appelé le *Réveil*. Qu'on le déplore ou qu'on s'en réjouisse, ce réveil fut éminemment individualiste dans son point de départ et dans ses aspirations. Réagissant avec force contre le formalisme et le pélagianisme pratique qui ne faisaient pas de distinction entre le chrétien et le citoyen, il insista avec une prédilection marquée sur la nouvelle naissance, sur la conversion qui seule donne entrée dans le royaume des cieux. Aussi Vinet a-t-il pu dire avec beaucoup de raison : « Plus ou moins de bonne ou de mauvaise grâce, les méthodistes sont tous des individualistes. » C'est d'abord dans le domaine de la vie religieuse et morale que l'individualité réclama ses droits. Un instinct d'indépendance irréfléchie, mais d'autant moins déguisée, trahit à l'avance la portée du mouvement qui va éclater. Ce tout premier individualisme exclusivement religieux se manifesta par des traits en apparence contradictoires. Nous nous trouvons en face d'une démocratie religieuse autoritaire qui se caractérise par une anarchie des plus manifestes et par une intolérance despotique. Les clergés sont peu honorés, mais chaque démocrate religieux franchit les limites de ce que l'on appelle le sacerdoce universel pour devenir prêtre à son tour. Oubliant que quand tout le monde est prêtre, personne ne l'est plus, chacun dans ces temps, comme dit le père Bost, voulait être docteur. — Cet individualisme se fait remarquer par un second trait non moins curieux; il exagère le supranaturalisme et rabaisse plus que de raison la nature humaine. Ce contraste s'explique aussi sans peine. La grâce a agi sur les néophytes, ils sont tout surpris des germes d'originalité native qu'elle réveille en eux. Tout cela doit leur apparaître d'autant plus extraordinaire que jusqu'ici ils ont été plus étrangers aux mystères de la vie spirituelle. De là à creuser un abîme entre la phase précédant la conversion et celle qui la suit, il n'y avait qu'un pas, et ce pas fut franchi de bonne heure. « Ceux qui reçurent cette grâce se sentirent introduits dans un monde nouveau; c'était réellement, par opposition à leur existence antérieure, une seconde naissance. L'œil plein d'une teinte merveilleuse en répandait la coloration sur tous les objets de la vue; il n'y eut plus de milieu entre la lumière et les ténèbres, entre Dieu et Satan. L'homme lui-même tomba le premier sous cette appréciation hostile aux nuances. Au lieu de respecter dans l'âme humaine avant la conversion le sol sacré sur lequel doit s'élever le temple du Seigneur, on se persuada qu'on ne pouvait glorifier le chrétien régénéré qu'en vilipendant le simple baptisé. Les expressions de l'Evangile qui pouvaient se rapporter à ce sujet frappèrent vivement les intelligences et furent avidement recherchées. On se plut à donner

une portée absolue à des termes scripturaires qui peignent l'état de crise de la vie intérieure et la lutte de ses éléments. Et, comme si le bien et le mal ne se disputaient pas éternellement le cœur de l'homme en ce bas monde, on se représenta dans une même carrière deux êtres différents, se succédant bout à bout, ne se suivant que pour se nier, l'un parfait suppôt de l'enfer, l'autre entièrement façonné pour le ciel » (*Revue de Strasbourg*, 1855, p. 220). — Chose plus étrange encore, cet individualisme au début n'eut rien de plus pressé que de chercher à s'enchaîner lui-même. On l'a remarqué avec beaucoup de justesse, le dogme fut d'abord exagéré par l'esprit même qui en devait préparer la ruine; la revendication de l'autorité fut l'âme de l'individualisme naissant. Il y a mieux, on crut trouver un dogme qui, bien compris, se chargerait à lui seul de garantir tous les autres : « La Bible fut la baguette magique à l'aide de laquelle le converti se posait en nécromancien tout-puissant, simplifiant, tranchant toutes les questions, ou, selon l'occurrence, y introduisant des distinctions infinies, montrant une assurance qui n'avait d'autre limite que la bonne opinion qu'il nourrissait de lui-même. L'anathème contre la science et l'éloge de la simplicité n'étaient que le bouclier à l'abri duquel se formait à la lutte un individualisme encore dépourvu d'instruction et de méditation personnelle » (*ibid.*, p. 221).— Ces contrastes qui nous surprennent aujourd'hui pouvaient s'étaler avec d'autant plus de naïveté et de complaisance qu'ils avaient surtout pour organes des hommes simples et sans culture, moins habitués à réfléchir qu'à céder sans réserve à leurs mouvements spontanés. Du reste, ces idées contraires dont ils ne pouvaient se rendre compte étaient provoquées par un agent commun : ce souffle toujours le même et toujours nouveau dont nul ne peut dire ni d'où il vient ni où il va. De très bonne heure on remarque deux nuances assez distinctes parmi ces ouvriers de la première génération du Réveil, initiateurs ardents d'une œuvre dont ils sont loin de saisir la portée. Chez les tout premiers, qui se rattachent soit aux moraves, soit à des mouvements locaux, on constate un léger filet de mysticisme surgissant dans un désert depuis longtemps balayé par le vent glacial du rationalisme vulgaire, après avoir été desséché en certains endroits par une orthodoxie formaliste. « La vie nouvelle se révèle çà et là par des conventicules obscurs, mais croissant en nombre, en zèle et en foi. On voit en même temps se multiplier les prodiges qu'une conviction individuelle a toujours la vertu de semer sur sa route. Les cœurs sont réchauffés, la vie est transformée, les intelligences sont dilatées. » Ce fut là la phase des tout premiers dissidents, des Bost, des Pyth, des Félix Neff et autres qui, après avoir été chassés de la Suisse française, leur lieu d'origine, allèrent évangéliser la France. Cette première vague n'avait pas encore atteint toute son ampleur, qu'une seconde allait la suivre de fort près. Grâce à l'influence anglaise, aux représentants de la mystique allaient succéder les piétistes. Tandis que les premiers ne reculent pas devant les nouveautés, les seconds vont consacrer

leur zèle et leur fidélité à galvaniser les doctrines du seizième siècle qu'ils ne connaissent que par les théologiens du dix-septième. Si le mot d'ordre des dissidents avait été la conversion, la vie nouvelle, ces piétistes vont se poser avant tout comme les représentants, les restaurateurs de la saine doctrine ; oubliant de bonne heure qu'en qualité d'hommes du Réveil et même de piétistes ils ont mission de réagir contre l'orthodoxie morte, ils prennent la doctrine pour la source même de la vie dont elle n'est que la formule scientifique. — C'est en partie contre les exagérations du sens individualiste, dont les premiers dissidents s'étaient rendus coupables en faisant revivre dans leurs assemblées les habitudes apostoliques, les prétentions aux dons spirituels et spontanés qui avaient troublé autrefois l'Eglise de Corinthe, que fut dirigé l'ouvrage de Gaussen, la *Théopneustie*. Ce livre devait fournir une recette héroïque par couper court aux prétentions de l'individualisme naissant. La religion et la théologie étaient présentées comme faites, et divinement faites une fois pour toutes. Il ne restait plus qu'à consulter la Bible comme un code de lois écrit de la main de Dieu même pour y puiser une réponse claire et concluante à toutes les questions imaginables, que l'individualisme en effervescence pouvait témérairement se poser. Les premiers dissidents semblent avoir eu conscience du coup que l'on entendait leur porter. Ils ont toujours fait leurs réserves à l'endroit des théories, à leur sens exagérées, de Gaussen, quand ils n'ont pas énergiquement protesté, comme Bost, contre cette dangereuse innovation. Et toutefois, Gaussen lui-même avait fait à l'individualisme la part plus large qu'il ne s'en doutait. L'aimable professeur de Genève n'était pas seulement un scolastique des plus retors, mais un poète doué d'une riche imagination, comme le prouvent surabondamment ses vues sur les prophéties en général et sur Daniel en particulier. Au moment même où il croyait fermer définitivement la porte à l'individualisme, il la lui ouvrait à deux battants, en pratiquant sans réserve, comme les dissidents eux-mêmes, la méthode de l'interprétation allégorique de l'Ecriture sainte. C'est là une ressource naïve et commode à laquelle, au sein de toutes les civilisations, dans les heures de transition, ont recours les conversateurs qui, sans vouloir reconnaître les droits de l'esprit nouveau sont obligés, malgré eux, de lui payer tribut. Grâce à la méthode allégorique on met résolument sur le compte du passé, avec lequel on n'entend nullement rompre, ce que l'on est forcé d'accepter soi-même des idées nouvelles que l'on répudie. En somme, tout en voulant contenir certains travers de l'individualité religieuse, l'ouvrage de Gaussen en avait favorisé d'autres; il avait surtout accusé la tendance supranaturaliste et autoritaire qui devait provoquer à son tour une redoutable réaction. La boîte de Pandore que l'on s'était proposé de sceller à jamais allait enfin s'ouvrir tout de bon. Tandis que les dissidents et les piétistes se tenaient mutuellement en échec par un antagonisme plus ou moins avoué et cherchaient même à y mettre un terme (comme à Genève, par la confédération de la Pelisserie et de l'Oratoire), pour échapper à

l'action dissolvante du darbysme, leur héritier légitime, parce qu'il avait le triste courage de réduire à l'absurde les conséquences de leurs faux principes, un individualisme nouveau faisait son apparition. Le premier avait surtout rencontré faveur dans la classe moyenne de la Suisse française, parmi les hommes simples et sans culture supérieure de Genève et du canton de Vaud. Le second eut pour centre la chapelle Taitbout de Paris et le monde cultivé du *Semeur*. Il faut relire dans la *Revue de théologie* de Strasbourg le séduisant tableau que fait de cette belle phase du Réveil un homme qui, après avoir été élevé dans le cénacle, paraît remplir les conditions que M. Renan réclame de ceux qui veulent écrire l'histoire d'une religion. C'était le lendemain de 1830; le moment était heureux pour faire des prosélytes. « Beaucoup d'esprits généreux, agités de cette inquiétude vague, de cette soif de l'inconnu qui avait fait l'éphémère popularité du saint-simonisme comprenaient, en présence de ses ruines, l'impuissance des doctrines périssables et la chimère des rêves qu'ils voient éclore ; ils contemplaient, désabusés, confus, mais altérés encore, ces tristes débris, comme le voyageur s'arrête, auprès des restes d'une citerne desséchée. Tout à coup, du lieu même où avaient retenti ces terrestres promesses, une voix nouvelle s'élève, une voix de consolation et de paix pour le cœur troublé par le combat de la vie, une voix qui parle de péché et de pardon, de repentir et de foi, de sainteté et d'espérance, une voix qui annonce les réalités morales qui sont dès ici-bas la récompense du croyant. Il serait difficile à ceux qui n'en ont pas été témoins de se faire une idée du succès brillant et de l'éclat fécond qui entourèrent à cette époque la chaire de M. Grandpierre. » — Nous renvoyons à la *Revue de théologie* ceux qui désireront connaître l'effet que produisaient dans ce moment les *Chants chrétiens* et surtout les *Cantiques* de Vinet avant que sous le coup de la réaction on se fût permis de les mutiler, en substituant aux plus hardis élans de la poésie chrétienne les prétendues corrections d'un prosaïme étroit et méticuleux qui fait à l'orthodoxie large et virile du seizième siècle l'affront de se réclamer d'elle. L'obligation d'éviter les longueurs nous condamne à ne donner que le moment psychologique de cette congrégation qui, à cette heure, aurait pu passer pour le type accompli d'une Eglise individualiste, si les circonstances de Paris n'avaient été trop spéciales pour se retrouver ailleurs. « C'était le premier enthousiasme d'une foi récemment allumée. On comprenait, à une influence particulière émanant de l'assemblée, que la plupart de ceux qui en composaient le fond se trouvaient là en raison de besoins religieux satisfaits ou éveillés, et que le reste venait attiré par l'effet d'une rencontre si rare. L'un avait senti parmi les joies de la terre ce vide que rien ne comble, et la coupe écumante des plaisirs lui avait révélé une inamissible amertume. Un autre avait été frappé dans ses affections de coups terribles et répétés qui avaient arraché un voile de ses yeux. Celui-là, tout appliqué à la science, n'avait recueilli que le doute ou l'angoisse, au lieu des solutions que réclamait son intelligence. Celui-ci, livré aux occupations industrielles et mer-

cantiles, honteux des soucis qui dépriment jusqu'au néant l'âme immortelle, avait salué avec transport la perspective d'une carrière spirituelle et sans limite qui allait dès à présent anoblir son existence autant qu'elle avait été jusqu'alors abaissée. Tous se pressaient avidement autour de cette parole qui avait découvert le chemin de leur cœur, qui les avait déjà soulagés et promettait de les consoler encore. Vis-à-vis du reste de l'auditoire, leur seule présence semblait une profession, et l'orateur qui expliquait les vérités de l'Evangile paraissait n'être que leur interprète pour confesser leur foi à la face du monde... L'écho de cet enseignement remarquable se propagea et fit sensation dans les sphères les plus recherchées du monde parisien. On vit des ministres du roi, mais des hommes en qui la distinction de l'esprit surpassait l'élévation du rang, venir, quand leur sortie du pouvoir les rendait à la liberté, prendre part à ce culte si peu officiel, et sur la porte duquel on pouvait lire en entrant ces mots : *Culte non salarié par l'Etat...* Le sentiment du devoir et du droit de manifester individuellement les convictions religieuses, qui était imprimé dans la contenance de l'assemblée, formait le commentaire animé de l'inscription qui se lisait en dehors sur la porte. Un public aussi cultivé ne pouvait être saisi par le fait de la conversion compris d'une manière purement magique et stérile pour le monde. Il devait, au contraire, être vivement frappé des secrets rapports de l'Evangile avec les plus profonds instincts de l'âme humaine, et pressentir la richesse des applications qu'un pareil texte devait fournir à l'enseignement religieux. » — Bien que Paris fût le centre de ce mouvement si plein de promesses, l'ensemble des protestants de langue française en était plus ou moins ébranlé. Déjà, depuis 1830, les chefs du mouvement avaient fondé le *Semeur* avec cette devise large et étendue : *Le champ, c'est le monde.* Toutes les semaines il était attendu avec impatience, lu avec avidité par des amis de loin et de près, auxquels il apportait des idées larges, saines, originales, sur tous les sujets à l'ordre du jour contenant l'espoir d'une vie nouvelle pour un protestantisme franchement chrétien, mais spiritualiste, large et généreux. « Pleins de la ferme persuasion qu'ils possédaient par devers eux la solution de tous les problèmes et, pour ainsi dire, le foyer auquel aboutissent tous les rayons de l'âme humaine, ces écrivains convaincus se mirent à rechercher avec une entière liberté d'esprit, à travers le champ de la critique littéraire, le secret des faiblesses, des souffrances, des aspirations de la conscience ; ils ne craignirent point de saluer hautement tout ce qu'elle leur révélait de juste et d'élevé. Une fois engagés dans cette voie de franchise et d'impartialité, le sens délicat des réalités morales se développa rapidement en eux. Ils virent sourdre dans leur propre sein des trésors inconnus d'expériences intimes, et la sereine largeur de leur pensée laissa bientôt loin derrière elle le libéralisme prétentieux des doctrines philosophiques et mondaines. Je me plais en ce moment à me les représenter, et nul d'entre eux ne s'en plaindra, tous réunis dans a personne de ce maître vénéré (Vinet) que chacun de nous regrette

plus tendrement à mesure que les années s'ajoutent l'une à l'autre sur sa tombe. Quelle vaillante sympathie pour toute conviction sincère ! Où est l'aspiration humble et hésitante qui n'ait été aussitôt par lui encouragée « et comme transfigurée dans une sphère bienfaisante et lumineuse où elle n'osait se reconnaître elle-même » (*ibid.*, p. 233). — De ce temps-là on pensait, on vivait, on était jeune ; on avait assez de foi pour ne pas répudier sous le nom de controverses théologiques des travaux indispensables devant lesquels ne devrait reculer aucun homme intelligent jaloux du titre de chrétien protestant. Aujourd'hui les faveurs du public sont pour les rhéteurs qui s'élèvent éloquemment contre toute discussion par la raison péremptoire que ce qu'il leur reste d'opinions est au-dessus de toute controverse. Aussi, avec quelle rapidité, au milieu d'un public sympathique, les questions succédaient aux questions ! C'est dans cette belle, mais trop courte période de 1830 à 1849, qu'eurent lieu tant de brillantes discussions, qui toutes se terminèrent par le triomphe éclatant de l'individualisme. La lutte atteignit son apogée par la publication de l'ouvrage de Vinet, faisant un devoir à tout homme de manifester ses convictions religieuses et réclamant la séparation de l'Eglise et de l'Etat comme garantie sociale de l'accomplissement de ce devoir. Naturellement les conservateurs jetèrent le cri d'alarme quand ils se virent en face de changements réclamés, tant dans l'Etat que dans l'Eglise, par un individualisme sûr de sa force et marchant de succès en succès. Aussi se bornèrent-ils à faire acte de dissentiment plutôt qu'à discuter. La brochure d'un pasteur vaudois, M. Bauty, la première en date, parut aux individualistes avoir à peu près pour unique mérite la variété des objections. Du fait que l'Eglise et l'Etat ont des points communs, comme le sol, par exemple, M. Bauty conclut tout bonnement à l'union des deux sociétés qu'il envisage comme *inévitable*. M. le pasteur Burnier réplique en déclarant que pour lui le multitudinisme est un dogme ; seulement il ne croit pas à la nécessité de l'union avec l'Etat pour que ce dogme tutélaire puisse produire tous ses précieux effets. Les deux combattants ne tardèrent pas à être réunis, un peu malgré eux, dans l'Eglise libre du canton de Vaud qui, en vue d'étouffer leur antagonisme non résolu, évita d'admettre franchement l'individualisme ecclésiastique dans sa constitution. L'intervention d'un jurisconsulte vaudois, M. van Muyden, changea le terrain de la controverse. La différence ne porte plus sur le but et le fond même de la discussion, mais sur les prémisses et la méthode. Aux yeux de M. van Muyden le débat est exclusivement juridique ; il refuse à l'Eglise toute existence indépendante du consentement de l'Etat. L'Etat s'intéresse à l'homme tout entier, parce qu'il s'intéresse à la morale tout entière et que cette loi embrasse tout l'homme ; bien plus, l'Etat embrasse toute la vie de l'homme dans ce monde, parce que cette vie est régie par la loi morale. Le caractère bizarre de cette brochure est des plus frappants ; l'auteur conclut à la séparation avec Vinet, tout en professant l'idée païenne et socialiste de l'omnipotence de l'Etat, qui aurait

dû l'amener à conclure comme M. Bauty. — Avec M. Grandpierre, nous quittons le terrain des principes pour nous placer sur celui de la simple protestation. L'auteur se propose de frapper fort plutôt que de frapper juste et ses adversaires reconnaissent de bonne grâce qu'il a réussi. Deux épouvantails émeuvent extraordinairement le supranaturalisme de M. Grandpierre : le paganisme, dont il voit surgir la sinistre silhouette à l'horizon, à la suite de la séparation de l'Eglise et de l'Etat, et la pensée qu'au dix-neuvième siècle, dans le sein du protestantisme, on puisse s'arroger le droit d'inventer de nouveaux dogmes ! — M. Frédéric de Rougemont n'est pas moins alarmé ; mais bien que ses coups soient plus nombreux et non moins forts que ceux de M. Grandpierre, les individualistes se refusent à les tenir pour plus justes. Son ouvrage est un manifeste contre les tendances religieuses du Réveil, dont le livre de M. Vinet est regardé comme le programme et dont le caractère est désigné par le nom d'individualisme. Sous ce terme, M. de Rougemont comprend les choses les plus étranges et les plus contradictoires. Puis s'imaginant découvrir une alliance entre toutes ces vues hétérogènes, l'auteur leur prête un lien, il en fait un faisceau, et un beau matin nous avons une hérésie de plus : l'individualisme. L'individualisme est bizarrement et successivement accusé de complicité dans toutes les tendances du siècle présent et des siècles passés : donatisme, anabaptisme, puritanisme, piétisme, benthanisme, communisme, etc., etc. S'ils n'ont su voir que de grands enfantillages dans l'acte d'accusation des plus hétéroclites que l'imagination de M. de Rougemont dresse contre eux, les individualistes se plaisent à signaler comme ayant un mérite réel, comme occupant le premier rang parmi les ouvrages opposés à l'*Essai* de Vinet, un travail qui, après avoir paru en articles dans le journal l'*Espérance*, fut ensuite publié à part. Cet écrit, d'origine germanique, remonte jusqu'aux principes et cherche à en rendre compte philosophiquement. L'auteur anonyme traite l'Etat, non comme il est, mais comme il doit être dans l'intention divine. Cet idéalisme allemand est loin de briller par la clarté. Non seulement l'auteur ne s'attache pas à montrer comment l'union doit ressortir des principes qu'il prétend substituer à ceux de Vinet sur l'Etat, mais il a l'air de conclure comme l'auteur de l'*Essai* quand il dit à son tour : « Jusqu'à l'avènement glorieux de ce roi des peuples, l'Etat et l'Eglise resteront distincts et en lutte, et cette lutte durera aussi longtemps que le péché. » — La controverse était déjà transportée sur un autre terrain, sans avoir du reste rien perdu de sa vivacité, lorsque parut, armé d'un gros volume, un respectable épigone qui, lui, en était encore un peu trop exclusivement à la question ecclésiastique. Malgré la sympathie que leur inspirait la personnalité inoffensive de M. A. Curchod, type accompli du supranaturaliste de l'ancienne école de Tubingue, les individualistes ne purent admettre qu'il eût fait avancer la question d'un seul pas. Oubliant de définir avec quelque exactitude ce qu'il entend par l'individualisme, l'auteur se borne un peu trop exclusivement à délayer les accusa-

tions contradictoires et hétéroclites de M. de Rougemont. L'ouvrage de M. Curchod a été provoqué en bonne partie par celui où M. Agénor de Gasparin présente le régime territorial de l'union comme la réalisation du principe païen et celui de la séparation comme l'incarnation du principe chrétien. Toute la controverse, jusqu'en 1845, a été résumée de main de maître dans les *Archives du christianisme* de la même année, par un débutant qui allait bientôt porter les coups les plus décisifs dans ces solennelles discussions. Tout le débat dépend de la notion que l'on se fait de l'Etat et de l'Eglise. Les disciples les plus décidés de Vinet lui reprochent de n'avoir pas donné de l'Etat une définition suffisamment précise, ou mieux d'en avoir donné deux. D'après l'une, l'Etat est l'homme moins la conscience, ou plus généralement l'homme pris dans tout ce qu'il a de commun avec tout homme, en un mot, l'homme quant aux éléments génériques de sa nature et à l'exclusion de tout ce qui est purement individuel » (*Essai*, p. 213). D'après la seconde définition l'Etat serait envisagé comme le droit, la loi, le gouvernement de la société. Le critique, qui n'est autre que l'écrivain anonyme des *Archives*, s'est chargé de trouver lui-même l'idée supérieure qui doit concilier ces deux définitions qu'il s'est trop hâté de déclarer contradictoires. Si l'Etat a recours à la contrainte, s'il est le droit, la loi, c'est parce qu'il se compose de ces éléments de l'humanité qui sont susceptibles de la contrainte et qui en outre en réclament l'application. Mais, dira-t-on, même parmi les éléments génériques qui constituent l'humanité et la société, il y a plus que ceux qui relèvent de la contrainte. Sans nul doute ; mais c'est précisément parce qu'ils ne sauraient tomber sous le coup de la loi que la société doit se garder de les gérer directement par le gouvernement, son organe, et borner son action à rendre possible la liberté de tous les développements. La morale publique, par exemple, appartient à l'humanité, à la société ; mais l'Etat ne saurait s'en occuper directement ; il doit l'abandonner à l'action individuelle ou à la libre activité des sociétés indépendantes. Sous peine de se faire théocrate et inquisiteur, l'Etat doit se déclarer satisfait quand un acte est extérieurement conforme à la loi ; il ne saurait aller plus loin et scruter si cet acte est aussi conforme à la morale ; la morale publique connaît bien des délits, mais non du péché.—La notion d'Eglise est plus simple et plus familière. Ce n'est pas que les adversaires de Vinet n'aient argué du fait que l'Eglise est une institution divine, mère des fidèles, dépositaire des moyens de grâce, moyen de grâce elle-même, en un mot *cause*, pour lui contester son caractère de société libre dont on devient membre par une libre accession. Mais les disciples de Vinet ont toujours soutenu fermement que ces deux faces diverses, ces deux éléments constitutifs de l'Eglise, bien loin de s'exclure, s'appellent, se réclament impérieusement l'un l'autre. L'Eglise est aussi un *effet*, une société humaine, l'assemblée des professants, par conséquent leur œuvre ; elle est le produit du christianisme, le résultat de sa présence et de ses progrès. Si dans le premier sens l'Eglise est nécessaire comme la volonté de

Dieu, comme l'Evangile lui-même, dans le second, par contre, elle est libre comme la volonté de l'homme, elle dépend de la foi des individus, c'est-à-dire d'un acte de leur spontanéité, *elle n'est autre chose que ce que sont ses membres eux-mêmes.* — Telle étant la nature, la notion des deux sociétés, la question de leurs rapports se trouve tranchée. L'auteur des articles des *Archives* reproche avec quelque vivacité à Vinet d'avoir compliqué la question des rapports de l'Eglise et de l'Etat en la portant sur le terrain philosophique. « Nous croyons, dit-il, qu'on a fait tort à la question de l'Eglise et de l'Etat en la portant sur le terrain philosophique. Au lieu de l'Eglise, on a mis la conscience, l'individuel, que sais-je? Laissez tout simplement le christianisme, la société des chrétiens; opposez ces termes à celui de l'Etat, et la question prendra sa véritable portée... Le christianisme est un fait historique et par conséquent nouveau; il est divin et surnaturel; il n'est donc pas un élément originaire et constitutif de la nature humaine. Or, si l'on participe à la nature humaine par le fait même de sa naissance, de sa qualité d'homme et indépendamment de sa volonté, on ne peut s'approprier le principe de la vie chrétienne que par une libre adhésion, par un choix moral, par un acte de spontanéité. Qu'en résulte-t-il? C'est que l'on fait partie de l'Etat, c'est-à-dire de la société civile, comme on participe à l'humanité et par le fait même de cette participation, indépendamment de toute volonté; tandis qu'on n'entre dans l'Eglise que par l'acte libre et moral en vertu duquel on devient chrétien. On est membre de l'Etat par la naissance, membre de l'Eglise par la conversion... Qu'en résulte-t-il encore? C'est que l'Etat se compose de tous les hommes, mais de tous les hommes dans leur capacité humaine, naturelle, générique; ce sont là ses bornes, et il ne saurait admettre un autre titre, reconnaître une autre capacité, sans porter atteinte à son idée qui est en même temps un fait, l'humanité. L'Eglise au contraire ne se compose que de chrétiens, c'est-à-dire d'une minorité, d'une partie de l'humanité, et elle aussi ne saurait reconnaître un autre titre d'admission en son sein que le christianisme, sans violer son idée, sans altérer sa nature... Ainsi donc tous les membres de l'Eglise sont membres de l'Etat, mais tous les membres de l'Etat ne sont pas membres de l'Eglise. Ajoutez que le christianisme n'est appréciable que pour celui qui le possède, c'est-à-dire qui est chrétien et vous aurez enfin la solution de la question, solution simple comme tout ce qui est affaire de principes, évidente comme toute vérité générale. L'Etat n'a pas qualité pour connaître du christianisme; comme Etat, c'est-à-dire comme naturel, il y est étranger, et par conséquent il n'a pas plus compétence pour s'occuper de l'Eglise, que l'Eglise pour administrer l'Etat. » Qui donc prononce ces fortes paroles profondément chrétiennes, décisives, qui résument en peu de mots ce qui constitue l'esprit, la raison d'être de ce mouvement que les protestants français ont appelé le Réveil? C'est M. Ed. Scherer. — Fort jeune encore, il venait de prendre la tête de la colonne comme champion à la fois de l'individualisme religieux et de l'individualisme ecclé-

siastique. Il arrivait juste au bon moment pour grouper autour de lui une jeunesse enthousiaste qui sentait fort vivement tout ce que laissaient à désirer les représentants officiels du Réveil, tournant toujours plus au piétisme. Ces paroles qui, à cette heure, devaient encore trouver de l'écho dans le cœur de tous les hommes qui se réclamaient du Réveil ne portèrent pas coup. D'un ultra-calvinisme inintelligent, qui avec les darbystes aboutissait à un dualisme primitif et définitif, dans toutes les questions concernant l'état moral de l'homme, on ne se fit aucun scrupule de continuer à pratiquer le plus grossier pélagianisme en tout ce qui concernait les institutions ecclésiastiques, les rapports du monde et de l'Evangile, de l'Etat et de l'Eglise. Mais non, soyons plus juste; observons la vraie nuance. Ces paroles si simples, si vraies, ne trouvèrent pas seulement de l'écho dans le cœur de la jeunesse qui saluait en M. Scherer l'initiateur d'une Eglise nouvelle, avec une théologie nouvelle; elles ne furent pas, elles ne pouvaient pas être, à cette heure-là, contredites par les hommes qui se réclamaient du Réveil. Plus d'un fidèle les serra précieusement dans son cœur, hâtant ouvertement de ses vœux le moment heureux où il se présentera une bonne occasion de les mettre en pratique, à la gloire de Dieu et pour la décharge de sa conscience. Et puis, lorsque l'opportunité s'offrit tout à coup, inattendue et soudaine, à la suite de la révolution de 1848, les hommes du Réveil en France refusèrent d'organiser l'Eglise comme ils s'étaient promis de le faire; ils ne s'aperçurent pas qu'en reculant devant l'individualisme ecclésiastique, ils allaient porter à l'individualisme religieux un coup dont il ne s'est plus relevé. Et cependant rien n'avait été négligé pour prévenir ce mouvement de recul qui a décidé de nos destinées religieuses au moins pour une génération. La question était mûre; dans tout ce qui tenait à l'ordre des idées et de la théorie, il ne restait plus rien à élucider. Dès l'année 1845, M. Scherer s'était mis à la tête d'un journal, la *Réformation au dix-neuvième siècle*, dont le titre seul, singulièrement heureux et significatif, était plein de promesses. Franchissant le dernier pas, M. Scherer oubliait les réserves qu'il avait faites dans les *Archives du christianisme* pour devenir le champion éloquent, passionné de l'individualisme chrétien. La *Réformation*, qui avait un caractère plus spécialement ecclésiastique que le *Semeur*, aborda et décida de la façon la plus heureuse tous les problèmes se rattachant à l'individualisme. Malgré sa trop courte durée, ce journal a dit le dernier mot sur bien des points. On peut y renvoyer avec confiance les jeunes gens qui croient à la vérité et auxquels l'enthousiasme ne fait pas peur; ils seront largement récompensés en étudiant cette belle page de notre histoire, si différente de tout ce que nous avons vu depuis. Obligé de nous en tenir aux grandes lignes, nous nous bornerons à signaler, en quelques mots, les résultats de cette belle campagne de l'individualisme ecclésiastique. L'individualisme en général fut ouvertement placé en antagonisme avec le communisme, en économie sociale, et avec le panthéisme en religion. C'est dans la *Réformation* que parut l'étude de

Vinet sur le socialisme qui donna le dernier mot du grand penseur sur ces matières. Toutes les questions se rapportant à l'organisation intérieure de l'Eglise furent également décidées dans le sens du spiritualisme le plus franc, le plus conséquent. Dégageant la cause des individualistes ecclésiastiques de celle des anciens dissidents qui, à tort ou à raison, passaient pour avoir voulu juger les consciences et fonder des Eglises triées, la *Réformation* maintint l'idée de l'Eglise des professants dont chacun devient membre par libre accession et sous sa propre responsabilité. On fut ainsi conduit à s'élever fortement contre le catéchuménat officiel à époques déterminées, fiction percée à jour, dont la pratique pesait alors à bien des consciences et qu'aucun homme évangélique ne se serait avisé de rétablir de gaieté de cœur après avoir été assez heureux pour pouvoir s'y soustraire. Si les adversaires évoquaient l'épouvantail du baptisme (de Rougemont, p. 129, 130), plusieurs des novateurs reconnaissaient sans aucune difficulté que, pour respecter tous les droits et ne rien préjuger en aucun sens sur la position religieuse de l'individu, il fallait faire ce dernier pas dans le sens du spiritualisme chrétien. Sans se prononcer précisément en faveur du baptisme, car le formalisme des baptistes bibliques et judaïsants empêche souvent les plus braves d'oser avouer le baptisme spiritualiste des individualistes qui lui est de tout point contraire, le journal de M. Scherer laissa voir clairement que cette dernière réforme était réclamée par les principes qu'il défendait (année 1847, p. 234). La *Réformation* prit une position plus décidée dans la question du ministère évangélique dont elle maintint la nécessité mais non l'institution divine. A ce propos, M. Scherer eut soin de remarquer que, bien loin d'être solidaires des prétentions judaïques des frères de Plymouth, les défenseurs éminemment spiritualistes de l'individualisme représentaient un point de vue tout opposé. La plus importante de ces discussions, qui se succédaient avec une rapidité remarquable parce qu'elles s'appelaient les unes les autres, fut celle sur l'Eglise. La *Réformation* présenta l'Eglise non comme une institution divine, mais comme un établissement résultant nécessairement de la nature même du christianisme. La rupture avec le formalisme étroit et anxieux devint ainsi complète. Le christianisme fut présenté comme un fait religieux et spirituel, indépendant de toute forme, de tout symbolisme de droit divin, et se donnant lui-même les institutions dont il peut avoir besoin suivant les temps, les lieux, le degré de culture des peuples qui se réclament de lui. Le christianisme avait reconquis sa position de religion universelle et définitive; il était présenté comme étant essentiellement esprit et vie. Il ne restait plus que deux choses de droit divin, l'Evangile et l'individualité. « Le christianisme est l'avènement et la divine consécration de l'individualité en même temps sans doute qu'il est un principe vivant d'association. Du moment où le culte en esprit fut proclamé de part Dieu, la souveraineté de la conscience, c'est-à-dire la souveraineté spirituelle de l'individu, fut établie de droit divin. » Ce furent là les beaux jours de l'individualisme ecclésiastique triom-

phant et conquérant. Un de ses plus valeureux champions était en droit de dire au plus fort de cette belle campagne : « Quoi qu'il en soit, l'effet de l'individualisme c'est que la vie naît et se développe dans la liberté et qu'en se développant elle tend à une manifestation conforme à elle-même. On est soi et on veut être soi... Le mouvement moderne tout entier n'a qu'un sens : l'Etat, c'est-à-dire l'homme naturel, le monde, cherche à se poser comme le monde, l'Eglise, c'est-à-dire l'homme régénéré, à se poser comme l'Eglise. Chacun revendique de l'autre une indépendance perdue dans un long compromis. L'Etat se sécularise et l'Eglise se purifie » (*Réformation*, p. 2, 1847). — Sans doute ces résultats ne furent pas obtenus sans des protestations, des murmures et des appréhensions. Ce qui choquait surtout c'est que dans l'application de leur principe à la constitution de l'Eglise les individualistes parlaient hautement de la séparation d'avec l'Etat comme d'un dogme. La culture théologique était alors si peu développée que toute notion exacte du dogme et de son histoire faisait entièrement défaut. On tenait les dogmes pour enregistrés dans la Bible comme autant d'articles d'un code; une bonne concordance, récemment traduite de l'anglais, suffisait amplement à quiconque savait lire pour les dégager du saint volume, notez bien ces deux points : dans leur pureté immaculée et à l'abri de tout élément humain. On ne soupçonnait pas que par le dogme de la séparation il fallait entendre tout simplement la notion qu'il convenait de se faire des rapports de l'Eglise et de l'Etat d'après la nature des deux institutions. Mais, objectait-on aux individualistes, les plus ardents d'entre vous vont jusqu'à soutenir que l'union de l'Eglise et de l'Etat constitue un adultère? Cette objection se comprenait moins que la précédente dans la bouche des ultra-calvinistes. En effet, exagérant à tout propos l'état de corruption de l'homme et la distinction entre les convertis et les inconvertis, ils ne trouvaient cependant pas contre nature l'union la plus intime de la société de l'homme naturel et de la communauté des croyants, la confusion entre le citoyen et le chrétien. Cette étrange méprise met une fois de plus dans tout son jour le caractère le plus dangereux du Réveil. Volontiers augustinien, ultra-calviniste pour la doctrine, il a fait preuve dans la pratique d'un relâchement qui aurait probablement scandalisé Pélage lui-même. Dès le début la morale a été le point tout spécialement faible des hommes du Réveil; cette lacune est devenue toujours plus manifeste à chaque crise décisive. Malgré ces objections et beaucoup d'autres, la majorité de ceux qui suivaient les débats avec quelque indépendance d'esprit étaient avec les novateurs. « Voyez, s'écriait alors un soldat hors rang que nous avons déjà eu l'occasion de citer, voyez quels sont ceux de nos hommes religieux qui exercent quelque ascendant sur l'époque? Ce sont les champions de la séparation; les autres, orthodoxes ou non, n'essayent pas même de se faire entendre » (*Revue de théologie*, 1855, p. 237). Et cependant la mission de l'individualisme était loin d'être accomplie; la partie sinon la plus importante, du moins la plus délicate de

l'œuvre restait encore sur les bras de ceux qui, après l'avoir entreprise avec ardeur, allaient se diviser et se disperser avant de l'avoir terminée. Nous touchons à l'avènement de l'*individualisme théologique*. Il est hors de doute que les deux phases antérieures du Réveil réclamaient la troisième. Le seul fait qui puisse donner lieu à discussion, c'est de savoir jusqu'à quel point, à la date où nous sommes parvenus, on sentait le besoin de ce troisième individualisme qui allait naître des deux précédents comme le second était né du premier. Un écrivain contemporain, que nous avons eu souvent l'occasion de citer, M. Verhuell, prétend que l'orthodoxie courante du Réveil aurait bénéficié des conquêtes de la petite phalange du *Semeur* dont on lui aurait rapporté tout l'honneur. Plusieurs circonstances auraient contribué à entretenir l'illusion. D'abord ceux qui suivaient ne se demandaient pas où ils allaient. Puis l'abnégation des écrivains du *Semeur* aurait été, dit-on, trop chevaleresque pour demander aisément des comptes au système qui avait abrité leur naissante foi. Comment y auraient-ils du reste songé puisque leur sens théologique n'était pas assez formé par des études spéciales pour être grandement choqué du bizarre arbitraire de l'orthodoxie? C'est parce que, de la meilleure foi du monde, on y aurait ainsi mis du sien, que l'on ne se serait jamais douté du danger à la rencontre duquel on marchait. « Par un malentendu dont tout le monde était à la fois dupe et complice, l'orthodoxie recevait dans l'opinion un nouveau lustre d'un mouvement qui s'accomplissait sur le terrain de la libre conscience et tendait à abolir de fait l'autorité par cela seul qu'il la rendait superflue... Mais, en résumé, le résultat manifeste de la carrière du *Semeur* était d'avoir pour ses rédacteurs et dans une certaine mesure pour son public, rompu définitivement l'équilibre entre le développement acquis par l'expérience et le *credo* avec lequel on s'était mis en route » (*Revue de Strasbourg*, 1855, p. 242).—En somme, il n'y a pas lieu à contredire ces assertions, à une condition toutefois, c'est qu'on veuille bien les compléter. L'auteur que nous nous plaisons à citer se charge du reste de le faire de la meilleure grâce du monde. M. Verhuell rappelle, avec une complaisance fort légitime, que tandis que personne ne semblait se douter de rien, déjà en 1848, dans un opuscule, *Lettre d'un laïque à un pasteur*, il avait annoncé le terrible conflit qui allait éclater. Tout cela est fort bien; mais ce ne sera pas imposer un trop grand sacrifice à la modestie et à la perspicacité de l'auteur que de lui demander de reconnaître que s'il a été le premier à annoncer publiquement, il pourrait bien ne pas avoir été le seul à prévoir ce qui allait arriver. Le fait est que la dernière évolution de l'individualisme, qui était réclamée par la nature même des choses, était aussi préparée par l'état des esprits, pressentie, désirée par beaucoup de penseurs. Vinet lui-même, après avoir inauguré l'individualisme ecclésiastique, avait tracé d'une main sûre le programme de l'individualisme théologique. Vaincu d'abord par la religion du Réveil, auquel il avait débuté par être hostile, Vinet en subit pendant quelques années la théologie. C'est à ce

point de vue-là qu'il écrivit ses premiers discours (1837) philosophiques, apologétiques et dogmatiques. Dix ans plus tard il s'est définitivement émancipé et reconquis lui-même. Aussi dans ses derniers écrits (*Etudes évangéliques*, *Méditations évangéliques*), rencontre-t-on un souffle nouveau ; le Vinet plus ou moins piétiste a été supplanté par le Vinet vraiment définitif et original, par le Vinet mystique, appelé à renouveler la théologie française. Il est vrai, toutes les qualités si précieuses de l'homme et du chrétien vont en quelque sorte devenir des défauts chez le théologien. L'absence d'élément critique et négatif, l'illusion d'un esprit supérieur qui croit suffisant, à l'usage du commun des hommes, d'établir la vérité pour dissiper par cela même l'erreur, ont empêché l'immense majorité des lecteurs de s'apercevoir de l'évolution. Voilà pourquoi bien des admirateurs, plus pieux que perspicaces, croient honorer Vinet, alors qu'ils ne l'ont pas même compris et qu'ils se bornent à le réduire à leur taille. Et cependant pour qui sait comprendre, Vinet s'était clairement expliqué, autant du moins que le lui permettaient les circonstances et la tournure de son esprit. C'est ainsi que nous lisons dans la préface de la seconde édition des *Discours*, ces paroles significatives : « La raison, c'est-à-dire la nature des choses, sera toujours pour nous, à quelque point de vue que nous nous plaçions, le critère de la vérité et le point d'appui de la croyance. Il faudra toujours que la vérité hors de nous se mesure, se compare à la vérité qui est en nous ; à cette conscience intellectuelle qui, aussi bien que la conscience morale, est revêtue de souveraineté, rend ses arrêts, connaît des remords, a ses axiomes irrésistibles que nous portons en nous, qui font partie de notre nature qui sont le support et comme le terrain de toutes nos pensées ; en un mot à la raison. » Il est impossible de substituer plus clairement à l'usage exclusivement formel, scolastique de l'intelligence, dominant dans les premiers discours, l'usage réel de la raison qui caractérise toute l'œuvre subséquente du penseur chrétien. C'est à partir de cette époque que Vinet fait toujours plus ses réserves et prend une attitude plus ou moins critique à l'égard du Réveil. « Il y a longtemps, écrit-il en 1847, que je combats, dans une grande faiblesse de moyens, une tendance dont je respecte d'ailleurs le principe et dont je bénis l'origine. » — Ce n'est pas seulement de la théologie du Réveil que Vinet se sent émancipé, mais aussi de celle de la Réformation du seizième siècle qui, d'après lui, doit être dépassée. « La Réformation, comme principe, dit-il, est en permanence dans l'Eglise, comme le christianisme. Ce sont les idées fondamentales du christianisme considéré à la fois comme religion individuelle et comme établissement, qui redemandent constament leur place. En deux mots, c'est le christianisme lui-même, se restaurant spontanément et par ses propres forces. En sorte que, aujourd'hui même, quelle que soit l'importance de l'événement du seizième siècle, la réformation est encore une chose à faire, une chose qui se refera perpétuellement, et à laquelle Luther et Calvin n'ont fait que préparer un champ plus uni et une porte plus large. Ils n'ont pas, une fois pour toutes,

réformé l'Eglise, mais affermi le principe et posé les conditions de toutes les réformes futures. » Et il ne faut pas croire qu'il s'agit ici seulement, ni même partiellement, des réformes ecclésiastiques ; ce sont bien les droits de l'individualité théologique que Vinet proclame. Ainsi il reproche aux hommes du Réveil de s'être attachés trop servilement aux doctrines du seizième siècle consignées dans les confessions de foi. Ces formules, d'après lui, ne sont pas la Réformation. mais le résumé doctrinal et abstrait de ce grand mouvement. Vinet distingue entre le dogme et la religion, la formule et la vie pour insister en tout premier lieu sur celle-ci. « Cette vie réfléchit l'Evangile bien plus vivant qu'aucun symbole. C'est elle qu'il nous faut... La vue de la Réformation nous fera remonter plus haut, comme les bords d'un fleuve suivis avec persévérance nous font parvenir à sa source... La Réformation fut une œuvre sainte et bénie, parce qu'elle ne voulut relever que de l'Evangile éternel, et ne consentit sur aucune question à remonter moins haut; pour faire comme elle ne vous arrêtez point à elle, mais retournez d'un élan et sans transition à la source large et pure de toute vérité. » — On ne saurait établir d'une manière plus claire les droits, la nécessité de l'individualisme théologique. Du reste Vinet, à la veille de sa mort, a eu encore le temps d'établir d'une façon authentique la solidarité des deux tendances. Comme un des fondateurs de l'Eglise libre du canton de Vaud, il a voulu faire droit à l'individualisme ecclésiastique et à l'individualisme théologique, à ses yeux indissolublement unis. Voilà pourquoi il a maintenu que cette Eglise devait professer librement sa foi religieuse et ne se rattacher que d'une manière historique aux symboles scientifiques du seizième siècle. Vinet a fait plus encore. Distinguant soigneusement entre la théologie et la religion, il a rédigé une profession de foi exclusivement religieuse et morale, « accessible à la plus humble servante, au plus ignorant manœuvre, si d'ailleurs ils sont chrétiens, et qui puisse couler tout entière comme expression de ses espérances, à l'heure suprême, des lèvres des chrétiens mourants. » Sur cette base élémentaire, chacun a le droit de se former une dogmatique en cherchant à concilier les droits de l'Ecriture avec les expériences de l'histoire consacrées par la tradition et avec les besoins nouveaux de la conscience chrétienne (voir *La situation théologique dans l'Eglise libre du canton de Vaud*, introduction à nos *Mélanges de théologie et de philosophie*).—On le voit, l'individualisme ecclésiastique uni à l'individualisme religieux a tout naturellement abouti à l'individualisme théologique, réclamé par le développement des hommes éclairés du Réveil. Du reste le laïque de Montauban, dont nous avons dû compléter les idées, n'est pas loin d'être d'accord avec nous. N'écrit-il pas lui-même que le dogme de la séparation (qui avait fait le succès des individualistes ecclésiastiques), à le bien prendre, peut être à lui seul une religion ? « Saisi dans sa profondeur, c'est infiniment plus qu'une question ecclésiastique, et le monde a bien des pas à faire encore sous l'influence de cette idée. » Telle était en effet la situation des esprits ; dans le premier enthousiasme d'une

grande et belle victoire, on rêvait de conquêtes plus étendues et plus importantes encore. Le rédacteur de la *Réformation au dix-neuvième siècle* constate lui-même cette disposition générale lorsqu'il motive la cessation de cette première publication, par le fait que l'œuvre ecclésiastique est terminée et que l'heure de s'occuper de l'individualisme théologique est enfin venue. « La théologie, dit-il, réclame sa part. Une foule de difficultés pèsent sur la conscience religieuse des chrétiens, oppressent leur foi, paralysent leur témoignage. Il y a une liquidation à faire, une révision à opérer. *Tout le monde le sent, la jeunesse surtout.* Ce sont-là des besoins dont on n'ajourne pas indifféremment la satisfaction. » — La publication que l'on faisait espérer ne se fit pas attendre. La *Revue de Strasbourg* parut en 1849. Dans son prospectus et dans ses premiers numéros, elle s'annonce comme devant être l'organe de l'individualisme théologique. « Chacun commence à s'interroger touchant sa foi, et pour ainsi dire à en dresser le bilan. Que garder des idées anciennes où l'on se sent mal à l'aise? Que prendre des idées nouvelles qui à la fois épouvantent et séduisent? » Entre la disparition de la *Réformation* et la publication de la *Revue de théologie* avait eu lieu un événement décisif qui avait mis au jour l'état des esprits. Combien d'hommes intelligents, qui depuis lors ont été paralysés par la peur, saluèrent avec bonheur la publication des *Lettres* accompagnant et expliquant la démission de M. Scherer comme professeur de l'école de théologie de Genève! Faute d'études sérieuses et d'une hardiesse d'esprit qui ne se commande pas, le piétisme qui avait refoulé la tendance plus libre, plus intime des dissidents, avait fini par devenir lui-même l'esclave du dogmatisme qu'il se proposait d'abord de vivifier. Bien des individualités qui souffraient des étroites prétentions du dogmatisme se sentirent débarrassées comme d'un cauchemar en lisant le manifeste du professeur démissionnaire. C'est ce vif sentiment de délivrance qui explique le succès bien réel, mais malheureusement trop court, de la *Revue de Strasbourg*. Au début chacun avouait qu'elle venait enfin de donner satisfaction à des besoins légitimes et vivement sentis. Ce recueil exprimait les sentiments intimes de bien des cœurs quand il disait : « Il est également impossible de revenir à la foi naïve et inconsciente de l'enfance religieuse et de se résigner au scepticisme, il faut donc lutter, lutter jusqu'à ce que la vérité se manifeste. » Comment les individualistes ecclésiastiques qui n'avaient pas encore secoué la poussière d'un combat dont ils étaient sortis vainqueurs, auraient-ils craint de s'engager dans des luttes nouvelles, répondant si bien à leur état psychologique, alors surtout qu'ils voyaient à la tête de l'entreprise nouvelle les mêmes chefs éprouvés qui jusque-là les avaient si bien conduits? On prenait soin, d'ailleurs, de rassurer les timides par des déclarations caractéristiques : « Ce n'est pas à dire que nous prétendions faire de l'érudition pour l'érudition, ni nous renfermer dans un idéalisme abstrait. Il est un fait qui domine notre pensée, qui est devenu en quelque sorte constitutif de notre être, c'est que Dieu a reconcilié le monde avec lui

par Jésus-Christ. Ce fait inébranlable, car il repose sur le double témoignage de l'histoire et de la conscience morale, est le centre de la théologie... Nous embrasserons toutes les branches de la théologie, ramenant sans cesse la spéculation à la vie et l'érudition à l'objet de la foi. » — Bien que ce courant général, du moins parmi les hommes habitués à penser et à se rendre compte de leur foi, fût favorable à l'individualisme théologique, celui-ci dérangeait trop les habitudes du grand nombre ; il se heurtait à trop de parti-pris et de préjugés pour ne pas provoquer des protestations, avant même que personne eût le droit de réclamer. On vit briller au rang des adversaires du mouvement théologique ceux que l'on a appelés spirituellement les individualistes orthodoxes, euphémisme des mieux choisis pour ne pas dire crument les réactionnaires. Mais cette *captatio benevolentiæ* n'en est pas moins caractéristique et instructive. Les adversaires de tout mouvement et les hommes les plus avancés prirent l'habitude de se faire des compliments fréquents et délicats ; comptant sur leurs aberrations réciproques pour agir sur la foule flottante, ils répétaient en chœur qu'il fallait de toute nécessité opter pour un des deux extrêmes. Chacun, *in petto*, voyait dans son honorable adversaire, seul logique, seul conséquent, le plus précieux des auxiliaires, tant on était convaincu que ce point de vue, proclamé seul tenable, devait paraître absurde aux juges du combat. Ces individualistes orthodoxes étaient donc des hommes qui, tout en faisant une large part à l'individualisme religieux et ecclésiastique, repoussaient tout individualisme théologique, sous prétexte que la Bible, pleinement inspirée de Dieu, nous a donné une dogmatique toute faite, devant laquelle l'individualité n'a plus qu'à s'incliner respectueusement. Cet absolutisme autoritaire et laïque, qui se réclamait de l'auteur de la *Théopneustie*, eut le privilège d'effrayer Gaussen lui-même par ses excès, tels qu'ils se montrèrent dans *Les écoles du doute et l'école de la foi*. — A la suite de cet individualisme prétendu orthodoxe et ne s'en distinguant guère que par la méthode, venait ce que, faute de meilleur terme, il faut appeler l'individualisme apologétique. Au début du mouvement théologique, bien des hommes crurent, écrivirent même qu'il y avait malentendu ; que tout le débat roulait sur une simple question de méthode. Tandis que les individualistes orthodoxes faisaient appel à la preuve externe, les individualistes apologètes insistaient fortement sur la preuve interne. Au début, du moins, ces derniers parlaient comme s'il s'agissait tout simplement, non pas de changer, de transformer l'ancienne conception dogmatique du Réveil, mais de la prendre, si j'ose dire, par un nouveau bout, de l'accepter par des considérants puisés dans le témoignage intime du cœur et de la conscience. Raisonner ainsi c'était se reconnaître implicitement le droit d'élaguer, soit de l'ancienne dogmatique, soit de l'Ecriture elle-même, distincte de la parole de Dieu, tout ce qui ne répondait pas aux besoins de la conscience chrétienne, appelée à s'assimiler la vérité. Aussi l'illusion n'a-t-elle pas été de longue durée. La plupart des individualistes

apologètes ont borné leurs prétentions à radoucir quelques angles de l'ancienne dogmatique, à répudier certaines exagérations. Ils ont grossi ainsi les rangs si nombreux des modérés piétinant sur place, mais manquant du courage nécessaire pour avancer ou pour reculer. Ce sont ces hommes qui, en faisant défection, en se désintéressant peu à peu de tous les problèmes débattus, ont porté un coup fatal à la culture théologique parmi nous. Ceux qui firent un pas hardi en avant ne furent pas nombreux; mais ils comprirent qu'il ne s'agissait pas de restaurer tant bien que mal l'orthodoxie, de donner tout au plus une édition expurgée de l'ancienne dogmatique. Ils se dirent qu'il fallait travailler tout de bon à élaborer une conception nouvelle de l'ensemble du christianisme, réclamée par les progrès accomplis depuis le seizième siècle dans le domaine de l'exégèse, de la critique sacrée, de l'histoire du dogme et de l'histoire des religions. Voilà comment le groupe des individualistes apologètes, d'abord de beaucoup le plus nombreux, se scinda de bonne heure en deux écoles, celle des orthodoxes modérés et même piétistes, celle beaucoup moins nombreuse des disciples authentiques et conséquents de Vinet. Parfois les deux écoles ont paru n'en former qu'une seule, mais, aux moments décisifs, la sourde hostilité a toujours fini par éclater. Chaque fois qu'un théologien spiritualiste franchement novateur quoique positif, a fait un pas en avant, il a été abandonné par ses prétendus alliés. On a toujours vu reparaître chez ces derniers le piétiste désireux de conserver du passé tout ce dont l'abandon aurait eu le tort grave de heurter les préjugés du peuple chrétien. Qui sait si la rupture définitive entre ces deux tendances n'est pas la condition absolue de la reprise de l'intérêt théologique dans nos contrées? — Malgré les causes de faiblesse résultant d'un pareil antagonisme latent, ces deux portions d'un même groupe travaillant de concert avec les hommes avancés de la *Revue de Strasbourg* auraient pu mener à bien notre résurrection théologique. Il y avait en effet là tous les éléments pour constituer les droites, les centres et la gauche d'un parlement théologique. Malheureusement l'équilibre ne tarda pas à devenir impossible par la rupture éclatante du lien qui devait relier ces diverses tendances. Il était bien entendu, de part et d'autre, au début, que la préoccupation religieuse devait prédominer, mais avant peu elle céda le pas à l'intellectualisme. Nous l'avons vu par les déclarations des premières livraisons de la *Revue*, les plus avancés s'étaient, comme les autres, mis en route sous les enseignes de l'individualisme chrétien; malheureusement, dès les premières étapes, on le sacrifiait froidement à son ennemi mortel, le déterminisme. Comment aurait-il été encore question d'individualisme alors qu'il n'y avait plus de liberté? Comment pouvait-on encore s'occuper de théologie et de religion, alors que l'on avait découvert que le sentiment du péché était tout simplement une illusion de la conscience? Sans doute les protestations compétentes et énergiques ne firent pas défaut, mais le coup était porté. Une émotion vive et profonde s'empara de tous ceux qui étaient engagés dans le mouve-

ment. Un instinct sûr les avertissait que notre développement théologique était compromis pour longtemps (voir *Recherches de la méthode*, par M. Ch. Secrétan). Faisant toujours plus grande la part de cet idéalisme abstrait dont on avait en partant promis de se garder, on sacrifia le surnaturel physique d'abord, puis le surnaturel moral, enfin l'élément spécifiquement chrétien. Au lieu et place du christianisme, on n'eut bientôt plus que du subjectivisme pur et simple. Prenant une attitude non seulement critique, mais hostile en face du christianisme biblique mis en suspicion, le théologien en vint peu à peu à ne plus être en contact religieux et moral avec l'objet dont il avait cessé de vivre, afin de raisonner sur lui plus à son aise. La religion naturelle ne tarda pas à avoir le sort du christianisme : chacun tira de son côté pour aboutir au théisme ou au déisme, qui au panthéisme, d'autres plus loin encore. On vit bientôt à quoi peut aboutir un mouvement intellectuel généreux lorsqu'il est exploité, non pas, comme on le dit trop souvent, par la dialectique, dont la mission est de choisir, de discerner, de relier les éléments épars du vrai dans les principes en apparence les plus opposés pour arriver, sinon à les concilier, du moins à les sauvegarder, mais par une logique exclusivement formelle et nominaliste. Celle-ci, faute de prendre pied sur le terrain des réalités, a facilement raison de toutes les vérités donnant prise au principe de contradiction, que le génie prévoyant et profond d'Aristote, au moment même où il le découvre, déclare fort précieux sans doute, et toutefois en lui-même et à lui seul, insuffisant, infécond. — Mais c'est là de l'histoire déjà bien ancienne, tellement ancienne qu'il ne semble pas prématuré de recueillir la leçon qu'elle renferme. Au fait, la catastrophe qui a arrêté court notre développement théologique n'est pas aussi surprenante qu'on a pu le croire, quand on était encore au plus fort de la mêlée. Est-il bien étonnant qu'un principe nouveau se soit éxagéré au moment même de son apparition ? N'est-il pas assez ordinaire qu'une réaction franchisse les bornes légitimes ? Un principe vrai est-il compromis sans retour parce que ceux qui s'en emparent les premiers, sous prétexte d'en faire sortir toutes les conséquences qu'il renferme, débutent par le transformer pour le désavouer ensuite? La philosophie grecque, avant de porter ses plus beaux fruits, a dû traverser exactement le même défilé dans lequel nous avons fait halte. Les contemporains de Périclès furent aussi en droit de croire qu'elle ne s'en tirerait pas à son honneur. Lorsque Anaxagore eut proclamé la supériorité spécifique de l'esprit sur la matière, une réaction violente, excessive, s'accusa contre la philosophie de la nature qui jusque-là avait régné sans partage et dont tout le monde éprouvait le besoin de secouer le joug. Tandis que Socrate, partant du principe « connais-toi toi-même » s'établissait franchement sur le terrain de la subjectivité, non certes pour y évoluer indéfiniment, mais pour y trouver un point d'appui ferme lui permettant de comprendre, de saisir l'objectivité vraie, d'autres personnes, s'appelant par excellence les sages, les sophistes, ne voulurent écouter que leur

propre subjectivité dans laquelle ils se cantonnaient, s'en servant comme d'une arme pour tout ébranler. On sait ce qui arriva. Les sophistes ne tardèrent pas à faire tomber en discrédit leur nom et leur méthode. Après avoir impitoyablement renversé toutes les doctrines reçues, le subjectivisme absolu des sophistes s'en prenant à lui-même n'eut garde de se traiter avec plus d'indulgence qu'il n'avait fait l'ancienne philosophie. Faute d'avoir su faire à la vérité objective la place qui lui revient, les sophistes deviennent les victimes du scepticisme: celui-ci répudie à son tour ce subjectivisme arbitraire et fantastique qui s'était fait un jeu de tout renverser. Les sophistes se sont bornés à déblayer le terrain, à purifier l'atmosphère, comme une violente tempête des tropiques. Tandis qu'ils ne préparaient l'avenir que négativement, Socrate, s'attachant à un individualisme normal qui sait faire la part au monde objectif, ouvrait positivement la grande, la belle et féconde période de la philosophie grecque et se préparait des successeurs comme Platon et Aristote. — Ici cesse l'analogie. Chez nous l'individualisme théologique a succombé sous les coups du subjectivisme outré, avant-garde du scepticisme; mais rien n'indique jusqu'à présent que le vaincu soit à la veille de se relever. C'est qu'aussi nous avons été mis en demeure de faire deux révolutions à la fois, et cela alors qu'il n'y avait pour les mener à bien qu'une poignée d'hommes pris au dépourvu, fort mal préparés. De là des malentendus, des divisions, un étrange gaspillage de forces résultant de l'isolement, tout un ensemble de circonstances défavorables qui, après avoir rendu la déroute complète, risquent de retarder pour longtemps encore l'heure du relèvement. L'avènement de l'individualisme théologique, qui devait faciliter la victoire définitive de son aîné, l'individualisme ecclésiastique, a compromis l'un et l'autre. Les Eglises libres qui surgissaient à la veille et au moment même de la crise théologique ont été privées du précieux concours des hommes qui, tout en leur appartenant ecclésiastiquement, se gardaient bien de s'y joindre de peur que leur individualisme théologique ne pût jouir de la liberté d'allures à laquelle ils estimaient avoir droit. Les Eglises nationales de leur côté ont dû subir des réformes ecclésiastiques qui évidemment n'étaient pas faites pour elles. Grâce à la démocratie sans garantie religieuse, les établissements officiels ont vu le subjectivisme le plus outré, religieux ou irréligieux, prendre ses ébats dans leur sein. L'antagonisme a été bientôt si profond, si ardent, qu'il a fallu renoncer à se convaincre pour ne plus songer qu'à se compter, en vue d'une bataille décisive, appelée à décider à qui appartiendrait l'héritage disputé. Cette terrible lutte pour l'existence a achevé de couper court à ce qu'il restait de préoccupations théologiques. La science n'avait plus qu'à abdiquer devant les nécessités de la pratique et de la stratégie. — Mais des trois individualismes, celui qui a le plus souffert, c'est bien l'individualisme religieux. Et il ne pouvait en être autrement. Il est évident en effet qu'un réveil ne saurait se transmettre par héritage. Aussi dès que la première génération a disparu, est-il devenu manifeste que ceux mêmes qui s'attachaient le plus

anxieusement à répéter les schibbolets reçus ne les reproduisaient plus avec l'accent primitif. Des défauts qui ne manquent pas d'un certain charme dans l'enfance ou la jeunesse, quand ils sont spontanés et naturels, deviennent intolérables quand ils sont voulus et un résultat manifeste du parti-pris. Grâce à Dieu, il y a toujours des chrétiens sincères et authentiques. Mais n'en est-il pas un trop grand nombre pour lesquels les prévisions d'Ami Bost se sont réalisées? « Vous n'aurez souvent que des perroquets en religion, et le ministre du Seigneur devenu peu à peu une machine à conversions, même comme machine ne vaudra bientôt plus rien... Vous êtes déjà moins que vos maîtres et si Dieu n'y met la main, les enfants de vos enfants ne seront plus que des spectres. » — Le piétisme, dont l'ambition s'est bornée à réchauffer l'ancienne dogmatique, a succombé à sa tâche. Ses partisans eux-mêmes ne se font pas d'illusion. Pourquoi parle-t-on si souvent de la nécessité d'un réveil dans le Réveil? C'est que l'on sent fort bien que la vie authentique et saine fait défaut. Aussi les mouvements fiévreux auxquels on se livre de temps à autre ont-ils pour unique résultat de laisser le malade un peu plus épuisé après chaque crise. On peut dire avec tristesse que le temps de ces tentatives est passé sans retour; elles sont toutes condamnées à échouer. Au lieu de se creuser un lit large et profond dans lequel il aurait pu couler à pleins bords, le mouvement religieux du premier quart du siècle est comme un fleuve généreux qui a vu diminuer ses ondes à mesure qu'il s'éloignait de sa source; elles se sont partagées en divers canaux pour devenir peu à peu stagnantes dans les bas-fonds et les marécages d'une embouchure étrangement ensablée. Du moment où ils ont cessé de marcher ensemble et de se sentir solidaires, les trois individualismes sont devenus obstacles les uns pour les autres. Si chacun est aujourd'hui impuissant comme agent actif, il est encore redoutable comme obstacle empêchant les autres de mieux réussir que lui. Les Eglises nationales et les Eglises libres consacrent le peu de vitalité qui leur reste à s'empêcher mutuellement de vivre d'une vie régulière et normale. Quant à l'individualisme théologique, en eût-on le loisir, c'est décidément un champ trop ingrat, envahi par les ronces et les pierres, pour que l'on s'aventure à le cultiver. Tout est donc fini et bien fini. Il est probable que les Eglises qui existent auront le sort d'aller grossir la liste déjà fort respectable de ces établissements que le cours du temps a laissés à sec sur le sable, sans autre raison d'être que le fait d'avoir existé. C'est là tout et c'est peu. Le laïque de Montauban paraît avoir vu juste. La lutte ardente provoquée dans le sein du monde protestant français par le Réveil devait aboutir « soit à démontrer l'impuissance du protestantisme, soit à l'arracher sans retour à l'étroitesse des hérésies sectaires, pour le lancer hardiment dans le large courant de l'histoire et dans la voie de la libre conscience. » La bienveillance la plus opiniâtre ne saurait rendre l'hésitation un seul instant possible. Nous l'avons montré, « le progrès de l'individualisme ou des convictions personnelles est la seule cause des mouvements et des transformations qui ont de

plus en plus efficacement agité et, selon la diversité des points de vue, troublé ou vivifié la surface du protestantisme français depuis 1830. » Les divers coursiers de renfort qui ont fourni cette rapide carrière ayant succombé tour à tour épuisés de fatigue, il ne saurait plus être question d'avancer sur cette voie-là. Les routes sont interceptées, les ponts coupés; l'armée un instant stationnaire et hésitante semble céder tout entière à un mouvement de recul, déjà depuis longtemps fort sensible dans l'arrière-garde. C'est donc avec un tact exquis que l'on a choisi ce moment pour signifier de haut à l'individualisme qu'il a fait son temps. Il est bien digne de remarque que l'on a dit individualisme *en général* sans adjectif restrictif d'aucune sorte. Il aurait été impossible de mieux s'exprimer. Les espèces diverses d'individualisme ayant tour à tour échoué, il était clair que le genre lui-même avait fait son temps. Nul n'a songé à se demander si les inconséquences et les défections de tout genre, la paresse, l'amour de ses aises, d'incurables préjugés favorisés par l'ignorance, notre triste condition de minorité dans le sein d'une minorité, l'atmosphère du second empire arrivant à point pour excuser toutes les défaillances n'étaient pas pour quelque chose dans la dilapidation du précieux trésor qui nous avait été confié. Non, ce ne sont ni les adversaires de l'individualisme, ni les individualistes, ni ceux qui se sont donnés pour tels qui ont été pris à partie, mais l'individualisme lui-même. Sans hésitation aucune il a été chargé de tous les péchés d'Israël. MM. Grandpierre et de Rougemont sont enfin vengés. — Mais comment exorciser le mauvais esprit afin qu'il ne revienne pas avec sept autres compagnons pires que lui? Evidemment il ne suffisait plus de remonter jusqu'au point de vue primitif du Réveil, car, on le crie bien haut, c'est la tendance du Réveil qui a porté dans son sein l'individualisme religieux d'abord, l'individualisme ecclésiastique ensuite, et plus tard l'individualisme théologique. On a été même jusqu'à dire que les mêmes hommes, les partisans des Eglises libres, ont été à la fois les propagateurs de l'anarchie théologique et de l'anarchie ecclésiastique. Cette imputation qui, même sous la forme de travestissement, ferait beaucoup d'honneur aux Eglises libres, est malheureusement inexacte. Cette méprise prouve seulement que dans son antipathie pour l'individualisme en général on conserve le sentiment de la solidarité profonde entre les diverses espèces du genre et que l'on en veut aujourd'hui au genre lui-même. Voilà pourquoi les adversaires de l'individualisme, passant par-dessus le type réformé, qui a fortement caractérisé le Réveil, se font les champions d'une dogmatique, d'une notion de l'Eglise et de la vie chrétienne confinant au catholicisme. Fait bien caractéristique, le cléricalisme, le ritualisme, le matérialisme religieux, substituant la religiosité à la religion, qui n'ont pu prendre pied en terre française du temps de la Réformation, affectent des airs conquérants, quand ils ne s'offrent pas comme des sauveteurs généreux venant recueillir les naufragés de l'individualisme dans une nacelle que l'on est tenté de prendre pour celle de saint Pierre. Tout cela est d'une logique

irréprochable. Dès que l'on recule devant les dernières conséquences du principe protestant, il n'y a plus qu'un remède héroïque: il faut se mettre à la remorque de Rome, chercher à prendre pied sur le terrain autoritaire en maniant, David au corps grêle et fluet, la pesante armure du géant philistin. — Et toutefois les adversaires de l'individualisme sont généreux, comme il convient à des hommes entrant par droit de déshérence en possession du domaine d'un illustre défunt, mort *ab intestat*. Ils veulent bien nous dire que c'est en France seulement que les tentatives d'individualisme ont misérablement échoué. Cela est encore d'une exactitude irréprochable. Qui ne sait, en effet, que l'individualisme théologique règne depuis longtemps en Allemagne, tandis que les pays de langue anglaise, les Etats-Unis et la Grande-Bretagne ont toujours été la terre classique de l'individualisme ecclésiastique? Des faits nombreux et décisifs établissent même un progrès marqué, un rapprochement entre les divers individualismes. Aux Etats-Unis, en Ecosse même, on éprouve un besoin pressant d'adjoindre l'individualisme théologique à l'individualisme ecclésiastique, et cela pour que l'Eglise elle-même soit mise en position de répondre aux exigences du moment qui réclament une foi virile, personnelle. L'Allemagne, il est vrai, est moins avancée; jusqu'à ces derniers temps elle a éprouvé une invicible répugnance pour l'individualisme ecclésiastique. Qui se serait douté qu'il y a vingt ans environ, dans ce pays qui se pique d'une liberté scientifique illimitée, un écrivain ne réussit pas à faire admettre, dans un recueil comme celui-ci, un article sur Vinet, sans subir des coupures sacrilèges, destinées à réduire à sa portion congrue l'exposition des idées de l'illustre Vaudois en matière ecclésiastique? Représentez-vous le public savant de la libre Allemagne mis soigneusement à l'abri de toute contamination de la part des individualistes français! L'état des esprits s'est déjà un peu modifié. Grâce à la pression de la démocratie irréligieuse qui tend à dominer toujours plus, au grand détriment des Eglises historiques, des professeurs, des conseillers du consistoire supérieur ne dédaignent pas de s'enquérir, même avec sympathie, des solutions individualistes que l'on a données du problème ecclésiastique dans les pays romans, cette Galilée des gentils. — La France exceptée (puisqu'on est si fier de le constater, nous tenons à notre tour à en donner acte), les individualistes n'auraient donc pas trop sujet d'être mécontents de ce qui se passe. L'individualisme est évidemment le grand problème de l'époque. Les résultats de l'histoire, les circonstances politiques et religieuses, les intérêts de l'Etat, des Eglises, des individus, tout sollicite une solution qui ne saurait être indéfiniment ajournée. Les premiers siècles de l'Eglise chrétienne ont eu pour mission de formuler les doctrines objectives, plus ou moins métaphysiques du christianisme, tout ce qui se rapporte à la personne de Dieu et de Jésus-Christ. La Réformation du seizième siècle s'est attachée de son côté à mettre en lumière les vérités anthropologiques, tous les faits concernant l'état naturel de l'homme et les moyens de salut. Dans les deux

périodes, grâce au milieu éminemment socialiste et spéculatif, on s'est peu occupé des droits de l'individu. Mais le développement religieux et scientifique dont nous sommes redevables à la Réformation du seizième siècle a fait naître des besoins nouveaux. Il s'agit de revoir tout le passé dogmatique d'un point de vue essentiellement moral et religieux, pour ne laisser subsister comme indispensable que ce qui intéresse réellement le cœur et la conscience chrétienne. Rompant enfin compagnie aux diverses écoles philosophiques, qui n'ont cessé de la compromettre en lui procurant des succès apparents et momentanés, la dogmatique chrétienne est appelée à se constituer aujourd'hui comme science indépendante. Sa mission est non pas de donner une conception générale de l'univers (ce qui n'appartient qu'à une philosophie chrétienne), mais de systématiser et de légitimer aux yeux de la raison chrétienne les vérités dont les croyants ont déjà fait personnellement l'expérience. Voilà comment la conscience chrétienne, guidée par l'Ecriture et l'histoire, transformée par l'esprit de Dieu, est mise en demeure de devenir à son tour l'organe et le critère, le centre de gravité d'un nouveau mouvement théologique. Deux sciences nouvelles, nées depuis la Réformation, l'histoire des dogmes et la critique, se donnent la main pour rendre ce travail de révision indispensable et pour le faciliter. L'histoire a établi avec la dernière évidence que le dogme ancien, bien loin de nous présenter la vérité divine immaculée, n'est que le sédiment assez épais de diverses philosophies sous lequel la conscience chrétienne a parfois quelque peine à découvrir le noyau, le principe vraiment vivifiant et succulent autour duquel la pétrification s'est accomplie pendant le cours des âges. La critique sacrée, si honnie, vient rendre un service plus signalé encore à cette foi des vrais simples qui ont été enseignés à la redouter. Grâce à elle, la lumière s'est faite, se fait tous les jours mieux dans le labyrinthe de la littérature évangélique des premiers âges. On est déjà en possession du fil conducteur qui permet tant de faire le départ entre la Parole de Dieu, et l'Ecriture amènera tôt ou tard l'élimination radicale de l'élément judaïsant qui, déjà répudié par saint Paul, s'est constamment maintenu sous les formes les plus variées et les plus contradictoires en apparence, au grand détriment de l'Evangile universel et éternel. — L'état général des esprits à l'heure présente convie les croyants à entrer courageusement dans la voie que l'histoire s'est chargée de leur ouvrir. Le problème qui agite le monde est, au fond, un problème religieux. Si le panthéisme et le matérialisme font des progrès incontestables, c'est en grande partie la faute aux Eglises diverses restées fort au-dessous de leur mission. Si tant de personnes se détachent des institutions religieuses et des dogmes anciens, c'est parce que ces formes surannées ne sauraient plus être l'expression d'une vie religieuse normale; comme toujours, l'esprit se trouve en avance sur la lettre. L'autorité religieuse est morte deux fois, d'abord au seizième siècle, et de nos jours avec le protestantisme timide qui a essayé de la ressusciter. Il ne reste plus que la méthode individua-

liste consistant à mettre la conscience en contact immédiat avec la vérité, seule de force à se servir d'autorité. « Jusqu'ici c'est sur l'autorité que tout l'édifice des institutions sociales a reposé, c'est sur un élément d'obéissance implicite, de respect traditionnel, de croyance non raisonnée. Voici plusieurs siècles que le principe du libre examen introduit dans le monde le principe de la conviction individuelle, en d'autres termes, le principe de l'individualisme travaille à saper ces bases antiques. Ce principe est en soi vrai, légitime, salutaire; ce n'est que par là que l'homme est vraiment homme, la moralité vraiment morale et la religion vraiment religieuse. Une fois exprimé, un principe pareil n'a rien à craindre de ses adversaires et de l'inertie même des masses; il se fait lui-même son chemin, l'avenir lui appartient, car il est évident. »—Au moment où il triomphait dans le domaine de la pensée, l'individualisme faisait invasion dans celui des institutions et menaçait de tout bouleverser. Qu'est-ce que la révolution française, sinon l'avènement de l'individualisme? Nous nous trouvons en présence d'un fait de la prémière importance et singulièrement complexe. Le suffrage universel est là avec ses bataillons nombreux, serrés et profonds. Qui sauvera au milieu de cette masse compacte quelques individualistes d'une submersion générale si les chrétiens croyants ne s'en chargent? Eux seuls peuvent, en remontant à la haute signification de cet avènement des masses, lui enlever ce qu'il peut avoir de funeste et de menaçant. Le cri du siècle est la restauration des droits politiques et sociaux de *chaque individu*, la prétention de chacun à être compté pour quelque chose dans l'humanité; le mouvement prend son point de départ et son élan dans l'individualité. L'idéal de la république c'est que chaque citoyen décide, autant que faire se peut, sur chaque question; c'est que chaque citoyen ait sa part de gouvernement. Les défenseurs de l'individualisme n'ont-ils pas là un point d'appui tout préparé? « Les chrétiens ne seraient-ils pas bien venus à signaler le rapprochement naturel qui existe entre cet appel fait à l'individu par la révolution et l'appel fait à l'individu par l'Evangile et spécialement par le protestantisme » (*Réf.*, 1848, p. 114)? — Ainsi parlait M. Scherer en 1848. Les chrétiens ne sont pas seuls aujourd'hui à tenir ce langage. Tout le monde sent que l'avenir de la République ne peut être assuré qu'en faisant l'éducation du suffrage universel pour le mettre à l'abri des attentats du césarisme et de ses propres défaillances qui le feraient aisément verser dans le socialisme. Tous les esprits prévoyants sentent le besoin de transformer en unités résistantes, solides, ces milliers de grains de sable toujours exposés à être emportés dans les directions les plus opposées au vent des tempêtes révolutionnaires. Vinet interrogeant l'avenir se demandait déjà avec anxiété : « Que deviendrons-nous, que deviendra le monde, si l'opinion vient à s'accréditer que ce que l'on appelle hypocritement la conscience générale, c'est-à-dire la prévention de la masse est tout, absolument tout? Si du ciel où l'Evangile adresse nos regards nous les abaissons pour jamais sur la terre et les laissons traîner et se perdre, dans

cette foule confuse dont les exemples désormais doivent être nos leçons, les impulsions notre loi et les rumeurs nos oracles? — A ces questions il n'y a qu'une réponse. Rome, suivant sa pente, aboutit toujours plus au fétichisme autoritaire. Le protestantisme n'a qu'un seul moyen de reprendre l'œuvre interrompue du seizième siècle, il doit imiter Rome en tirant, à son tour, toutes les conséquences de son propre principe. L'individualisme chrétien peut seul faire l'éducation des masses et les mettre en position de tout respecter, en commençant par enseigner à chacun le respect de lui-même. Alors que tout le monde entretient l'électeur de ses droits, que les chrétiens soient du moins là pour lui parler de ses devoirs envers lui-même et de ses devoirs envers Dieu. « Un christianisme fortement individuel est réclamé par les périls, par les salutaires périls de la situation présente. Elle fait directement appel à des forces vives et intimes qui ne se trouvent que dans la foi individuelle et desquelles résulte la force de l'ensemble. Il faut, pour le coup, être conséquent ou succomber, vivre de toute sa vie ou mourir. Le christianisme des masses ou collectif, le christianisme socialiste a pu paraître suffisant à d'autres circonstances, a pu faire face à d'autres nécessités; il est sans proportion avec celles de notre siècle. J'espère donc dans le danger même, mais ce n'est pas une raison de ne pas dire aux disciples de l'Evangile, lorsque la société, plongée dans le socialisme, s'y affadit et s'y corrompt : « Vous êtes le sel de la terre ! » — Et c'est dans un pareil moment qu'il nous est signifié que le protestantisme français répudie définitivement l'individualisme comme une vieillerie? Quand un grand fleuve déborde, il se fait sur ses bords un remous proportionné à la rapidité du courant qui porte ses ondes vers la mer. La France serait donc le théâtre d'un mouvement de ce genre? Eh bien, soit! Si la patrie des huguenots s'est débarrassée du plus pur de son sang au profit de l'étranger, rien d'étonnant qu'à l'heure des suprêmes résolutions et des dévouements héroïques, elle soit privée sans retour d'hommes de cœur, de caractères et de convictions. Il faut donc en prendre son parti. le mouvement avancera sans le concours des protestants français, tandis que les morts seront absorbés par le soin d'ensevelir leurs morts. Heureusement des faits éclatants viennent protester contre de pareils sacrilèges. On ne pouvait choisir plus mal son moment pour répudier l'individualisme au nom de la France réformée. La France des catholiques, des philosophes et des libres penseurs se lève pour protester contre une pareille abdication. C'est alors que le protestantisme français est solennellement mis en demeure de reprendre son œuvre historique que ceux qui se piquent d'être ses représentants les plus authentiques l'engagent à abdiquer! Mais, hommes de peu de foi, n'avez-vous donc pas des yeux pour voir cette Jérusalem nouvelle? Tout vous convie à hausser vos portes, à élargir vos parvis étroits, à entonner le chant d'allégresse : D'où lui viennent de tous côtés

Ces enfants qu'en son sein elle n'a point portés?

Que sont en effet les Renouvier et les Pillon, les Bouchard et les Reveillaud, le père Hyacinthe et tant d'autres appartenant à toutes les écoles, à tous les partis, sinon des individualistes gagnés à une conviction et s'efforçant de lui être fidèles en la propageant? Il est vrai, ils n'attendent pas que tout le monde soit d'accord avec eux pour se mettre en avant, et c'est pour cela qu'ils sont des individualités, n'ayant d'autre mandat que celui qu'ils ont reçu de leur zèle et de leur dévouement à la vérité. Le protestantisme est tenu de devenir plus individualiste que jamais, sous peine de fermer ses portes à ceux qui ne demandent pas mieux que de venir à lui. Se retrancher derrière les préoccupations dogmatiques ou ecclésiastiques du seizième siècle, essayer de lutter contre Rome en lui empruntant son esprit, ses pratiques et ses finesses serait tomber dans le plus criant des anachronismes. On échouerait misérablement comme les diverses sectes anglaises ou américaines sont condamnées à échouer misérablement en Italie et en Espagne aussi longtemps qu'oublieuses de l'élément religieux qui les rapproche, elles ne sauront donner que le triste spectacle de leurs controverses et de leurs rivalités surannées, à des populations qui n'y peuvent rien comprendre. En présence de Rome toujours plus condamnée à maintenir ses adeptes dans une minorité permanente, le protestantisme doit devenir l'Eglise de tous les hommes parvenus à l'âge de majorité en fait de religion. Quiconque se réclame de Jésus-Christ comme le sauveur du monde, l'expression de la religion définitive, doit se sentir à l'aise dans son sein et être mis, avec tous les autres, sur le pied d'égalité. Il faut cesser d'être étroit et sectaire pour devenir tout simplement protestant. Vinet l'a déjà dit : « Les grands mots d'individualisme et d'anarchie ne m'imposent ni ne m'effrayent. Que devient, me dit-on, une société de croyants où chacun professe des vues particulières? Eh! que m'importe, pourvu que ces professions individuelles soient sincères? Je demande à mon tour : que devient une société spirituelle d'où la liberté est bannie? Je demande : que devient dans le système des réticences et des pensées de derrière la tête, la vérité, ce premier des intérêts, la vérité pour qui seule une société spirituelle est censée exister? Anarchie, dites-vous, et pourquoi? Ah! déjà cette société ne serait pas anarchique, par là même qu'elle se serait donné pour centre ce grand principe d'une sincérité absolue. Ce principe serait à lui seul une religion, si ce principe pouvait exister indépendamment de la religion. Mais pourquoi l'unité résiderait-elle uniquement dans cette croyance abstraite? Pourquoi n'y aurait-il pas au milieu de tous les dissentiments un noyau de doctrines, une idée fondamentale dont tous ensemble conviennent de bon cœur, et dans laquelle ils ne font plus qu'un? Ne concevra-t-on jamais l'ordre que sous la forme du despotisme, et la liberté que sous les traits d'une insociabilité sauvage » (*Essai*, p. 173)? — Ce n'est qu'en acceptant franchement toutes les conséquences des trois individualismes que l'on arrivera à sauvegarder les droits imprescriptibles de l'ordre et de la liberté. La leçon qui nous a été donnée pen-

dant ces quarante dernières années est trop décisive pour passer inaperçue. Aucun des trois individualismes ne saurait se suffire à lui-même ; ils sont nécessairement solidaires, ils s'appellent et se complètent. La crise que nous traversons est ecclésiastique et dogmatique parce qu'elle est avant tout religieuse. Si les Églises libres réussissent par leur étroitesse à rendre intenable la position de ceux qui, dans leur sein, entendent rester fidèles à l'individualisme théologique, elles prouveront qu'elles ne sauraient être de garde comme un fruit cueilli trop vite, qui se ride avant d'être arrivé à maturité. Quant à ceux qui prétendraient faire de la théologie en laissant soigneusement de côté les questions ecclésiastiques, l'exemple de l'Allemagne est là pour les avertir du sort qui leur est réservé. On sait ce qu'est devenue la théologie du juste milieu qui n'avait pas su franchir les limites des universités. Le parti des professeurs reposait en l'air ; aussi n'a-t-il pu tenir devant la double réaction de l'ultra-luthéranisme et de la démocratie irréligieuse. Les trois individualismes ne se sont traités que trop longtemps en frères ennemis. Il est grand temps de voir cesser une lutte pour l'existence qui leur a été également funeste aux uns et aux autres. Il faut qu'ils se relèvent de concert et s'avancent de front, d'un pas égal, pour accomplir tous ces progrès qui nous ont fait tressaillir d'une sainte allégresse et qu'on déclare aujourd'hui compromis sans retour. — Ici on nous arrête : Jamais, dit-on, vous ne réussirez à populariser une théologie nouvelle ! — Si du moins ceux qui tiennent ce langage décourageant pouvaient donner la liste des blessures, des dédains, des jugements peu charitables qu'ils auraient provoqués de la part des bonnes âmes, en s'acquittant d'une tâche si ingrate ! Nous avons donc le droit de les déclarer incompétents. Il n'y a nul compte à tenir des préjugés, du dédain clérical de ces rhéteurs prudents et habiles qui tout en se disant les défenseurs de la foi des simples et des petits ne les aiment pas suffisamment, ces petits et ces simples, pour risquer de leur déplaire et de les irriter, en leur disant franchement tout ce qu'ils pensent, comme il convient aux adeptes d'une religion qui ne connut jamais l'ésotérisme. Avec un peu de dévouement et d'énergie, il n'aurait pas été indispensable de combattre jusqu'au sang pour être vainqueur. Et pourquoi une théologie nouvelle ne pourrait-elle pas devenir populaire ? On a bien réussi à populariser depuis des siècles une théologie, tout le monde en convient, fortement imprégnée d'éléments grecs et juifs. La théologie nouvelle serait-elle donc frappée d'ostracisme parce qu'elle repose en plein sur la personne vivante de Christ et qu'elle est la résultante des travaux de la piété et de la science protestante depuis trois siècles ? Entre nous, le peuple chrétien est décidément fatigué d'admettre, sur la foi de prétendus savants, des doctrines qu'il ne comprend pas, parce qu'elles ne disent rien à son cœur et à sa conscience. S'il se résigne à les subir encore, c'est qu'on l'effraie, en lui criant de toutes parts que la substance, la sève chrétienne dont il entend vivre à bon droit, est indissolublement liée à ces os secs, à ces glaçons qu'on le condamne ainsi à accepter

de confiance. Qu'il voie enfin surgir une vie religieuse bien authentique, simple, sympathique, morale, sérieuse, il se montrera alors très accommodant à l'égard des formes intellectuelles au moyen desquelles les docteurs croiront devoir l'expliquer. Telle est la voie austère, la route la plus sûre et la plus courte, celle du devoir. En abordant honnêtement certaines difficultés, on irait à la rencontre des préoccupations secrètes de bien des gens s'imaginant que leur piété est intéressée à ce que certains doutes scientifiques soient prudemment dissimulés, tandis qu'au fond ils minent sourdement la foi qu'ils ont déjà paralysée. — Voilà le réveil qu'il nous faut. Non pas un réveil américain, classique et vieux genre, encore moins un réveil perfectionniste à la nouvelle mode, mais tout simplement un réveil à la française, c'est-à-dire répondant à notre degré de culture, à notre position théologique et ecclésiastique. Oh ! comme notre public serait vite réveillé en sursaut si chacun, comme il convient à un vrai Nathanaël, consentait à dresser le bilan de ses convictions dogmatiques et religieuses et à prendre la ferme résolution de recourir aux réformes ecclésiastiques impérieusement réclamées par un pareil inventaire ! Mais c'est justement là ce que tout le monde, dans toutes les Eglises et dans tous les partis, se refuse avec obstination à tenter pour des raisons que l'on trouve excellentes. Il est bien plus commode de chercher, au risque de montrer sa nudité, à se draper éloquemment dans les lambeaux vénérables et bigarrés d'une tradition dont on a perdu l'intelligence. Alors qu'il faudrait consacrer résolument le peu de forces qui restent à construire à nouveau, on s'attarde autour de dogmes et d'institutions qui ont fait leur temps, comme un propriétaire obéré qui prend annuellement sur ses maigres revenus pour tenir debout un édifice lézardé, branlant et craquant de toutes parts, alors que le plus économique des expédients serait de le construire à neuf, sur un plan nouveau, si seulement il avait les capitaux indispensables. — Mais qu'importe ? Le réveil n'en arrivera pas moins à son jour et à son heure. Après avoir été votre raison d'être, il demeure votre unique palladium, cet individualisme que l'on travestit pour le renier cavalièrement et sans remords, si faire se peut. L'œuvre commencée au seizième siècle doit être reprise sous peine de voir le protestantisme, c'est-à-dire l'Evangile, perdre toute portée historique. Le christianisme doit se spiritualiser et s'individualiser pour éviter de descendre au rang de simple superstition. Cette dernière alternative ne pouvant être admise par la foi, il faut avancer ou périr, c'est-à-dire vaincre. Mais qu'on se le dise, la révolution ecclésiastique, théologique, religieuse dans laquelle nous sommes engagés est incontestablement plus délicate, plus étendue, plus radicale que celle de la Réformation. De nos jours il ne saurait plus être question de s'arrêter à moitié chemin et de battre en retraite. Une fille bien authentique de la Réformation, cette critique maudite, a fait son œuvre. Un large fleuve aux bords escarpés dont le lit va se creusant de jour en jour, coule entre nous et le moyen âge. La plupart des têtes de pont sont coupées, celles qui restent sont déjà minées, la critique est prête à

les faire sauter sous les pieds des imprudents qui voudraient ramener les multitudes affolées sur le terrain de l'autoritarisme biblique, ecclésiastique ou traditionnel.— Quelles ne seront pas alors la surprise et la terreur, l'effroi du peuple chrétien quand il devra entendre de la bouche des docteurs réputés les plus conservateurs des aveux de toute gravité qui ne pourront manquer de bouleverser ses idées et ses habitudes? Que deviendra notre petit monde religieux, lorsqu'après s'être refusé à asseoir sa foi sur la démonstration d'esprit et de puissance, il verra tout à coup voler en éclats les appuis extérieurs sur lesquels on lui a laissé contracter la mauvaise habitude de se reposer? Que deviendront les autoritaires privés à la fois de l'autorité extérieure et de l'autorité intérieure! Si dans cette crise angoissante les trois individualismes ne se réunissent pas en un puissant faisceau, l'issue ne saurait être douteuse : Les Eglises nationales seront envahies par le libéralisme irréligieux, les Eglises libres seront dévorées par le darbysme fanatique et superstitieux. A peu de choses près, notre état religieux général redeviendra ce qu'il était avant le Réveil.— Un abîme effrayant va se creusant sans cesse entre le petit nombre de ceux qui s'obstinent encore à étudier et les multitudes que l'on discipline à ne rien entendre, à ne rien comprendre. Afin que la crise inévitable ne se transforme pas en catastrophe sans remède, il importe de ménager la transition, de travailler à adoucir la pente autant que possible. C'est là, il ne faut pas le dissimuler, une tâche ingrate entre toutes. Elle incombe aux hommes de conviction dominés par une passion ardente, aux vrais croyants dénoncés comme rationalistes, aux individualistes, aux Polyeuctes ne craignant pas de marcher droit aux autels des idoles entre les rangs serrés des pharisiens et des sadducéens, de tout temps coalisés pour étouffer, sous le feu croisé de leurs railleries et de leurs anathèmes, la manifestation d'une vérité nouvelle qui n'a pas encore réussi à conquérir sa place au soleil. Quant à l'issue, elle ne saurait être incertaine, puisqu'elle appartient à Dieu. Les individualistes chrétiens ont la ferme conviction que, aujourd'hui comme autrefois, plus tôt ou plus tard, chez nous ou ailleurs, la vérité pour triompher réussira à se créer des organes qui ne seront pas trop indignes d'elle. « L'histoire avant Jésus-Christ est une grande préparation du monde à l'Evangile qui devait venir : l'histoire depuis Jésus-Christ offre la même progression renversée, les efforts de l'humanité pour s'assimiler l'Evangile qui est venu. C'est que le mot de l'histoire, c'est que la loi du développement, c'est que le but de l'humanité ne sont autre chose que le progrès dans la spiritualité. Or ce progrès ne s'accomplit que par la transaction de l'esprit avec ce qui n'est pas lui; ce germe impérissable s'accommode pour un temps d'une enveloppe grossière, d'un milieu qui l'opprime; mais il sait découvrir dans ce milieu des éléments qui lui sont homogènes, il se les assimile, et le jour vient où il s'élève au-dessus du sol en fleur radieuse et parfumée. Qu'importe que la cause du spiritualisme chrétien soit bafouée aujourd'hui, que ses partisans soient en petit nombre, que ses défenseurs soient outragés; il gagne du terrain à travers

les crises de l'humanité, il est le ressort dernier et caché des évolutions sociales ; c'est à son profit que tout s'accomplit ici-bas ; il n'est rien qui ne le serve jusqu'à ses défaites apparentes ; l'avenir et l'éternité lui appartiennent » (*Réformation*). — Avec de pareilles convictions on peut supporter des échecs sans trop d'émotion ni d'impatience. Aussi cette étude n'a-t-elle en rien cherché à dissimuler que l'individualisme, en apparence du moins, a perdu du terrain depuis vingt ans, surtout en France. On ne manquera pas de se prévaloir, à l'occasion, du fait qu'il a été répudié avec éclât par plusieurs hommes, jadis ses champions les plus convaincus et les plus éloquents, dont nous n'avons nullement craint de citer les écrits, de nous approprier les idées dans le cours de ce travail. Oui, pour plusieurs esprits distingués, dont la défection n'a été que trop sensible, la voie de l'individualisme qui devait les introduire toujours plus avant dans le sanctuaire s'est transformée en porte de sortie qui les a conduits hors de l'enceinte du christianisme, parfois même de la religion. — Mais que prétendrait-on conclure de ce fait? Faudrait-il peut-être interdire l'usage des chemins de fer et revenir aux coches de nos aïeux par peur des catastrophes dont le récit nous fait trop souvent frissonner? Quelles seraient donc les routes qui demeureraient ouvertes s'il fallait interdire toutes celles qui ont été le théâtre de maint accident? Et si quelques hommes, usant de leur liberté, ont succombé en courant les aventures dans des lieux inexplorés, n'y en a-t-il pas tout autant, n'y en a-t-il pas un plus grand nombre qui végètent, s'étiolent avant d'avoir vécu, meurent sur place ou reculent, tout en conservant le bruit de vie, alors que des paroles qui leur échappent montrent aux moins clairvoyants que leur commerce avec la vérité ne fut jamais ni bien intime, ni bien désintéressé? Il serait par trop commode de signaler un précipice au bout du chemin pour se dispenser de respirer l'air du siècle et se confiner dans les sacristies sous des nuages d'encens. Il y a plus : on risque de tomber soi-même dans l'abîme opposé ; on y est peut-être déjà et l'on ne crie si haut et si fort que pour se dissimuler la chute à soi-même et aux autres. Nous n'éprouvons donc aucun embarras à rappeler que plusieurs de ceux que nous aurions été heureux de suivre dans cette voie ardue de l'individualisme, du spiritualisme chrétien ne manqueraient pas de sourire de notre foi singulièrement naïve et rétrospective si des préoccupations d'un tout autre ordre leur laissaient le loisir de jeter un regard distrait sur ce travail retraçant une des plus belles et, il faut le dire sans crainte, la plus joyeuse des pages de leur vie. Mais, encore une fois, qu'est-ce que tout cela prouve ? La liberté serait-elle donc un vain mot ? Et pour qu'une méthode fût déclarée bonne faudrait-il qu'elle se chargeât à forfait de conduire malgré eux au port du salut tous ceux qui seraient tentés d'en user ? Rentrez donc à Rome dont vous avez tant de peine à perdre de vue les rivages si chers à votre paresse. Moins que jamais nous nous sentons le courage de jeter la pierre à des maîtres précieux que nous avons la douleur de compter parmi nos adversaires religieux les plus décidés. Pour résister victo-

rieusement sur ce point à toute tentation de la chair et du sang, il suffit d'avoir maintes fois senti que les pierres de scandale les plus dangereuses ne sont pas celles que les adversaires de la vérité jettent dans votre route, mais bien les inconséquences de tout genre, les défaillances de ceux qui se donnent comme les défenseurs les plus zélés et les plus corrects d'entre les champions du christianisme. Ce n'est pas l'incrédulité des adversaires du christianisme qui doit épouvanter, mais bien celle des prétendus croyants, des fidèles par excellence. — Il faut l'avouer sans détour, car ce fait explique bien des choses, tous les partis, toutes les écoles, toutes les Eglises se sont montrés au-dessous de leur tâche depuis vingt-cinq ans. Dans les camps les plus divers les caractères, les hommes ont fait étonnamment défaut. Voilà pourquoi l'individualisme a essuyé de si nombreux, de si graves échecs. Toutes voiles dehors, le navire a donc sombré, faute de lest. Et voilà aussi pourquoi l'individualisme est plus que jamais indispensable ! Rien n'autorise mieux à condamner sans retour le régime contre lequel l'individualisme proteste que les générations exténuées, étiolées et flasques élevées par ses adversaires. Mis en demeure d'oser être eux-mêmes, les hommes de ce siècle, si fier d'avoir conquis toutes les libertés, n'ont répondu qu'en établissant sans conteste que leur individualité à eux consiste à ne pas avoir d'individualité. Ce dernier mot, qui pourrait bien être, comme dit Pascal, le mot de derrière la tête, coupe court à une insistance qui serait par trop importune. L'affaire est donc entendue; il ne reste plus qu'à conclure et à faire ses réserves. Il y a déjà fort longtemps qu'on ne discute plus sur ces matières; on se borne à se compter. Il est hors de doute que les individualistes sont une infime minorité, même là où l'on s'imagine qu'ils sont nombreux; mais qu'on ne l'oublie pas, après avoir victorieusement réduit ses adversaires au silence, l'individualisme n'a succombé que devant l'inertie de la foule ou sous les coups que lui ont porté des adeptes réels ou supposés. Grâce à Dieu, le défunt est encore là pour protester. Tout le bruit que l'on fait à ses funérailles hâtives ne serait-il pas destiné à couvrir la voix de ce prétendu mort qui, solitaire, délaissé, se démène au fond de ce cercueil imaginaire, dans lequel des amis charitables l'ont déposé en toute hâte, en mettant à profit une heure de léthargie, de simple sommeil ou même d'inadvertance? Quoi qu'il en soit, les hommes pour lesquels l'idéal reste un devoir savent ce qu'ils ont à faire. C'est aux individualistes de l'avenir qu'il est réservé de se réjouir avec chants de triomphe quand ils verront une fois encore rebâtir les sépulcres des prophètes qui ont eu pour partage d'ensemencer un terrain si rocailleux dans des jours si ingrats. Mais à quoi bon chercher soigneusement quelque rayon de soleil dans une atmosphère brumeuse, sous un ciel bas, chargé de lourds nuages se traînant sur les flancs de la montagne et voilant les hautes cimes? Il ne nous déplaît pas trop de voir les choses en noir. C'est alors qu'il fait bon croire contre espérance; c'est alors ou jamais l'occasion de prouver que l'on est un individualiste authentique et de bon aloi. Si l'on n'est pas suivi, au moins sa

voure-t-on ce bonheur si rare et si peu envié de ne suivre personne. « Si l'individualité morale consiste à penser soi-même, à vouloir soi-même, il faut bien convenir, dit M. Ch. Secrétan, que l'individualité morale est jusqu'ici une rare exception, un glorieux et redoutable privilège. » Tous ceux qui ont eu en partage d'être perdus dans un monde étroit, distrait, étranger à leurs préoccupations les plus chères, ont fait la douloureuse expérience que chaque nouveau progrès dans la vérité a pour résultat infaillible de hausser à plaisir les barrières qui constatent leur isolement. Pour vous faire expier votre individualisme, on vous frappe d'ostracisme et chacun trouve le fait tout simple et naturel. « Nous ne nous dissimulons pas les difficultés de la lutte, mais notre condition à nous, chrétiens, a toujours été d'espérer contre toute espérance. L'issue est l'affaire de Dieu ; notre affaire à nous, comme aussi notre succès, c'est d'obéir au devoir ; notre victoire c'est de combattre » (*Réform.*, 1845, p. 114). — Et cependant parmi ceux qui ont réellement goûté de ce pain des forts, en est-il beaucoup qui soient disposés à céder leur part de ce droit d'aînesse? L'ambition, il faut mieux dire, la plus fervente, la plus constante prière du véritable individualiste n'est-elle pas d'être rendu capable de se contenter jusqu'à la fin de cette belle part qui ne saurait lui être ôtée? Il faut demeurer équitable jusqu'au bout ; gardons-nous de nous faire accuser d'esprit sectaire par des frères précieux qui ne sont pas de notre paroisse. Il n'est pas indispensable d'être chrétien, il suffit d'être un homme de caractère, une individualité pour prêter ce serment d'Annibal. De tout temps, dans toutes les civilisations, l'homme auquel il a été donné de voir face à face une vérité dans un domaine quelconque a cessé de s'appartenir ; il a été saisi par elle d'étreintes si étroites que leur union est devenue indissoluble ; il a brûlé ses vaisseaux, il a juré fidélité à ces couleurs divines, sans songer même à se demander si elles seront le brillant étendard qui le conduira à la victoire et aux honneurs ou le modeste et rude suaire qui l'enveloppera quand, après une vie agitée (et perdue, ajouterait le sceptique), il ira demander quelque repos aux ténèbres et aux glaces de la fosse commune. — Voyez A. Bost, *Mémoires pouvant servir à l'histoire du réveil religieux des Eglises protestantes de la Suisse et de la France, et à l'intelligence des principales questions théologiques et ecclésiastiques du jour*, 2 vol. in-8°, avec un vol. de *supplément*, Paris, 1854 ; le même, *Christianisme et théologie, ou pensées d'un solitaire sur quelques-unes des formes que peut revêtir le christianisme; avec une application particulière de ces considérations au réveil religieux de certaines contrées*, Genève, 1827 ; Vinet, *Essai de philosophie morale et de morale religieuse*, 1837 ; le même, *Essai sur la manifestation des convictions religieuses et sur la séparation de l'Eglise et de l'Etat*, in-8°, 1842 ; nouv. éd., 1858 ; le même, d'*Education, la Famille et la Société*, 1 vol. in-8° ; le même, *Etudes sur B. Pascal*, 1 vol. in-8° ; J.-F. Astié, *Esprit d'Alexandre Vinet*, 2 vol. in-12 ; Edmond Scherer, *Alexandre Vinet, notice sur sa vie et ses écrits*, 1 vol. in-8° ; Ad. Bauty, *L'Union de l'Eglise et de l'Etat, envisagée comme inévitable, à propos du livre de*

M. le professeur Vinet, in-8°, Lausanne, 1842; L. Burnier, *Annotations sur l'écrit de M. le pasteur Bauty intitulé: L'Union de l'Etat et de l'Eglise*, etc., br. in-8°, Lausanne, 1842; J. H. Grandpierre, *Réflexions suggérées par la lecture de l'ouvrage de M. A. Vinet sur la séparation de l'Eglise et de l'Etat*, br. in-8°, Paris, 1843; Fr. de Rougemont, *Les individualistes et l'Essai de M. le prof. Vinet sur la libre manifestation des convictions religieuses et sur la séparation de l'Eglise et de l'Etat*, br. in-8°, Neuchâtel, 1844; Steven van Muyden, *De l'intervention de l'Etat en matière religieuse, à propos de l'ouvrage de M. Vinet sur la séparation de l'Eglise et de l'Etat*, br. in-8°, Lausanne, 1844; *L'Eglise et l'Etat, à propos de l'ouvrage de M. Vinet*, Paris, 1843; *Archives du christianisme au dix-neuvième siècle*, 1845-1848; *La Réformation au dix-neuvième siècle*, 1845-1848; la collection de la *Revue de théologie et de philosophie chrétienne*, sous la direction de T. Colani; *Lettre d'un laïque à un pasteur*, Montauban, 1848; A. de Gasparin, *Paganisme et christianisme, ou principes engagés dans la crise ecclésiastique du canton de Vaud*, dédié au futur synode général des Eglises réformées de France, 2 vol. in-8°, Paris, 1848; A Curchod, *Christianisme et individualisme*, in-8°, Paris, 1854; A. de Gasparin, *Les écoles du doute et l'école de la foi, essai sur l'autorité en matière de religion*, Genève, 1853; *Recherches de la méthode*, suivies d'un essai de l'auteur *Sur l'humanité et l'individu*, puis d'un essai de M. Ed. Scherer *Sur le péché et la liberté humaine*, avec les réponses faites à ce travail par MM. L. Durand, Chavannes et Colani, in-12; *M. Scherer, ses disciples et ses adversaires*, par *quelqu'un qui n'est ni l'un ni l'autre*, br. in-8°, Paris, 1854; A. de Gasparin, *La Bible défendue contre ceux qui ne sont ni disciples ni adversaires de M. Scherer*, Paris, 1854; articles *passim* dans La *Revue chrétienne*; J. F. Astié, *Les deux théologies nouvelles dans le sein du protestantisme français*, étude historico-dogmatique, in-12, Paris, 1862; le même, *La théologie allemande contemporaine*, in-8°, Genève, 1875; le même, *Mélanges de théologie et de philosophie*, in-8°, Lausanne, 1878; Diodati, *De l'individualisme religieux*, manuscrit de la Bibliothèque de Genève. Cet ouvrage, écrit avant 1830, porte nécessairement sa date et la marque bien authentique des préoccupations, du point de vue religieux et théologique de l'époque. Il s'agit de l'individualisme tel qu'il peut se développer sur la base de la sainte Ecriture admise comme manuel de théologie d'une autorité incontestable, mais que chacun a le droit d'interpréter à sa façon en vertu du libre examen. Malgré ce point de vue singulièrement restreint, l'auteur n'a pas été sans saisir toute la haute portée de l'individualisme. « Il nous paraît intéressant de rappeler ici, remarque-t-il, que les réformateurs célèbres de trois grandes époques philosophiques, Socrate, Descartes et Kant, ont eu pour but également de rappeler l'homme à son individualité. Ce caractère se représente uniformément à la base des diverses réformes qu'ils ont tentées et domine toutes les révolutions qu'ils ont fait subir à la philosophie. Celui de la réforme de Socrate fut de s'adresser à l'homme et non aux hommes; celui de la réforme de Descartes d'établir le *sens indivi-*

duel pour règle du vrai ; celui de la réforme de Kant de placer l'homme au centre des choses, et de lui prescrire d'être un but pour lui-même » (p. 23). On doit regretter qu'après avoir vu si juste et si profond (et ce n'était pas un petit mérite à sa date), M. Diodati n'ait pas traité dans toute l'ampleur désirable le grand sujet dont il a entrevu la haute portée. Heureusement on le surprend sortant à tout propos du cadre étroit dans lequel il a voulu se renfermer. — Chez le professeur de Genève comme chez Vinet, l'individualisme et le spiritualisme chrétien ne sont qu'une seule et même chose. Aussi ne reconnaît-il l'origine divine d'aucune forme, ni sacrements, ni institutions. « L'Eglise visible, dit M. Diodati, ne fut pour le Sauveur que la prévision d'un fait (p. 79)... Les apôtres supposent l'association mais ne la prescrivent pas. » Bien que M. Diodati reconnaisse peut-être moins d'importance à l'association que ne faisait Vinet, il n'entend nullement que l'individualisme doive avoir pour résultat de la détruire. Tout au contraire : « L'individualisme laisse dans toute leur intégrité les institutions et les motifs qui président à la formation de l'association religieuse (p. 97)... L'individualisme compatible avec l'association, appui de l'association, remède de l'association, se recommande sous tous ces rapports à la société religieuse » (p. 128). En présence des maux de l'Eglise « l'individualisme agit comme l'air des climats ordonnés pour certaines maladies et dans lesquels on respire la guérison. Le mal cède et se dissipe insensiblement sans que le malade puisse suivre ses progrès » (p. 127). — Il ne faut pas croire que M. Diodati rêve d'un individualisme qui prétendrait guérir les maux de l'Eglise en l'anéantissant, c'est-à-dire en en faisant un champ de bataille où toutes les opinions religieuses pourraient, sans réserve aucune, se donner carrière sous l'égide d'une liberté d'enseignement absolue. « L'individualisme, dit-il, devient le régulateur du formulaire en même temps qu'il en met en valeur les utilités (p. 136)... Il l'exploite à son profit et le maintient dans ses attributions légitimes (p. 130). » C'est la pensée que réalisera plus tard Vinet quand il rédigera une profession de foi exclusivement religieuse compatible avec la plus grande liberté théologique. « L'individualisme, dit M. Diodati, amènerait les changements désirables par une marche insensible. Son action continue conduirait à réduire progressivement les formulaires à leur expression la plus simple, en même temps que la plus large et la plus sûre. Le protestantisme finirait par s'y trouver réellement représenté... Les occasions de discussion que les formulaires engendrent disparaîtraient. Ils ne laisseraient plus de prise à l'esprit d'hostilité que contre les adversaires du christianisme » (p. 136). C'est vraiment dépasser les bornes permises de la distraction, même quand on improvise éloquemment la plume à la main, que de raisonner comme si dans l'Eglise individualiste les simples et les ignorants seraient tenus d'avoir des convictions *réfléchies* et *indépendantes* sur les points les plus ardus et les plus subtils de la théologie et de la métaphysique chrétienne. Diodati établit avant Vinet que la communion dépendra de l'admission des vérités reli-

gieuses les plus élémentaires. Que nous sommes loin de cette invention récente de la diplomatie cléricale qui voudrait que l'individualisme fût cantonné dans de petites congrégations fermées, tandis que les grandes Eglises historiques continueraient à professer la théologie des pères, douée, avec les cérémonies ecclésiastiques, d'une vertu magique qu'on songerait d'autant moins à lui contester que le culte qui lui serait rendu par un peuple de mineurs serait plus exclusivement platonique! — On le voit, c'est en avant que regardait M. Diodati pour porter remède aux maux de l'Eglise. Ni anarchie, ni prétendu conservatisme sous la bannière d'un cléricalisme inclinant vers Rome; mais simplement émancipation religieuse et théologie du peuple chrétien par un individualisme franchement accepté et pratiqué. On aura remarqué que l'ancien professeur de Genève prend le terme individualisme dans l'acception la plus favorable. Il y a mieux, il voit dans cette tendance le dernier mot du protestantisme. « L'œuvre de la réforme religieuse est loin d'être terminée. L'individualisme est donc le but à proposer. Une fois atteint, l'œuvre de la réformation sera consommée. Tous les pas du mouvement religieux dans ce sens seront des pas progressifs; tous ceux qu'il ferait dans un sens opposé seraient des pas rétrogrades. Le règne de l'individualisme et ses avantages, voilà ce que le protestantisme a promis; c'est le grand résultat qu'il renfermait dans l'origine et qui doit éclore un jour; c'est ce qu'on a le droit d'en attendre, et le terme auquel il doit aboutir. Le zèle doit s'attacher surtout à l'amener, à le développer. Tant qu'il n'aura pas subi cette dernière transformation, il y aura quelque chose à faire » (p 60. 63). — Quelle hardiesse contrastant heureusement avec les timidités et les défaillances de l'heure présente! Ce professeur dont le souvenir vénéré rappelle un esprit doux, calme, débonnaire, un vrai conservateur plutôt timide, du moins dans la vie pratique, prend après cinquante ans sa place à l'avant-garde, devançant les indépendants et les nationaux, en s'établissant carrément sur le terrain où les uns et les autres seront contraints de se réunir franchement un jour, si du moins le protestantisme doit avoir un avenir dans nos pays de langue française. — Déjà, de son temps, M. Diodati ne comprenait pas que sa solution ne fût pas regardée comme la plus simple. « Si l'on pouvait, dit-il, compter sur la réflexion et sur l'esprit logique, rien ne devrait paraître plus ordinaire et plus simple. L'individualisme, c'est le christianisme rendu à sa forme primitive et ramené à ses éléments réels... Inviter à l'individualisme c'est donc rappeler au christianisme et le reproduire dans sa forme la plus simple et la plus pure; c'est réaliser le vœu des réformateurs, c'est aspirer au terme où toutes les dénominations qui partagent les enfants de Christ viendraient se perdre dans la seule désignation qui eût dû jamais être admise, où l'on ne parlerait pas de réformation, car tout serait réformé; où l'expression de protestantisme n'offrirait plus aucun sens, car on aurait cessé de protester » (p. 64). On ne pouvait mieux réfuter l'accusation banale qui veut que l'individualisme ait pour effet de favoriser les divisions

et les sectes. Vinet devait exprimer plus tard la même idée en disant que l'individualisme ne commence par séparer que pour arriver à mieux unir. Et comment des protestants qui se comprennent peuvent-ils espérer se réunir un jour sur un autre terrain que celui du spiritualisme qui, ne laissant exister que deux faits d'institution divine, l'Evangile et la conscience, reconnaît à chacun le droit d'adopter les formes nécessairement passagères et variées qui, dans un moment donné, répondent le mieux au développement des fidèles. Rêver d'une unité extérieure, organique de l'Eglise, c'est se placer sur le terrain même de Rome et sacrifier ce que le protestantisme a de plus précieux et de plus cher, au cruel Molock qui a impitoyablement dévoré tous ceux qui lui ont rendu un culte décevant, sans en excepter le papisme lui-même, qui devient toujours plus une institution politique et sociale à laquelle la religion sert de prétexte. — Quoique M. Diodati ait un peu trop considéré la question de l'individualisme au point de vue de son Eglise et de son époque, il n'est pas sans avoir senti la haute portée, la vaste étendue des principes dont il se faisait le hardi champion. « Pour que le progrès s'accomplisse, dit-il, il faut que cette doctrine de l'individualisme s'éclaircisse, se popularise, pénètre les masses, prenne rang parmi les idées reçues. Il faut que toutes les institutions religieuses en soient profondément imprégnées et qu'elles en deviennent à la fois le mobile et le régulateur. Il faut que, mise en circulation et s'introduisant jusque dans les ramifications extrêmes de l'arbre social, elle y produise, y perpétue un principe de vie, de mouvement qui réveille toutes les individualités, soulève chez tous l'élément de l'activité religieuse et, ressuscitant dans chaque membre de la famille chrétienne la pensée imposante de sa propre responsabilité, l'excite à remplir la tâche qui n'est rien moins que de se charger de lui-même pour tout ce qui concerne les intérêts spirituels » (p. 65). — En véritable individualiste, M. Diodati veut qu'on se laisse diriger dans ces questions non par la recherche de ce qui est bon, mais par un entier dévouement à ce qui est vrai. « Ici la vraie prudence, dit-il, celle que la sagesse divine conseille, c'est de marcher franchement dans la ligne du juste qui est toujours celle du bien. Si donc l'individualisme est déclaré légitime, il faut l'adopter, l'appliquer à tout, le mettre partout en exercice. Il est de tous les temps, de toutes les circonstances, de toutes les situations. Les délais ou les modifications qui viendraient en arrêter le développement ne tendraient qu'à retarder le cours de la réformation, et, par une conséquence nécessaire, qu'à entraver l'œuvre évangélique » (p. 66). — Telles sont les exigences diverses de cet intrépide intransigeant; il veut que l'on avance d'un pas ferme et résolu, en faisant marcher de front tous les progrès impliqués dans le triomphe d'un individualisme radical et conséquent. Mais, direz-vous peut-être, ce n'est rien moins que le programme d'une révolution complète que l'on nous expose là? M. Diodati ne s'en défend pas. « L'individualisme, dit-il, sera une ère nouvelle pour le christianisme ; le dernier pas de la réformation pour amener le rétablissement complet du

christianisme primitif » (p. 66). Que si à tout prix vous voulez une excuse, en voici une vraiment digne d'un individualiste et tout à fait sans réplique pour qui n'est pas socialiste : « Après tout, demande fièrement M. Diodati, qu'est-ce que ce jacobinisme prétendu ? C'est le droit imprescriptible d'être soi-même » (p. 162). Voilà les citations que nous avons pu saisir au vol, dans une première lecture hâtive, incomplète et interrompue. Elles sont insuffisantes pour faire connaître un ouvrage important marquant une phase curieuse du développement des idées dans notre monde religieux. Ce n'est qu'après avoir rédigé entièrement notre travail qu'il nous a été possible de parcourir ce manuscrit. Nous avons été heureux d'y trouver la confirmation, par une plume autorisée et débonnaire, de l'idée fondamentale de notre étude qui consiste à placer la raison d'être, le nerf de ce mouvement religieux que l'on a appelé le Réveil dans la revendication franche et conséquente de l'individualisme tour à tour religieux, ecclésiastique et théologique. J.-F. Astié.

INDO-CHINE (Statistique ecclésiastique). On donne le nom d'Indo-Chine à la grande presqu'île orientale de l'Asie méridionale. Moins connue que l'Hindoustan, elle a plus longtemps échappé, au moins dans l'intérieur du pays, à la domination européenne. Cependant son indépendance est aujourd'hui sérieusement menacée de plusieurs côtés. Les possessions anglaises du nord-ouest et du midi, les possessions françaises de la Cochinchine tendent constamment à s'accroître, pendant que les possessions des monarques indigènes diminuent et que la plupart d'entre eux sont refoulés loin des côtes dans l'intérieur des terres. Beaucoup moins dense que celle de l'Hindoustan, la population de l'Indo-Chine peut être évaluée à 36,729,000 habitants, ainsi répartis : Birmanie britannique, 2,747,148 habitants (1871); Manipour, 126,000; tribus établies au sud de l'Assam, 130,000; Birmanie indépendante, 4,000,000; Siam, 5,750,000; Annam, 21,000,000; Cochinchine française, 1,569,223 (1875); Cambodge, 890,000; Malacca indépendant, 209,000; Straits-Settlements (Singapore, Poulo Penang et possessions anglaises de la presqu'île de Malacca), 308,097 (1871). Sauf pour les colonies européennes, ces chiffres ne reposent que sur des évaluations, qui peuvent s'éloigner passablement de la vérité, et qui, en tous cas, n'ont aucune autorité officielle. Le nom d'Indo-Chine donne souvent lieu à une confusion ; on s'imagine que les populations du pays ont une parenté de race avec les habitants de l'Hindoustan ; il n'en est rien. Plusieurs races humaines sont représentées dans l'Indo-Chine ; mais toutes appartiennent aux familles humaines de l'extrême Orient, et non à la famille indo-européenne. La plupart appartiennent à la race mongole, dont ils ont le type et les mœurs. La race malaise occupe la presqu'île méridionale et quelques points des côtes. Enfin on rencontre dans les montagnes des tribus tout à fait sauvages qui descendent sans doute des anciens habitants du pays refoulés par l'invasion des Mongols. — La religion qui compte le plus grand nombre d'adhérents est le *bouddhisme*, que professent les Birmans, les Arra-

caniens, les Siamois, les Laotiens, les Cambodgiens, la majorité des Cochinchinois et des Tonquinois; on le retrouve altéré par des pratiques superstitieuses, restes de leurs anciennes croyances, chez quelques-unes des tribus barbares des montagnes. Les prêtres bouddhistes, appelés par les voyageurs *talapoins* ou *p'ra*, sont aussi ignorants que corrompus; la langue sacrée des bouddhistes indochinois, le *pali*, tient à la fois, paraît-il, du sanscrit et des langues chinoises. Le *brahmanisme* a des adhérents dans la partie de la Birmanie britannique la plus rapprochée de l'Hindoustan. Les hautes classes du Tonking et de la Cochinchine professent généralement les doctrines de *Lao-Tseu* et de *Confucius*. Les populations malaises du midi sont des partisans fanatiques de l'*islamisme*. Quelques-unes des tribus sauvages des montagnes paraissent, si les rapports des explorateurs sont exacts, ne professer aucun culte. — L'Indo-Chine est un des champs les plus anciens et les plus fructueux des missions catholiques. Les missions protestantes y ont également commencé leur œuvre, mais avec des résultats jusqu'à présent peu considérables. Quelques milliers d'Européens, protestants anglais ou catholiques français y représentent, avec les indigènes convertis par les missionnaires, les diverses communions chrétiennes. — L'histoire des missions catholiques dans l'Indo-Chine est trop intéressante pour que nous ne nous y arrêtions pas un instant. Leur début remonte à l'année 1624, où les jésuites, chassés du Japon, vinrent fonder quelques établissements en Cochinchine, à Siam et dans le Tonking. Parmi ces premiers missionnaires du Tonking, se trouvait le célèbre jésuite Alexandre de Rhodes, dont l'influence a été si grande sur les missions de son ordre. Pour conquérir plus facilement les païens à la foi catholique, Alexandre de Rhodes introduisit la méthode de s'accommoder, dans la mesure du possible, aux superstitions et aux pratiques de ceux qu'il voulait convertir et de ne jamais heurter leur manière de voir. Rendre aussi insensible qu'on le pouvait le passage d'une religion à l'autre, faire que les païens devinssent en quelque sorte chrétiens sans s'en douter, tel fut le principe qu'Alexandre de Rhodes mit en pratique, et que les jésuites n'ont depuis lors que trop fidèlement imité dans toute leur activité missionnaire. Nulle part cette accommodation ne fut pratiquée sur une plus grande échelle que dans l'Indo-Chine, et si le succès apparent devait être la pierre de touche de la valeur d'une œuvre missionnaire, il faudrait bien confesser que les résultats obtenus sembleraient donner raison à Alexandre de Rhodes. En peu d'années, le Tonking et les contrées voisines furent couverts d'églises catholiques, et avant le milieu du siècle, on y comptait plus de 120,000 convertis. Malgré les faiblesses du système suivi par les jésuites, les chrétiens indigènes s'étaient sérieusement attachés à leur nouvelle religion. Car, lorsqu'après une longue tranquillité, la persécution se déchaîna, terrible, sur les jeunes Eglises, en 1721, d'abord, puis bien souvent depuis, missionnaires et convertis rivalisèrent de courage et de dévouement; les plus affreux tourments, la mort dans les supplices les plus cruels ne

les effrayaient pas, et le nombre de ceux qui apostasièrent est infiniment minime, en comparaison de la foule de ceux qui subirent joyeusement le martyre. Malgré des persécutions sans cesse renaissantes, on peut évaluer le nombre des catholiques du Tonking à 250,000 environ. En Cochinchine, dans le royaume d'Annam, à Siam, l'histoire des missions catholiques reproduit les mêmes faits que dans le Tonking, accommodation des missionnaires, concessions nombreuses, persécutions atroces, fidélité des convertis. Les catholiques de ces diverses régions sont au nombre de 200,000 environ. L'Eglise romaine a divisé l'Indo-Chine en 11 diocèses, dirigés par des vicaires apostoliques, évêques *in partibus*. Ce sont les vicariats apostoliques d'Ava et Pegou en Birmanie (fondé en 1722), de Siam (1658), de Siam occidental (10 septembre 1841), du Tonking occidental (8 juin 1658), du Tonking méridional (27 mars 1846), du Tonking oriental (1696), du Tonking central (5 septembre 1848), de la Cochinchine (1660), de la Cochinchine occidentale (1844), de la Cochinchine septentrionale (septembre 1851) et du Cambodge (1844).— Moins anciennes que les œuvres catholiques, les missions protestantes ont aussi fait moins de chemin dans le pays. Nous allons rapidement passer en revue les divers champs de travail où sont à l'œuvre les ouvriers de plusieurs sociétés protestantes. Le pays d'*Assam*, situé sur les limites de l'Hindoustan, a été, de 1829 à 1847, le théâtre d'une entreprise missionnaire des baptistes anglais, qui l'abandonnèrent lorsqu'ils se furent convaincus que leurs efforts étaient vains. Les baptistes américains, plus heureux, y fondèrent en 1836 une œuvre qui a déjà donné de beaux résultats. La société de Bâle y fit également, de 1847 à 1859, une tentative qui ne paraît pas avoir été heureuse; la société pour la propagation de l'Evangile y entretient également deux stations; mais le terrain paraît jusqu'ici être particulièrement ingrat pour les missionnaires. La *Birmanie* a été le but d'entreprises missionnaires nombreuses, que l'influence anglaise, chaque jour croissante dans le pays, a rendues moins périlleuses que ne le sont dans le reste du pays les œuvres analogues. Les baptistes anglais ont commencé en 1812 leurs missions dans le nord de la contrée; les résultats paraissent jusqu'à présent être peu considérables. Le même groupe ecclésiastique avait commencé, en 1807, à agir sur la Birmanie centrale; leur œuvre a été abandonnée en 1814, aux baptistes américains qui la poursuivent depuis lors, non sans bénédiction. Les stations sont nombreuses, et les écoles assez fréquentées; mais le nombre des baptisés est encore minime. La mission anglaise parmi les Birmans entretient une grande quantité de postes, et les fruits commencent à paraître au jour. Dans la presqu'île de *Malacca* et à *Singapore*, la mission est entre les mains d'une société locale, dont les débuts remontent à 1815, et qui, malgré de nombreuses difficultés, a pu déjà constater que ses efforts n'avaient pas été perdus. Dans le royaume de Siam, les missions protestantes, plus éloignées de la protection anglaise, ont eu davantage à souffrir de la mauvaise volonté des autorités locales. Sans nous arrêter à une

première tentative faite à Bankok par le célèbre Gützlaff, de 1828 à 1831, nous devons mentionner les travaux parmi les Siamois des baptistes américains depuis 1837, du bureau des missions américaines depuis 1834, des presbytériens américains depuis 1840. Les convertis sont encore peu nombreux; mais cependant les promesses sont belles, et il y a lieu d'espérer que l'entreprise jettera parmi ce peuple des racines profondes. L'Annam, la Cochinchine et le Tonking n'ont été encore, à ma connaissance, l'objet d'aucune tentative de missions protestantes. Les Européens protestants établis dans l'Indo-Chine sont desservis par trente ou quarante pasteurs anglicans établis dans la Birmanie britannique et dépendants de l'évêque de Calcutta, et par six pasteurs anglicans formant l'archidiaconé de Singapore, dépendant de l'évêché de Labouan, dans l'île de Bornéo. Nous ignorons si d'autres dénominations protestantes ont dans l'Indo-Chine des pasteurs pour prendre soin des adhérents européens de leur culte. — Bibliographie : Behm und Wagner, *Die Bevölkerung von der Erde*, I-IV, 1872-1876; Montezon et Estève, *Les missions de la Cochinchine et du Tonking*, 1866; A. Gréhan, *Le royaume de Siam*, 1868; Mouhot, *Travels on Central Parts of Indo-China*, etc., 1864; Alex. de Rhodes, *Voyages missionnaires en Chine, au Tonking, en Cochinchine, etc.* (traduction allemande, 1858); M. M. Wylie, *The Gospel in Burmah*, 1859, etc. E. Vaucher.

INDULGENCES. On appelle ainsi dans l'Eglise romaine les rémissions conditionnelles, totales ou partielles, des peines temporaires méritées par les pécheurs vivants ou morts dans la communion de l'Eglise. Ces rémissions sont accordées pour les petites transgressions par les évêques, d'une manière générale par le pape et peuvent s'acquérir soit à prix d'argent, soit par des services rendus à l'Eglise, soit enfin par la participation à certaines fêtes ou à certains actes auxquels le pape juge bon d'attacher ce genre d'avantages. Cette disposition étrange de la discipline catholique, source de criants abus, est venue peu à peu en vigueur comme une conséquence de l'institution de la confession. Pour que l'absolution soit efficace, il faut que le pécheur consente à une *satisfaction*, à une pénitence temporaire consistant en œuvres pies, aumônes, oraisons, pèlerinages, jeûnes, mortifications ou souffrances de la chair, etc. C'est une peine que le pénitent s'impose et substitue à celles qu'il a méritées. De là vint l'idée que l'on pouvait transformer encore une fois ces œuvres substituées par exemple en paiement d'une somme d'argent proportionnelle à la fortune du pénitent. C'est au neuvième siècle que l'on voit apparaître cette innovation. Il y a depuis lors des traités où l'on fixe les sommes à payer en compensation de telle ou telle pénitence que l'on ne se soucie pas d'accomplir. L'effet de ces expiations à prix d'argent fut bientôt considéré comme pouvant s'étendre aux âmes du purgatoire. Les papes utilisèrent largement cette croyance, tant pour réunir de grandes sommes d'argent que pour encourager certaines entreprises. C'est ainsi qu'ils attachèrent l'indulgence plénière ou totale, c'est-à-dire la rémission de toute peine temporaire méritée

par les péchés dans ce monde et dans l'autre, au fait de prendre part aux croisades. La scolastique trouva moyen de justifier théoriquement cette mise en vente du pardon divin. Elle y vit une conséquence du « pouvoir des clefs, » c'est-à-dire du pouvoir attribué à l'Eglise de lier et de délier aux conditions qu'elle juge convenables. La doctrine de la « communion des saints » suppose d'ailleurs qu'il existe entre tous les membres de l'Eglise une solidarité qui permet de compenser les défauts des uns par les vertus surabondantes des autres. Le Christ et les saints ont fait, selon cette théorie, plus de bonnes œuvres que cela n'était nécessaire, c'est là le *trésor des mérites* ou des *œuvres de surérogation* qu'ils ont laissé à l'Eglise et dont le chef de cette Eglise a l'administration. C'est à lui de déterminer ceux à qui il veut en accorder le bienfait et les conditions qu'ils doivent remplir pour se l'assurer. On voit encore la trace du lien originel qui rattache les indulgences à la pratique du confessionnal dans le fait que le plus souvent elles s'étendent sur un nombre déterminé de jours, de mois ou d'années. De plus, pour être efficaces, elles doivent être associées à une confession. Les papes les accordent souvent, soit à des associations pieuses, soit à des autels privilégiés, soit à de certaines solennités, soit à des diocèses par l'intermédiaire des évêques. C'est à l'occasion du jubilé qui revient tous les vingt-cinq ans que le saint-siège les prodigue le plus généreusement. Cette coutume date de Boniface VIII en 1300. Une congrégation de cardinaux *De indulgentiis et sacris reliquiis* a la surintendance spéciale de cette partie du régime de l'Eglise romaine. — De bonne heure les indulgences furent la source d'abus très graves qui scandalisèrent les chrétiens éclairés et sincères. On sait que ce fut la vente éhontée des indulgences par ordre de Léon X qui détermina l'explosion de la Réforme. Le concile de Trente (sess. VI, *De justif.*, c. 16 et can. 10; XIV, *De pœnit.*, c. 8) voulut régler cette matière laissée trop longtemps à l'arbitraire pontifical. Mais si, en fait, ce commerce révoltant et démoralisant devint depuis lors beaucoup plus restreint, la théorie dogmatique et la pratique de l'indulgence tarifée sont demeurées et constituent encore aujourd'hui l'un des éléments les plus inadmissibles, les plus contraires aux principes évangéliques de la doctrine de l'Eglise romaine. Ce sont les scolastiques Alexandre de Hale, *Summa*, qu. 23, art. 2, 5, et Thomas d'Aquin, *Summa, supplem.* qu. 25, c. 28, qui ont fait la théorie dogmatique des indulgences (cf. Gieseler, *Kircheng.*, *II*, § 35 et 84, qui présente un curieux choix de notes historiques relatives à cette question). A. Réville.

INDULT, grâce accordée par bulle du pape à une communauté ou à une personne pour en faire obtenir quelque chose contre le droit commun. On divise les indults en *actifs* et en *passifs* : les premiers consistent dans le pouvoir de nommer, conférer et présenter librement aux bénéfices établis par les réserves et les règles de la chancellerie apostolique; les seconds consistent dans le pouvoir de recevoir des bénéfices et grâces expectatives. Les indults actifs se divisent en ordinaires et en extraordinaires; les ordinaires sont ceux qui

s'accordent aux cardinaux et collateurs pour conférer des bénéfices dépendants de leur collation, sans pouvoir être prévenus, durant les six mois que le concile de Latran leur accorde; les extraordinaires sont ceux que le pape accorde aux ecclésiastiques et aux souverains qui ne sont pas collateurs.

INDUSTRIE (chez les Hébreux). L'antiquité hébraïque reconnaît la haute valeur moralisatrice du travail, même chez la femme (Prov. XXII, 29; Lévit. XIX, 13). En ramenant l'origine de l'industrie à l'Esprit divin (Exod. XXVIII, 3), la Bible lui donne une sanction suprême. Elle montre une connaissance profonde des principes du développement social en citant Tubal-Caïn, comme le premier qui confectionna des outils en fer. Le travail des métaux pour l'industrie et pour la défense du foyer domestique est, en effet, la condition primordiale de la constitution de la famille et de tout développement social. Pour son travail, l'ouvrier a besoin d'une certaine habileté manuelle, tandis que la préparation du pain, par exemple, n'exige aucune aptitude spéciale. C'est par suite de ces principes que l'industrie n'était pas considérée chez les Hébreux comme un travail servile, ni même exercée par des esclaves. Quand bien même quelques familles de la tribu de Juda sont mentionnées comme ayant exercé exclusivement la profession de potier (1 Chroniq. IV, 21), il régnait une liberté absolue de l'industrie, et le même individu pouvait exercer à la fois plusieurs professions (Exode XXXI, 2). Cette liberté stimulait à la fois le développement de l'industrie et en rehaussait la valeur; aussi voyons-nous le Talmud exiger une instruction professionnelle; la plupart des grands rabbins exerçaient une profession manuelle (Delitzsch, *Jüdisches Handwerkerleben zur Zeit Jesu*, Erlangen, 1875). Les Juifs eurent pour premiers maîtres dans l'industrie les Egyptiens, dont les tissus et les tapis étaient célèbres dans l'antiquité. Pendant le séjour dans le désert, les ouvriers de toute espèce trouvèrent ample occasion d'exercer leurs talents dans la constructien et l'ornementation du Tabernacle. Dans le pays de Chanaan, les Israélites trouvèrent beaucoup d'industrie parmi les tribus indigènes qui avaient acquis leur habileté manuelle chez les Phéniciens. L'époque si troublée des Juges fut défavorable à l'industrie : la génération venue de l'Egypte s'était éteinte et les ouvriers, surtout les ouvriers en métaux, étaient emmenés en exil par les conquérants voisins. Aussi ne faut-il pas s'étonner que David et Salomon aient dû avoir recours aux artisans et artistes syriens (2 Sam. V, 11; 1 Chron. XIV, 1; 2 Chron. II, 7). Le contact avec ces artisans amena une recrudescence industrielle parmi les Hébreux, que les relations commerciales avec les Assyriens et les Babyloniens devaient initier plus particulièrement à la connaissance du tissage. Les métiers exercés par les Israélites étaient nombreux. Les ouvriers en métaux comprenaient les maréchaux, les serruriers et surtout les orfèvres qui purifiaient eux-mêmes les matériaux précieux et en faisaient des glaces, des colonnes, des vases de toute espèce, des joyaux et des bijoux; ils enchâssaient les pierres précieuses, le corail, fondaient ou ciselaient des statues en or ou en argent

massif, ou les recouvraient simplement de métaux précieux. Les outils dont ils se servaient étaient précieux, et l'Ecriture les indique en détail dans d'innombrables passages qu'il serait trop long de citer ici spécialement. Les Israélites n'étaient pas moins experts dans l'art de tailler les pierres précieuses, lequel semble se conserver traditionnellement parmi les Juifs (on sait que les tailleries de diamants d'Amsterdam occupent presque exclusivement des ouvriers juifs). Le travail du bois, sous toutes ses formes (charpentiers, menuisiers, ébénistes, xylographes), était en grand honneur. Nous trouvons aussi des vanniers, des teinturiers, mais surtout des potiers (qu'on se rappelle le travail imposé aux Juifs en Egypte). Les tanneurs ne sont, il est vrai, mentionnés que dans le Nouveau Testament (Actes IX, 43), mais comme la chaussure est citée comme article de luxe (Ezéch. XVI, 10), ils doivent avoir exercé leur profession bien antérieurement. Les tailleurs ne sont cités que dans le Talmud, parce que les femmes confectionnaient les vêtements (1 Sam. II, 19); elles filaient et tissaient, non seulement pour les besoins de la maison, mais aussi pour le commerce (Prov. XXXI, 34). L'industrie du lin, du chanvre et de la laine, la confection des cordes, des étoffes grossières (sak) destinées aux vêtements de deuil et aux tentes, semble avoir été très développée (saint Paul est tisseur; Act. XVIII). Les Hébreux fabriquaient en outre des tissus précieux, parce que le luxe dans les vêtements se répandit de fort bonne heure. Les foulonniers avaient leurs établissements hors des murs de Jérusalem, à cause des miasmes que répandait leur industrie (2 Rois XVIII, 17). Faut-il parler des onguents, des baumes et des fards dont l'usage a été, de tout temps, si répandu en Orient et qui étaient préparés plus particulièrement par des parfumeurs spéciaux? La boulangerie elle-même devint, dans la suite, une industrie qui était exercée par les hommes. Tous ces industriels, fort nombreux dans les villes, se groupaient dans des rues spéciales qui portaient le nom de l'industrie qu'on y exerçait. Citons seulement, à titre d'exemple, la rue des boulangers à Jérusalem (Jérém. XXXVII, 21), la porte des potiers (Jérém. XIX, 2), la vallée des charpentiers (1 Chroniq. IV, 14) et la vallée des fromagers, nommée par Josèphe. — De toutes ces indications sommaires, il résulte jusqu'à l'évidence que les Israélites n'étaient nullement incapables de se livrer avec fruit et art à l'industrie. Si les siècles postérieurs ont donné au peuple juif des habitudes de mercantilisme, il faut en rechercher la cause *uniquement* dans l'état d'oppression séculaire dans lequel il a vécu. C'est ce qu'ont compris, dans les temps modernes, quelques esprits éclairés. En créant des écoles professionnelles juives, ils ont voulu exercer une influence moralisatrice sur le caractère du peuple juif. Le seul moyen de l'arracher à la recherche d'un gain facile et parfois peu justifiable au point de vue strictement moral, c'était de lui donner des habitudes de travail régulier. — Sources : Baehr, *Symbolik*; Schenkel, *Bibelwerk;* Jost, *Geschichte der Israeliten;* Ewald, *Alterthümer*, et surtout Delitzsch dans l'ouvrage cité dans le cours de cet article. E. Scherdlin.

INFAILLIBILITÉ, perfection qui suppose dans l'être qui la possède l'impossibilité d'errer ou d'enseigner l'erreur. Il faut la distinguer de l'*impeccabilité* qui est l'infaillibilité morale ou l'impossibilité d'aimer et de faire le mal. Les religions fondées sur une révélation ont ordinairement attribué le caractère de l'infaillibilité, au moins pour ce qui concerne la vérité religieuse, soit à leurs fondateurs, soit à ceux que leurs adhérents considéraient comme les interprètes légitimes et les organes inspirés de cette vérité. L'Eglise catholique attribue l'infaillibilité d'abord à elle-même dans sa totalité, puis et tout spécialement à l'ensemble du corps épiscopal ayant à sa tête l'évêque de Rome, enfin au pape personnellement. La querelle du gallicanisme et de l'ultramontanisme consiste essentiellement en ce que le premier ne reconnaît que l'infaillibilité du corps épiscopal réuni en concile œcuménique, tandis que le second la concentre dans le pape et ne reconnaît à l'ensemble des évêques que le droit de la confirmer par son assentiment. On sait que cette dernière opinion a été élevée au rang de dogme catholique nécessaire en suite du concile dit du Vatican en 1870 (voyez art. *Papauté*). La théologie rationnelle ne peut admettre l'infaillibilité qu'en Dieu. L'Etre universel conscient, de qui toutes choses grandes et petites dépendent absolument, connaît, comprend et discerne toute vérité. La vérité d'ailleurs ne peut être autre chose que la pensée des réalités dont il est le principe et l'auteur. En ce sens l'infaillibilité est un des attributs de l'absolu. Toute ignorance en effet est une limitation et une impuissance. Par la même raison il ne saurait être question d'infaillibilité pour un être fini. Dieu seul connaît immédiatement toute vérité. L'être fini ne peut la connaitre qu'en mettant en action ses facultés réceptives. Il y a donc toujours quelque chose entre lui et la vérité. Lors même qu'elle lui serait communiquée surnaturellement, il ne pourrait en recevoir communication que par l'intermédiaire de son intelligence; de même il ne pourrait la transmettre à d'autres qu'en la traduisant en paroles humaines, et ces autres à leur tour ne la connaîtront que moyennant l'exercice de leurs moyens de connaître. Or tout cela est toujours faillible. Il faut de plus observer que l'infaillibilité chez celui qu'on en prétend revêtu ne peut se séparer de l'impeccabilité. A quoi sert-il que je sois disposé à recevoir la vérité de la bouche d'un infaillible, si je ne suis pas certain en même temps qu'aucun motif immoral ne saurait le déterminer à l'altérer ou à la taire? A ce point de vue l'infaillibilité ne serait d'utilité concrète que si au *non posse errare* se joignait le *non posse peccare*.—Les protestants qui ont rejeté l'infaillibilité de l'Eglise, des conciles et des papes ont été souvent amenés à la reporter sur la Bible considérée d'un bout à l'autre comme la dictée infaillible de l'Esprit divin. En théorie cette infaillibilité ne se concilie pas davantage avec la nécessité de lire avec des yeux faillibles et d'interpréter avec une raison faillible un livre que des hommes faillibles ont réuni on le composant d'écrits qu'ils ont choisis de préférence à d'autres. En fait il n'est pas un théologien protestant qui ne reconnaisse aujourd'hui qu'il y a des erreurs, ne fût-ce que de

forme ou sur le terrain des sciences physiques, dans les livres qui composent la Bible. — Il ne faut pas confondre la croyance en l'infaillibilité avec la certitude des objets de la foi religieuse et morale. La certitude est un état de conscience qui se concilie fort bien avec la notion de la faillibilité générale. Philosophiquement on pourrait dire que nous ne possédons qu'une certitude, celle de notre existence, puisque c'est la seule que nous ne puissions nier sans l'affirmer en même temps. Nous sommes donc certains de notre être, mais par conséquent cette même certitude s'étend aux déterminations de notre être sans lesquelles nous ne saurions même pas concevoir notre existence. Plus une vérité se rattache intimement aux conditions essentielles de l'être humain, plus elle est certaine. C'est ainsi qu'on peut proclamer la certitude complète du principe moral et du principe religieux. Les erreurs sur l'un et l'autre domaine se reconnaissent à ceci que, prises comme des vérités, elles détruiraient toute morale et toute religion. Les vérités au contraire doivent vivifier ce que les erreurs détruisent. La vérité du principe chrétien trouve donc sa justification et sa certitude dans l'épanouissement supérieur de la vie morale et religieuse sans laquelle il n'y a plus d'homme. C'est ainsi qu'il est aussi inutile que dangereux de chercher l'infaillibilité autre part qu'en Dieu et que nous pouvons trouver la certitude suffisante dans notre conscience, dans celle de Jésus-Christ et dans l'Evangile qui en est l'impérissable expression. A. Réville.

INFRALAPSAIRES. Voyez *Prédestination*.

INGRES (Jean-Auguste-Dominique) [1781-1867], peintre célèbre, élève de David, étudia à Paris et à Rome, remporta le grand prix du Salon en 1832, et laissa des disciples nombreux et enthousiastes qui lui décernèrent le surnom emphatique de « Raphaël français. » Ingres est le chef de ce que l'on peut appeler l'école éclectique moderne. Il chercha à continuer les traditions de l'école classique en les rajeunissant et en les mélangeant avec les tendances du romantisme. Ingres n'est pas un esprit créateur. Son souffle poétique est court, son talent d'invention limité. Par contre il est maître dans l'art du dessin ; il possède le secret de la ligne dans laquelle il sait déployer, lorsqu'il le veut, une vigueur réelle. Son goût est d'une pureté irréprochable. En général, Ingres dédaigne la couleur, bien que parfois, par une sorte de gageure, il réussisse à égaler la chaleur et l'éclat du coloris flamand. Son pinceau s'est exercé dans les genres les plus variés, mais ses meilleures productions appartiennent au portrait (le *Premier Consul*, *Chuérbini*, *Bertin*, *Pastoret*, etc.) ou à la mythologie (*Œdipe et le Sphinx*, *Roger délivrant Angélique*, la *Source*, etc.). Ses compositions moitié historiques, moitié romanesques, telles que l'*Apothéose d'Homère* et celle de *Napoléon Ier*, *Francesca di Rimini*, *Jeanne d'Arc*, etc., sont, en général, froides, pâles, raides, et laissent l'impression de conceptions savamment étudiées plutôt que de créations vivantes. Nous en dirons autant des tableaux religieux d'Ingres, tels que le *Pape Pie VII tenant chapelle* (1814), *Jésus-Christ donnant les clefs à saint Pierre* (1820), le *Vœu de Louis XIII* (1824), le *Martyre de saint Sym-*

phorien (1834), la *Vierge à l'hostie* (1842). Ingres possède la science technique de l'idéalisme religieux; il n'en a ni ressenti, paraît-il, ni rendu le souffle puissant et l'ardeur intense. La médiocrité correcte et froide de la peinture religieuse contemporaine en France procède de l'auteur des *Apothéoses :* il a laissé les types de cette piété officielle et banale, à laquelle ses meilleurs élèves, comme Cornu, Flandrin et Chenavard, n'ont pu échapper. La faveur du public qui accueillit longtemps avec froideur les productions d'Ingres, et les honneurs qui lui furent décernés par le gouvernement se firent longtemps attendre. Membre de l'Académie des Beaux-Arts, directeur de l'école de Rome de 1834 à 1841, Ingres fut nommé par Napoléon III grand officier de la Légion d'honneur et membre du Sénat, et, au moment de sa mort, il se trouva en possession de la gloire incontestée de chef de l'école classique moderne.

INNOCENCE (Etat d'), *Status integritatis.* C'est ainsi que l'Eglise appelle l'état dans lequel Adam et Ève ont été créés et dans lequel ils ont vécu avant le péché. On trouvera à l'article *Image de Dieu* tout ce qui concerne ce sujet.

INNOCENT Ier (Saint), pape, 402-417, né à Albano, succéda à Anastase Ier. Sa politique consista à étendre les limites de son obédience et à accroître l'autorité du siège de Rome. L'administration de la Gaule, où il appliqua ses principes et dans laquelle il établit une discipline sévère, fut au nombre de ses constants soucis. Le diocèse de Rouen, celui de Toulouse, reçurent de lui d'importantes décrétales. Il essaya en vain d'intervenir en faveur de Chrysostôme, mais il sut inculquer aux évêques de l'Orient le respect du siège de saint Pierre, tandis qu'il s'appliquait à imposer à tout l'Occident (lettre à Decentius de Gubbio) les coutumes mêmes de l'Eglise de Rome. Les évêques africains, qui cherchaient un appui contre le donatisme, lui donnèrent l'occasion de proclamer que Rome est la source d'ou découle toute vérité. On discute pour savoir quelle fut son orthodoxie, et s'il accepta sans réserve la doctrine d'Augustin. — Voyez ses *Lettres* dans Coustant, *Ep. Rom. Pontif.*, P., 1721, in-f°, et dans l'édition de Schœnemann, Gœtt., 1796, in-8°, II; cf. Maasen, *Gesch. d. Quellen d. can. Rechts*, I, 1871, p. 212. Voyez pour toute son histoire Baronius et Pagi; Tillemont, X; consultez aussi Hefele, *Conciliengeschichte*, II. Les fausses décrétales sont dans l'édition de Hinschius, 1863. Pour l'histoire politique et la catastrophe du pillage de Rome par Alaric (410), consultez l'*Histoire de Rome* de de Reumont.

INNOCENT II (1130-1143) et **ANACLET**. Lorsque Honorius II fut près de sa fin, ceux qui l'entouraient le décidèrent à se faire transporter du Latran au couvent de Saint-Grégoire, à l'ombre des tours des Frangipani. Il mourut dans la nuit du 13 au 14 février. Avant sa mort, les cardinaux décidèrent qu'aucune élection n'aurait lieu avant l'enterrement du pape, et l'on résolut de confier l'élection à une commission de huit cardinaux, sous condition que leur choix fût unanime, chacun s'engageant à accepter l'élection ainsi faite, sous

peine d'excommunication. Deux partis divisaient depuis longtemps le sacré collège : les évêques, favorisés par le décret de Nicolas II ; les prêtres et les diacres, leurs rivaux. Ces derniers étaient groupés autour d'un homme puissant, Pietro Pierleone ou Pierleoni (*Petrus Petri Leonis*), issu d'une célèbre famille dont le chef n'était qu'un usurier juif baptisé par le pape Léon IX. Le parti impérial, à la tête duquel étaient les Frangipani, était le soutien des évêques. A peine Honorius mort, le chancelier Aimery et les siens, menacés par les armes des Pierleoni, au lieu d'ensevelir le pape solennellement au Latran, comme leurs adversaires étaient en droit de s'y attendre, s'empressèrent de couvrir d'un peu de terre le corps du défunt, dans Saint-Grégoire même, et élurent aussitôt le cardinal Gregorio, des Paparoni ou Papareschi, qui prit le nom d'Innocent II. Ni les Pierléonins, ni les hommes modérés qui formaient le parti moyen de la légalité ne pouvaient accepter une élection doublement viciée. Pour la défendre, certains partisans d'Innocent disent que la majorité des électeurs désignés était présente au vote ; les autres louent, avec raison, le caractère des électeurs d'Innocent (*sanior pars*), ou même insinuent que les évêques étaient seuls en droit de faire l'élection, prétention contredite par le décret du collège. Avertis trop tard du fait accompli, les Pierléonins, qui attendaient en armes à Saint-Marc, auprès de leurs tours, la nouvelle de la mort du pape, notifient au tiers-parti le décès d'Honorius, et c'est le chef des modérés, Pierre de Porto, qui désigna au choix de l'assemblée Pierleone. La foule et la noblesse l'acclamèrent aussitôt. Pour Innocent était l'avantage de l'heure, ainsi que les services et les mœurs de l'élu ; la légalité était plus près de Pierleone : ce dernier prit le nom d'Anaclet II. Innocent II s'enfuit à Pise, et de là en France ; la France, l'Empire et l'Angleterre le reconnaissent, tandis qu'Anaclet ne s'appuie que sur Roger de Sicile, sur Guillaume d'Aquitaine et sur Milan. La guerre fut longue et la fortune longtemps incertaine, mais l'éloquence et l'ardeur de saint Bernard conquirent à Innocent le duc d'Aquitaine, les Lombards et les Romains, et quand Anaclet fut mort (25 janvier 1138), son parti ne créa un nouvel antipape, Victor IV, que pour négocier avec plus d'avantage. En 1139, le concile du Latran, dixième concile œcuménique, célébra l'unité rétablie. Vainqueur de ses ennemis, Innocent s'enhardit jusqu'à jeter l'interdit sur la France ; son nom est resté attaché à la condamnation d'Arnaud de Brescia et à celle d'Abélard. Célestin II lui succéda. — Les sources de l'histoire de ce célèbre schisme sont à chercher dans Watterich, *Vitæ Pontificum*, II (Vie d'Innocent par le cardinal Boson, Invective d'Arnoul de Séez contre Anaclet, etc.), et dans Jaffé, *Bibl. Rerum German.*, V, 1869 (collection du clerc Udalrich, de Bamberg). Il faut lire surtout, à côté des historiens de Rome, Gregorovius et de Reumont, de Hefele (t. V de ses *Conciles*) et de Giesebrecht (*Geschichte der kaiserzeit*, IV, 2e éd., 1875), le livre de M. Zœpffel, *Die Papstwahlen*, Gœttingue, 1872, qui consacre au schisme d'Anaclet un important appendice. Cf. Mühlbacher, *Die streitige Papstwahl d. J.* 1130, Innsbr., 1876, et la critique

de Zœpffel, *Gœtt. Gel. Anzeigen*, 1876, p. 257. Voyez aussi Richard, *Le schisme d'Anaclet en Aquitaine*, Poitiers, 1859.

INNOCENT III (Lando Sitino), antipape. Voyez *Alexandre II.*

INNOCENT III (1198-1216). Le 8 janvier 1198, à la mort de Célestin III, Lothaire, cardinal-diacre, fut élu unanimement. Fils du comte Trasmondo de Segni, Innocent III appartenait à cette famille des Conti (*de Comite, de Comitibus*) qui fut si célèbre après lui. Né à Anagni, il avait trente-sept ans; savant en scolastique et en droit, il avait étudié à Bologne et à Paris. Le nouveau pape semblait ne régner que sur des ruines. Le pouvoir temporel avait été presque détruit par son faible prédécesseur; le patrimoine de saint Pierre était entre les mains des serviteurs d'Henri VI ou des nobles romains; dans Rome, le préfet était vassal de l'empereur, et le sénateur, le chef de la ville, était l'élu du peuple. Le premier acte du règne d'Innocent est de profiter de la mort d'Henri VI pour exiger le serment du préfet de Rome, et en même temps il revendique le droit de nommer le sénateur. En présence de la féodalité étrangère, le pape se présente comme le représentant de l'idée nationale, et en deux ans, soutenu par le sentiment italien, Innocent a rétabli le patrimoine de saint Pierre dans les limites de la donation de Pépin. Arbitre de l'Empire, suzerain respecté de la Pouille et de la Sicile, protecteur des républiques italiennes, il avait montré qu'il était né pour régner. — Cependant la ville, toujours remuante, méconnaît l'autorité du pape, et en 1203 Innocent III est obligé de quitter Rome. Mais bientôt Rome est lasse de l'anarchie, et Innocent y rentre en souverain. Tandis que la lutte incessante des partis papalin et municipal hérisse la ville de tours et de créneaux, le pape, vainqueur de la démocratie, reprend le droit, un moment perdu, de nommer le sénateur, et il demeure seul maître dans Rome. Pendant ce temps, en Allemagne, deux rivaux, Othon de Brunswick et Philippe de Souabe, se disputent l'Empire. Innocent III se déclare pour Othon, dont la maison a toujours été l'appui de l'Eglise. En face de l'Empire, il reprend la doctrine de Grégoire VII; l'Empire n'est pour lui que le bras de l'Eglise, armé contre l'hérésie. Grégoire VII avait dit: « Le sacerdoce et l'Empire sont les deux luminaires dans le firmament de l'Eglise. » Innocent, reprenant cette pensée, répète: « Le pouvoir impérial emprunte à l'autorité du pontife tout ce qu'il a de dignité et d'éclat, » et désormais la comparaison du soleil et de la lune devient le langage ordinaire des moines, ces apôtres de la papauté. Comme Hildebrand, Innocent dit aux ambassadeurs de Philippe de Souabe: « Dieu a appelé les prêtres dieux, et les rois princes; » après lui, il jette au pouvoir impérial ce défi de la démocratie papale: « Le sacerdoce a été institué par l'ordination divine, et la royauté par l'extorsion humaine. » C'est dans le *Registre relatif aux affaires de l'Empire* que nous trouvons l'exposé hautain de ces théories de gouvernement. Ne serait-il pas juste de dire qu'en général Innocent III, si ferme et si net qu'il ait été dans la revendication de l'autorité souveraine, n'a fait que répéter ce que Grégoire VII avait dit avec plus de force avant lui? —

Après avoir pendant trois ans abandonné l'Allemagne à la guerre civile, Innocent sanctionne, en 1201, l'élection d'Othon, et celui-ci reconnaît les prétentions de la papauté sur l'Italie. En même temps, le pape couronne Pierre d'Aragon comme son vassal, et ce jeune prince, que rien n'y obligeait, dépose humblement sa couronne sur le tombeau des apôtres, et offre son royaume au successeur de saint Pierre, en promettant un tribut annuel au saint-siège. Plus grand encore fut le triomphe remporté sur l'Angleterre, dont le roi Jean-sans-Terre, après l'interdit de 1208, déposa à Douvres sa couronne pour la reprendre des mains d'un légat, Pandolfo, et jura au pape « hommage, féauté et tribut annuel. » Cependant la fortune favorise le Hohenstaufen. Philippe de Souabe est reconnu des princes et couronné à Aix-la-Chapelle en 1205, malgré Innocent. Le pape alors négocie et se rapproche de plus en plus du vainqueur, qu'il relève de l'excommunication. Au moment où Philippe triomphait et se réconciliait avec l'Eglise, Othon de Wittelsbach l'assassina (1208). Aussitôt le pape, voyant dans cette mort un jugement de Dieu, revient à Othon le Welfe, que l'Allemagne reconnaît. Othon confirme la capitulation qu'il a conclue en faveur de la papauté et qui rend au saint-siège tous les Etats de l'Eglise, et il se fait appeler roi des Romains « par la grâce de Dieu et du pape. » Il est couronné à Rome en 1209. Mais le nouvel empereur était peu sincère, les intrigues qu'il noua en Italie le montrèrent bientôt. A peine empereur, Othon le guelfe se fit gibelin. Aussi, un an après son couronnement, Othon fut excommunié. Tandis qu'il parcourt l'Italie en conquérant, les émissaires d'Innocent sèment la révolte en Allemagne, Frédéric de Sicile est mis par une partie des électeurs sur le trône d'Allemagne, et tandis qu'Othon perd sa gloire à Bouvines (1214), Frédéric II se fait couronner à Aix (1215), après avoir reconnu l'autorité du pape sur tous les Etats de l'Eglise. Le grand concile réuni le 11 novembre 1215 au Latran reconnut Frédéric II. Innocent mourut à Pérouse le 16 juin 1216. Honorius III lui succéda. On raconte qu'au moment où Innocent venait de quitter cette vie, l'âme du pape apparut à sainte Lutgarde et vint lui demander ses prières; « car, dit Innocent, je suis tourmenté au purgatoire pour trois péchés, et j'y demeurerai jusqu'au jugement dernier. » Quels étaient ces trois vices? Thomas de Cantimpré, narrateur de la vie de la sainte, n'a pas voulu en révéler le secret, « par respect pour la mémoire du pape ; » mais il est certain qu'Innocent III ne fut pas canonisé, soit que cette histoire, qui fut très répandue, ait été la cause ou plutôt la marque de la défiance de l'Eglise à l'égard de cet homme illustre. Innocent, au reste, n'avait pas marché, en bien des circonstances suprêmes, à la tête de son temps. Il avait fait établir, par le concile, l'inquisition dans le Languedoc, mais l'inquisition n'avait triomphé des albigeois qu'en dévastant un des plus beaux pays de l'Europe par des violences que le pape n'a pas toujours approuvées. S'il n'avait pas su reconnaître la grandeur du mouvement vers la pauvreté dont saint François avait été l'apôtre, il comprit saint Dominique, mais il mourut avant d'avoir pu

reconnaître son ordre. Il poussa la chrétienté à la conquête de la Terre sainte, mais la croisade de 1202, prêchée par Foulques de Neuilly, avorta tristement et fut détournée, par l'ambition vénitienne et plus encore germanique, vers Constantinople (comte Riant, *Inn. III, Phil. de Souabe et Bonif. de Montferrat, Examen des causes qui modifièrent, au détriment de l'empire grec, le plan primitif de la quatrième croisade*, Revue des Questions histor., 1875, et à part). Sur ce point, il faut le reconnaître, le pape ne mérite que des éloges. En prêchant la croisade, Innocent obéissait à l'esprit de son temps et à la nécessité impérieuse de protéger les chrétiens d'Orient. Il organisa la croisade avec une parfaite habileté, il sut y pousser les plus grands seigneurs de la France. Le plan était excellent, on devait débarquer à Alexandrie, et dans ces conditions la quatrième croisade avait bien plus de chances de réussite que celle de Damiette et celle de saint Louis, à cause de l'affaiblissement où se trouvaient les héritiers de Saladin. D'après Innocent III, ce n'était pas à Venise que l'on devait s'embarquer; il se méfiait des Vénitiens. Il s'opposa à l'entreprise de Zara, et condamna celle de Constantinople. Tout échoua, non par sa faute, mais par l'indiscipline ou la légèreté des croisés, la mauvaise foi des Vénitiens et de Boniface de Montferrat, de l'influence que prit en cette affaire Philippe de Souabe. Toutes les entreprises de ce pape ne furent pas heureuses, et son autorité, pour être absolue, ne fut pas reconnue sans conteste. L'Angleterre opposa la grande charte à son roi qui s'était soumis au joug de Rome. En France, le long interdit qui pesa sur Philippe-Auguste et sur son pays ne servit qu'à condamner la seconde épouse de Philippe-Auguste à un long martyre. La pape avait cependant pour lui, comme on l'a dit, en cette affaire, tout à la fois la morale et le droit. Il était le protecteur naturel, obligé, d'Ingeburge, qui était odieusement traitée. Les auteurs catholiques, comme Hurter, le remarquable historien de ce grand règne (*Gesch. Inn. III u. seiner Zeitgenossen*, Ehingen, 1835; 3e et 2e éd., 1841-1844, 4 vol.; trad. fr. par Saint-Chéron, 2e éd. revue, P., 1855, 3 vol.), et les adversaires de la papauté, comme l'éminent écrivain Gregorovius, auquel nos études doivent tant, mais qui n'a point reçu le don de l'impartialité, ont peut-être cédé, par des motifs différents, à la tentation de grandir l'influence d'un homme qui fut la personnalité la plus haute de son siècle. Les auteurs français (*Journal des Savants*, 1841-42, Avenel; 1862, Mignet; 1873, Rocquain; Hauréau, *Nouv. Biogr. générale*), qu'aucun parti-pris national ou religieux n'a fait guelfes ni gibelins, ont sans doute apprécié son rôle avec plus de justesse et de modération. A côté d'eux, à un égal degré de confiance, nous placerons le sage et consciencieux historien catholique, de Reumont (*Gesch. d. St. Rom.*, II), ainsi que le sobre et judicieux Papencordt. — Les *Lettres* d'Innocent III, publiées par Baluze (*Epist. Inn. III, accedunt Gesta Inn. et coll. Decretalium compos. a Rainerio diac.*, 2 vol. in-f°, P., 1682), complétées par La Porte du Theil (*Diplomata* de Bréquigny, II et III, in-f°, P., 1791), ont été réunies avec ses œuvres par Migne, en 1855, dans les vol. CCXIV-CCXVII de sa *Patrologie*

latine. M. Delisle les a soumises, au point de vue diplomatique, à une étude pénétrante (*Mém. sur les Actes d'Inn. III, suivi de l'Itin. de ce pape*, *Bibl. de l'Ec. des Chartes*, 1857 et 1858, et à part, Paris, 1858). C'est dans cette collection que se trouve le fameux *Registrum super negotio Romani Imperii*. M. Delisle a encore publié, dans la *Bibl. de l'Ec. des Chartes*, 1873, p. 397, vingt et une *Lettres inédites d'Innocent III*. Voyez aussi dans Bouquet, XIX, p. 342-608, un choix de lettres d'Innocent relatives à la France. Pour se faire une idée d'ensemble de ses bulles, voir Potthast. *Regesta Pontif. Roman.*, I, Berlin, 1874, où plus de 5.300 pièces sont analysées. Voyez aussi Reinlein, *Inn. III u. seine Schrift de Contemptu Mundi*, 2 fasc., Erlangen, 1871 et 1873 ; Molitor, *Die Decretale Per Venerabilem*, Münster, 1876. Sur la collection des Décrétales d'Innocent III, voyez von Schulte, *Gesch. d. can. Rechts*, I, Stuttg., 1875, p. 83; voyez encore Hefele, *Conciliengeschichte*, vol. VI, et Raumer, *Hohenstaufen*, III.

INNOCENT IV (1243-1254). Célestin IV était mort après dix-sept jours de règne. Les cardinaux, pour ne plus être enfermés en conclave, s'enfuient à Anagni, tandis que Frédéric II assiège Rome et réclame l'élection d'un pape. Enfin, après deux ans d'une vacance à peine interrompue par le règne de Célestin, le 24 juin 1243, Sinibaldo de'Fieschi, génois, des comtes de Lavagna, savant juriste, homme conciliant et ami de l'empereur, fut élu. L'empereur, dit-on, s'écria à la nouvelle de cette élection : « J'ai perdu un ami, car un pape ne peut être gibelin. » En effet, dès le lendemain de l'élection, les guelfes, qui ont retrouvé un chef, relèvent la tête, et reprennent Viterbe aux cris de : *Chiesa, chiesa !* Obligé d'accepter les conditions de paix dictées par le pape, l'empereur promit de rétablir dans leurs limites les Etats de l'Eglise. Mais bientôt Frédéric II rompt le traité, et prétend conserver en gage les Etats de l'Eglise. Pas plus que lui, le pape ne désirait la paix, il n'avait qu'une pensée, c'était d'écraser son adversaire sous les décrets d'un concile. Ce concile ne pouvait être tenu en Italie ; aussi le pape, qui avait donné rendez-vous à Civita Vecchia à une flotte génoise commandée par les Fieschi, s'enfuit déguisé en gentilhomme, et fait voile pour Gênes où les cardinaux débarquent en s'écriant : « Notre âme est échappée comme un oiseau du lacet des oiseleurs ; le lacet a été rompu, et nous sommes échappés ! » Cette fuite, on l'a remarqué, était un coup de maître ; elle représentait Frédéric II comme un persécuteur. De Gênes, le pape gagne Lyon et, aussitôt dans cette ville, il y convoque un concile général. Le concile, où il se trouvait peu de prélats qui ne fussent pas français ou espagnols, et qui pouvait à peine être dit œcuménique, prononça l'excommunication de l'empereur et le déposa, le 17 juillet 1245, sans attendre que sa défense fût complète. Mais en vain l'avoué de l'empereur en appela au pape futur et à un concile réellement universel ; la force de l'Empire était brisée, et l'on vit un anticésar (ce fut le landgrave de Thuringe, Henri Raspon), sans que l'empereur pût créer un antipape. Frédéric en appelle aux princes avec éloquence et dignité, les barons français prêtent l'oreille à ses plaintes, et l'on

entend parler de ramener le clergé à l'état de la primitive Eglise et à la vie apostolique. Mais les moines qui se répandent en tous lieux, accusant l'empereur d'hérésie et prêchant la croisade contre lui, ont plus que le roi des Romains l'oreille du peuple. Innocent élève au plus haut point ses prétentions souveraines : « Le pape, dit-il, est le légat de Jésus-Christ; les deux glaives appartiennent à l'Eglise; l'empereur se lie par les serments de fidélité et de soumission au pape, duquel il reçoit l'empire et la couronne. Le Christ a élevé le siège apostolique comme une monarchie pontificale et royale à la fois, et il a confié à saint Pierre et à ses successeurs les rênes de l'empire terrestre en même temps que du royaume des cieux. » Tandis que Frédéric II poursuivait en Allemagne la lutte contre ses ennemis, il fut frappé par la mort. Il mourut à Ferentino, « sous l'habit des cisterciens, dit Mathieu Paris, merveilleusement humilié et contrit, » mais protestant des droits de l'Empire. « Il est tombé, dirent les gibelins, celui qui était le soleil du monde, la lumière des gentils. » Le corps de l'empereur fut transporté à Palerme où il est enterré. — En 1251, Innocent IV quitte Lyon, traverse en triomphe l'Italie supérieure, s'arrête dix-huit mois à Bologne, et de là se rend à Assise, d'où il surveille Rome. Rome s'était donné pour sénateur un homme à la main de fer, le bolonais Brancaleone. Les Romains demandaient à grands cris le retour du pape; le pape, disaient-ils, n'est pas évêque d'Anagni, de Lyon ni de Pérouse, mais de Rome. Menacé dans Assise même, le pape rentre dans Rome, « veuillant ou non, et tout tremblant. » C'est à Rome qu'il reçoit la nouvelle que le fils de Frédéric, Conrad, veut exécuter le testament de son père et étend la main vers la Sicile. Le pape alors, le jeudi saint de l'an 1254, l'excommunie, mais aussitôt il quitte Rome où il ne se sent plus en sûreté; il s'en alla mourir à Naples, le 7 décembre 1254, pendant qu'il marchait contre l'héritier des Hohenstaufen. Son tombeau, qui se voit dans la cathédrale de Naples, porte cette fière inscription : *Stravit inimicum Christi colubrum Fridericum*. Peu de jours après la mort d'Innocent, un neveu de Grégoire IX, un Conti, Alexandre IV fut élu. — La principale source de l'histoire du règne d'Innocent IV est, avec la chronique de Mathieu Paris, (traduite en français par Huillard-Bréholles, P., 1849, 9 vol.; édition anglaise, par Luard et Madden, 8 vol. in-8°), la vie du pape, par Nicolas de Curbio, compagnon de sa fuite, qui fut évêque d'Assise (Muratori, *Script.*, III, 1). Quelques-unes de ses lettres ont été publiées par Hœfler (*Bibl. d. Stuttg. liter. Vereins*, 1847), par M. Huillard-Bréholles (*Hist. diplom. Frid.* II, 12 vol. in-4°, VI), et par Raynaldi, dans ses *Annales*. Les *Registres* des bulles d'Innocent IV nous sont presque tous parvenus (Bibl. Nat., lat. 4039, et Archives du Vatican). Voyez les historiens de l'Empire, Giesebrecht et Raumer, et ceux de Rome, surtout Papencordt, Gregorovius et de Reumont, que nous avons suivis dans ce récit; Hefele, *Conciles*, VI; Wesener, *De actionibus inter Inn. IV et Frid. II*, 1243-44 *et Conc. Lugd.*, Bonn, 1870; von Schulte, *Gesch. d. can. Rechts*, II, 1877, p. 91.

INNOCENT V (1276). Pierre de Tarantaise, archevêque de Lyon et

évêque d'Ostie, fut élu à Arezzo le 10 janvier 1276, peu de jours après la mort de Grégoire X. Il mourut le 22 juin, et comme les cardinaux ne s'empressaient pas de lui donner un successeur, Charles d'Anjou les tint enfermés jusqu'à ce qu'ils eussent élu le neveu d'Innocent IV, Adrien V.

INNOCENT VI (1352-1362). A la mort de Clément VI, les cardinaux arrêtèrent un vaste ensemble de mesures restrictives du pouvoir papal, et les jurèrent unanimement: aucun cardinal ne devait être élu, sinon avec l'approbation des deux tiers des membres du collège; un cardinal ne pouvait être déposé ni suspendu, sinon de l'accord unanime de ses collègues, etc. Le 18 juillet 1352, Etienne Aubert, ancien évêque de Noyon et de Clermont, que l'on fait naître au Mont, en Limousin, fut élu. On assure, chose difficile à croire, qu'un tiers des cardinaux qui l'élurent étaient limousins. Etienne Aubert n'avait juré plusieurs des réformes qu'avec la restriction : « si elles sont justifiées, *si jure niterentur*; » aussitôt élu, il se hâta de les déclarer illégales. Néanmoins, le nouveau pape, qui était bon juriste, était désireux d'une réforme. Aussitôt élu, il ordonna à tous les évêques de regagner leurs diocèses. Il sut se soumettre les Etats de l'Eglise, auxquels il préposa cet homme de guerre devenu cardinal, le légat Gil Albornoz. Cola di Rienzo, « ce tyran de Rome, autrefois le plus redouté des hommes, et aujourd'hui le plus misérable », vivait dans une tour, prisonnier, seul avec la Bible et Tite-Live. Innocent VI l'amnistia et l'envoya en Italie pour lui ramener les Romains. Rienzi entra dans Rome comme sénateur au nom du pape, mais le 8 octobre 1354 il tomba dans une émeute, et les juifs brulèrent son corps; ses cendres furent dispersées comme celles d'Arnaud de Brescia. Dans Avignon même, le pape ne sut se garder contre les insultes des grandes compagnies, qui exigèrent de lui une rançon et son pardon. Il mourut, laissant la mémoire d'un homme de bien, et du meilleur des papes d'Avignon. Sa tombe est en l'hôpital de la Chartreuse de Villeneuve près d'Avignon. — Voyez les historiens souvent cités; Papencordt, *Cola di Rienzo*, 1841; Baluze, *Vitæ Papar. Avenion.*; Cerri, *Inn.* VI, *della famiglia degli Alberti di Saluzzo*, Turin, 1873.

S. Berger.

INNOCENT VII. Cosme dei Migliorati de Sulmone, archevêque de Ravenne, évêque de Bologne, cardinal depuis 1389, est élu pape après cinq jours de conclave, le 17 octobre 1404. Rome livrée à l'anarchie était menacée par Ladislas de Naples qui fit son entrée dès le 19 octobre. Innocent signe quelques jours après un arrangement par lequel il abandonne au peuple le gouvernement temporel; ces concessions ne satisfont pas les partis hostiles au pape qui est réduit à s'enfuir pour échapper aux violences des Romains. Il se retire à Viterbe, où en 1406 des députés du peuple viennent lui apporter le sceau et les clefs; il accepte un pouvoir qui n'est pour lui que tourment et souci et consent à rentrer à Rome. Les derniers mois de son pontificat sont consacrés à combattre les nobles de la campagne alliés de Ladislas, à déposséder ce dernier, puis à se réconcilier avec lui et à le combler

de toutes les faveurs. Innocent meurt le 6 novembre 1406. Par la bulle : *Ad exultationem Urbis*, il a rétabli l'université.—Voir Gregorovius, *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*, t. VI.

INNOCENT VIII. Jean-Baptiste Cibo, né à Gênes, évêque de Savone, et cardinal depuis 1473, fut élu le 29 août 1484. Dès l'année suivante, les Colonna prennent les armes pour tirer vengeance des Orsini qui avaient abusé de leur pouvoir sous Sixte IV ; Innocent appuie les Colonna, envoie des secours aux barons napolitains révoltés, réclame le cens que le royaume de Naples devait payer au saint-siège, demande à Venise de s'unir à lui contre le roi Ferdinand. La guerre éclate, Milan et Florence s'allient à Ferdinand; les Etats pontificaux sont ravagés par des bandes de mercenaires et Innocent, abandonné de tous, est réduit à signer le traité de Rome : le roi de Naples ne tient aucune des promesses qu'il avait jurées, et le pape, pour sortir d'une situation qui devenait chaque jour plus difficile, se place sous la tutelle de Laurent de Médicis, dont la fille épouse le fils aîné d'Innocent, Franceschetto Cibo ; un peu plus tard, le jeune Jean de Médicis reçut le chapeau de cardinal. En 1489, Innocent décide Pierre d'Aubusson à lui livrer, contrairement aux conventions passées avec Bajazet, le prince Djem, retenu prisonnier dans une commanderie des chevaliers de Rhodes, et s'assure ainsi un revenu annuel de 40,000 ducats. Djem fait une entrée solennelle dans Rome, il est reçu par le pape entouré des cardinaux; en 1490, une ambassade du sultan apporte le tribut que ce dernier s'est engagé à payer, des présents, des reliques, et soudoie des meurtriers qui tentent en vain de débarrasser Bajazet d'un rival qui pouvait à l'occasion devenir dangereux. L'administration, la justice, les finances, l'Eglise présentent sous le pontificat d'Innocent un spectacle affligeant : le fils aîné du pape, les cardinaux, plus puissants et plus avides que jamais, vendaient les jugements, pillaient le trésor ; chaque palais était transformé en un camp retranché ; les demeures des cardinaux servaient d'asile aux malfaiteurs; les mœurs du clergé étaient telles qu'Innocent se vit obligé, en 1488, de renouveler la constitution de Pie II, par laquelle il était interdit aux prêtres de tenir des auberges, des maisons de jeu et de prostitution, de se faire les entremetteurs des courtisanes. Faible à l'égard des cardinaux dont il avait acheté les voix à prix d'argent ou par des promesses de bénéfices, indulgent à l'excès pour sa famille, Innocent se montra très dur aux hérétiques, défendit les rigueurs des tribunaux de l'Inquisition contre les réclamations du pouvoir civil, et étendit l'autorité pontificale en introduisant dans ses constitutions les clauses *motus proprii* et *motu proprio*. Santa-Maria-in-via-Lata fut reconstruite, la place Saint-Pierre fut embellie et la célèbre villa du Belvédère fut bâtie sous ce pontificat. Innocent mourut à l'âge de soixante ans, le 25 juillet 1492. — Voir Gregorovius, VII; Sismondi, *Républiques italiennes*, VII; Stefano Infessura, *Diario Romano*.

INNOCENT IX. Antonio Fachinetti, évêque de Nuovo-Castro, patriarche de Jérusalem sous Grégoire XIII, cardinal en 1583, fut él

le 30 octobre 1591. Ce pape, qui n'a régné que jusqu'au 30 décembre 1591, a reçu le surnom de Clinicus ou alité, parce qu'il étudiait dans son lit et y donnait ses audiences. Avant son élection, il avait rendu des services à l'Eglise, d'abord comme Père du concile de Trente, puis comme légat du pape à Venise, à l'époque où fut conclue la Ligue qui remporta la victoire de Lépante.

INNOCENT X. Jean-Baptiste Panfili, d'une vieille famille arrivée à Rome sous Innocent VIII, cardinal en 1629, fut élu le 15 sept. 1644, malgré l'opposition de la France, sur la recommandation des Barberini. A peine couronné, Innocent s'attaque aux Barberini et fait rechercher leur administration sous le pontificat d'Urbain VIII ; les Barberini arborent à leurs palais les armes françaises, invoquent l'appui de Mazarin; le pape, tout dévoué au parti espagnol, ne se laisse pas arrêter, et le cardinal Antoine est réduit à s'enfuir de Rome: aussitôt une bulle pontificale, portant défense aux cardinaux de quitter les Etats de l'Eglise, met le cardinal en demeure de revenir à Rome; il refuse, le parlement de Paris déclare la bulle du pape abusive, et Innocent, après avoir confisqué une partie de l'énorme fortune des Barberini, se réconcilie avec eux. L'affaire des évêques de Portugal que le pape, sur les instances du Conseil d'Espagne, refusa d'instituer, donna lieu à de longues négociations. Jean IV de Portugal, après avoir pris l'avis des universités de ses Etats et de l'assemblée du clergé de France, se disposait à passer outre, lorsqu'Innocent se décida enfin à expédier les bulles ; cependant la question ne fut définitivement réglée que sous Clément IX. Les rapports entre la France et le saint-siège furent longtemps très tendus : Mazarin, outre les motifs politiques, avait des raisons personnelles pour se défier et se plaindre d'Innocent : il lui en voulait surtout du peu d'empressement à donner le chapeau de cardinal à Michel Mazarin, son frère. Quoique médiateur dans les traités de paix de Westphalie, le saint-siège n'eut aucune influence sur les résolutions prises par les parties contractantes : les nonces firent entendre de vaines protestations contre la paix de religion, contre les sécularisations des évêchés et des abbayes (14 et 24 octobre 1648). Innocent lui-même, qui fit rédiger dès le 26 novembre une bulle publiée seulement le 3 janvier 1651, put constater par les réponses des souverains catholiques ou par leur silence que l'Eglise n'avait plus voix prépondérante dans les conseils de l'Europe. Ferdinand III fit arracher la bulle pontificale affichée à Vienne par les soins du nonce, auquel il déclara que le pape pouvait croire et dire ce qu'il voudrait, mais que lui, empereur, était obligé de respecter la paix. Innocent condamna, par la bulle du 31 mai 1653, la doctrine de Jansénius. — A l'intérieur, le pontificat d'Innocent est marqué par des mesures fiscales, dont quelques-unes furent désastreuses pour le peuple : l'impôt de la mouture fut, il est vrai, aboli, mais la chambre pontificale, en s'attribuant le monopole du commerce des grains, affama la population sans grand profit pour le Trésor. Olympia Maidalchini, belle-sœur du pape, vendit les charges publiques, extorqua de l'argent par tous les

moyens, supprima des couvents dont elle se réserva les revenus. Au scandale de cette domination d'une femme avide et ambitieuse, vinrent se joindre encore des querelles misérables entre les parents du pape que son affection capricieuse portait tantôt vers l'un, tantôt vers l'autre. En 1650, un jubilé *universale et maximum* attira un très grand nombre de pèlerins à Rome. Innocent mourut le 6 janvier 1655, à l'âge de quatre-vingt-un ans. — Voir Ranke, Reumont, Chéruel, *Histoire de la minorité de Louis XIV* et *Lettres de Mazarin*, II, *apud* Documents inédits.

INNOCENT XI. Benoît Odescalchi, né à Côme, évêque de Novare, cardinal en 1647, fut élu le 21 septembre 1676 ; il avait fait preuve dans les diverses fonctions dont il avait été chargé avant son élévation, d'une grande adresse, d'un désintéressement qui lui concilièrent les sympathies du peuple romain et des cardinaux qui n'étaient pas dévoués aux jésuites. Son premier soin comme pape fut de réduire ses dépenses personnelles, de supprimer des emplois inutiles, de diminuer le taux des emprunts et de prendre des mesures contre le retour du népotisme ; il s'occupe également des réformes à introduire dans l'Eglise, recommande de prêcher le Christ crucifié, exige qu'un examen sérieux précède la consécration des prêtres, institue des écoles, les instructions régulières du dimanche ; son zèle ascétique va jusqu'à rétablir des lois somptuaires, à défendre aux femmes d'apprendre la musique. En 1679 par la bulle du 2 mars il condamne soixante-deux propositions tirées des ouvrages des jésuites ; déjà l'année précédente il avait sommé le général de rappeler six missionnaires de Chine qui avaient failli provoquer un schisme. Innocent fut en lutte presque constante avec Louis XIV, d'abord au sujet de la *Régale* (voir ce mot) et des quatre articles établis par l'assemblée du clergé en 1682, puis du droit de franchise dont jouissaient les ambassadeurs à Rome et que le pape avait résolu d'abolir. Innocent, malgré les violences du roi, ne se départit jamais de son calme et maintint avec une inflexible énergie les droits du saint-siège. L'ambassade de Lavardin, l'occupation d'Avignon et du Comtat, la séquestration du cardinal-nonce Ranuzzi, l'imminence d'une invasion des Etats romains par une armée française n'empêchèrent pas le pape de résister aux ordres de Louis XIV, de refuser l'investiture aux évêques qui avaient pris part aux travaux de l'assemblée de 1682 ou qui avaient été nommés depuis, ni de préférer comme archevêque de Cologne Clément de Bavière au cardinal de Fürstenberg, candidat de la France. Sans approuver, comme on l'a dit d'après deux lettres apocryphes, les projets ambitieux de Guillaume d'Orange sur l'Angleterre, Innocent soutint la politique de l'Autriche et de la coalition et montra plus d'ardeur à combattre les progrès des Turcs qu'à rétablir Jacques II sur son trône. Sous Alexandre VIII l'ambassadeur de France renonça au droit de franchise ; sous Innocent XII les évêques reçurent enfin l'investiture après avoir adressé au pape une lettre de soumission. Innocent XI n'approuva pas la révocation de l'édit de Nantes dont il craignait le contre-coup dans les Etats protestants ; il était en outre

d'avis que la conversion des hérétiques devait être confiée à des missionnaires choisis par l'Eglise. Il mourut le 12 août 1689 à l'âge de soixante-dix-huit ans, en odeur de sainteté. Les intrigues des jésuites et l'opposition de Louis XIV empêchèrent qu'il ne fût canonisé. — Voir : Guernacci, *Vitæ et res gestæ pontificum romanorum*, I; Phil. Bonamici, *Vie et histoire du pape Innocent XI*; Gérin, *Recherches historiques sur l'assemblée du clergé en* 1682, et divers articles publiés dans la *Revue des questions historiques*, 1874-1878.

INNOCENT XII. Antoine Pignatelli, d'une ancienne famille noble de Naples, évêque de Faenza, cardinal nommé par Innocent XI, archevêque de Naples en 1681, fut élu le 12 juillet 1691 après un conclave de cinq mois. Ce pape réformateur et pacifique prit dès son avènement des mesures contre le népotisme, fit signer aux membres du sacré collège une bulle interdisant toute complaisance excessive en faveur des neveux pontificaux; il supprima un grand nombre d'emplois jugés inutiles; il défendit le jeu du loto, imposa des règles très sévères et parfois puériles aux prêtres séculiers et aux couvents. En 1693 Louis XIV céda sur la question de la Régale qui ne devait s'étendre qu'aux provinces de l'ancienne France; Innocent condamna les quatre propositions; les évêques qui avaient assisté à l'assemblée du clergé ou qui avaient été nommés depuis 1682 obtinrent l'investiture canonique en adressant au pape une lettre de soumission dont les termes ambigus furent acceptés par la cour de Rome comme un désaveu. Appelé à intervenir entre Bossuet et Fénelon, Innocent fait examiner les *Maximes des saints* et condamne par la bulle du 12 mars 1699, vingt-trois propositions qui y sont exprimées. Malgré son caractère conciliant Innocent eut des démêlés avec l'empereur Léopold sur des questions de préséance et de franchise, et avec le roi d'Espagne Charles II au sujet d'un inquisiteur chassé de Naples par le vice-roi. Il mourut le 27 septembre 1700 à l'âge de quatre-vingt-cinq ans, laissant la réputation d'un saint pontife et d'un souverain habile. On a prétendu qu'il engagea Charles II à instituer comme héritier un prince français. —Voir Guarnacci, *Vitæ et res gestæ pontificum romanorum*, I.

INNOCENT XIII, Michel-Ange Conti, d'une famille romaine, évêque de Viterbe, cardinal depuis 1707, fut élu, à la suite de violentes contestations, le 8 mai 1721. Adversaire des jésuites, il fut sur le point de dissoudre la société à propos des discussions qui avaient eu lieu en Chine : il se contenta de leur faire défense de recevoir des novices ; il maintint par un bref la bulle *Unigenitus* et exigea qu'elle fût acceptée par les prêtres français sans aucune réserve. Innocent envoie au prétendant Jacques III les subsides promis par Clément XI; il aurait fait de plus grands sacrifices encore pour la cause catholique en Angleterre si les cardinaux ne l'en avaient empêché. Il mourut le 7 mars 1724 à l'âge de soixante-huit ans. G. Leser.

INNOCENTS, nom donné aux enfants que, d'après Matth. II, 16 ss., Hérode fit tuer à Bethléhem, depuis l'âge de deux ans et au-dessous, afin d'envelopper dans ce massacre le nouveau roi des Juifs,

dont les mages lui avaient appris la naissance. Le silence de l'historien Josèphe a été invoqué contre l'authenticité de ce récit que le caractère d'Hérode et la politique de ce despote cruel et soupçonneux ne rendent point invraisemblable. On a eu tort de s'appuyer sur un passage de Macrobe (*Saturn.*, I, 4) qui cite simplement le fait comme ayant été divulgué à Rome dans le temps : « Auguste, dit-il, ayant appris que parmi les enfants âgés de deux ans et au-dessous, qu'Hérode, roi des Juifs, avait fait tuer dans la Syrie, son propre fils avait été enveloppé dans le massacre. dit : Il vaut mieux être le pourceau d'Hérode que son fils. » Celse, qui avait lu ce fait dans saint Matthieu et qui le met dans la bouche d'un juif, n'y oppose rien (Origène, *Contre Celse*, I, 58) ; Justin martyr allègue le même événement au juif Tryphon (*Dial.* 78 et 79). — L'Eglise regarde les Innocents comme les fleurs des martyrs. Les Latins célèbrent leur fête (*festum innocentium*; ἡμέρα τῶν ἁγίων τῶν χελιδόνων νηπίων) le 28 décembre, et les Grecs le 29 du même mois; ils y rattachent cet enseignement que même les nourrissons, qui meurent pour Jésus-Christ, sont comptés parmi les bienheureux. Cette fête est très ancienne, puisqu'Irénée (III, 13), Cyprien, Origène (*Homil.* IV), Chrysostôme (*In Matth. Homil.* IX), saint Augustin (*De liber. arbitr.*, III, 68) et d'autres en ont parlé. Pierre Chrysologue, évêque de Ravenne, célèbre les Innocents comme « les vrais martyrs de la grâce » (cinquième siècle). Au moyen âge cette fête a été profanée par des indécences : les enfants de chœur élisaient un évêque, le revêtaient d'habits pontificaux, imitaient les cérémonies de l'Eglise en chantant des cantiques absurdes et en dansant dans le chœur. Cet abus fut défendu par un concile tenu à Cognac en 1260, mais il subsista encore longtemps ; il n'a été complètement aboli en France qu'après l'an 1444, en suite d'une lettre très forte que les docteurs de Sorbonne écrivirent à ce sujet à tous les évêques du royaume. Mais la fête elle-même subsiste toujours ; elle est précédée d'une octave et le prêtre célèbre, ce jour-là, la messe en chasuble bleue. — Voyez Bingham, *Orig. eccl.*, l. XX, ch. VII, § 12 ; Bergier, *Diction. de théol.*, III, 419 ss.

INQUISITEURS DE LA FOI (en France, au seizième siècle). Les premières traces d'une organisation inquisitoriale, ayant pour objet la recherche et le jugement des hérétiques, remontent au concile de Vérone qui, en 1184, institua une inquisition purement épiscopale, que les conciles de Narbonne, en 1227, et de Toulouse, en 1229, renforcèrent par la création de *témoins synodaux* et de *commissions spéciales*. Bientôt la papauté, fidèle aux néfastes exemples que lui avait légués Innocent III, concentra l'office de l'inquisition entre les mains de moines, qui obtinrent, en dépit des résistances de l'épiscopat, une suprématie complète sur celui-ci, et l'affranchissement, à son égard, de tout contrôle, de toute juridiction. Et non seulement cela : mais la milice de moines *inquisiteurs de la foi*, organisée par Grégoire IX, Clément IV, Alexandre IV et Urbain IV, fut autorisée à requérir, dès qu'elle la jugerait opportune, l'assistance des évêques et ecclésiastiques de tout ordre, ainsi que celle des magistrats et offi-

ciers civils, à s'entourer d'une garde armée, de procureurs, de scribes, d'agents divers, et à se payer des frais occasionnés par le fonctionnement inquisitorial, sur le montant des amendes extorquées aux hérétiques. Cette milice, en tête de laquelle figuraient les dominicains, décima par ses épouvantables excès, dans le cours du treizième siècle, les populations de la France, et surtout celles du Midi; l'activité farouche des *inquisiteurs de la foi*, qui ne s'était ralentie, aux quatorzième et quinzième siècle, qu'à raison du petit nombre de victimes qui restaient alors à poursuivre et à immoler, se raviva, au seizième siècle, à l'encontre des reformés français. — Sans être investis de la plénitude d'attributions et d'immunités dont jouissaient les inquisiteurs du treizième siècle, ceux du seizième purent encore se mouvoir dans une sphère d'action assez étendue, pour aggraver par leur concours incessant l'application du système de compression dont les officialités, les juges séculiers et les parlements étaient, pour leur propre compte, les instruments dociles. Ces nouveaux *inquisiteurs de la foi*, à la différence de leurs prédécesseurs, ne furent plus recrutés exclusivement dans les rangs des moines; relevant du pouvoir temporel beaucoup plus que du pouvoir spirituel, ils se virent ramenés d'une situation originairement prépondérante vis-à-vis de l'épiscopat à un rôle simplement parallèle à celui des prélats et des divers membres du clergé, dans la poursuite et la répression de l'hérésie. Institués individuellement par des lettres royales, et se décorant parfois du titre de *conseillers du roi*, ils furent appelés à agir *ut singuli* les uns dans l'étendue de telle province, les autres dans les seules limites d'une localité déterminée, et obtinrent du souverain un traitement que les receveurs ordinaires du domaine furent chargés de leur payer. Vint un jour où le roi, d'accord avec le saint-siège, crut devoir leur donner une sorte de chef. En effet, Paul IV, « ayant informé François Ier qu'il avait ordonné et député *inquisiteur-général de la foy*, en France, Mathurin Ory, religieux de l'ordre des prédicateurs, docteur en théologie, » le monarque français, par lettres-patentes du 23 juin 1540, « non seulement permit, mais très expressément enjoignit à Mathurin Ory iceluy estat d'inquisiteur-général exercer tout ainsi qu'il luy estoit commis et mandé par la provision du saint-père. » De son côté, Henri II, par lettres-patentes du 22 juin 1550, confirmant et amplifiant les pouvoirs de « son cher et bien-aimé frère, Mathurin Ory, luy enjoignit soy transporter en tels lieux du royaume qu'il verroit estre à faire pour révoquer les errans par bonne et saincte racconstrance, et recevoir les pénitens à grâce et miséricorde, et poursuivre les obstinez et pertinax, les corriger et punir, donner et prononcer telles sentences et jugemens que de droict et raison. » — Les meilleures sources d'information à l'aide desquelles on puisse voir à l'œuvre, en France, au seizième siècle, les *inquisiteurs de la foi*, sont les registres des juridictions de droit commun, (bailliages, sénéchaussées, parlements), ceux des tribunaux ecclésiastiques et des chapitres des cathédrales; enfin les comptes rendus des procès dirigés, pour cause d'hérésie, contre les réformés français,

notamment, ceux que renferme l'histoire des martyrs, de Crespin. A la lecture de ces documents, on voit les inquisiteurs, épiant de tous côtés les actes, les écrits, les paroles, s'emparant, sans contrôle, des moindres indices, des moindres dénonciations, citer devant eux les *suspects d'hérésie*, ou plutôt encore les appréhender, les incarcérer, leur faire subir des interrogatoires dans lesquels, fréquemment, l'odieux le dispute au ridicule, employer l'intimidation, la menace, la violence et, sans respect pour les règles de la procédure criminelle, non plus que pour les justifications présentées, déclarer leurs victimes atteintes et convaincues, comme hérétiques, du crime de lèse-majesté divine et humaine ; puis les livrer aux juges séculiers, dont ils ne connaissent que trop bien les tendances homicides, en semblant, dans leur hypocrisie, répéter ces paroles prononcées par un évêque, qu'avait assisté l'inquisiteur Savin, dans le procès de Castellan, brûlé vif bientôt après : « Seigneurs juges, nous vous prions si affectueusement que pouvons, tant pour l'amour de Dieu, qu'en contemplation de piété et miséricorde, et pour l'esgard de nos prières, que vous ne faciez à cestuy misérable homme chose dommageable, tendante à mort ou mutilation de son corps. » Parfois, en dehors des procès suscités par leur initative, on voit les *inquisiteurs de la foi*, appelés par les cours et tribunaux ou par les évêques, procéder avec eux dans l'instruction des affaires d'hérésie ; ailleurs ils apparaissent encore, au moment où le condamné va subir le dernier supplice, comme l'assaillant de leurs obsessions, et, le cas échéant, de leurs anathèmes. Tel se produit, sous ses aspects généraux, le rôle que remplirent, dans notre malheureuse patrie, ces *inquisiteurs de la foi* dont les coryphées furent un Vidal de Bécanis, un Jean de Roma, un Démocharés, un Mathurin Ory. — Dix-sept années s'étaient écoulées depuis que ce dernier avait été créé inquisiteur-général ; aidé des inquisiteurs particuliers, il avait, ainsi qu'eux, officié de son mieux : mais qu'était-ce que sa simple personnalité hiérarchique, en regard des vastes proportions qu'avait prise la prétendue hérésie, de 1540 à 1557 ? Aussi pensa-t-on à substituer désormais à l'action restreinte d'un unique inquisiteur-général l'action collective d'un corps d'inquisiteurs-généraux et particuliers fortement constitué. En conséquence, Henri II obtient du pape Paul IV un bref du 26 avril 1557, rendu exécutoire par lettres-patentes du 27 juillet suivant, qui nomma grands inquisiteurs trois cardinaux français, avec pouvoir de désigner, dans toute l'étendue de la France, divers inquisiteurs secondaires. Cette organisation ne put pas aboutir. Ce ne fut point assez, pour les Guises, de chercher, en 1560, à la raviver : ils visaient plus loin encore ; ils aspiraient, de concert avec Philippe II, à imposer à la France une inquisition semblable, en tous points, à celle qui sévissait en Espagne ; mais le chancelier de l'Hospital, qui ne voulait pas plus de l'inquisition ayant déjà pris pied dans sa patrie avec Mathurin Ory, que d'une inquisition empruntée à Philippe II, s'étudia à expulser l'une et à prévenir l'introduction de l'autre. Il y réussit par l'emploi d'une mesure décisive, prise en mai 1560, l'édit de Romo-

rantin vint prouver, en effet, *aux Lorrains*, en traversant leurs projets, que, selon l'expression originale d'un écrivain du seizième siècle, « certains esprits ne se soucioient nullement de voir la France desguisée à l'espagnole. » Cet édit, en attribuant aux prélats du royaume, à l'exclusion des parlements et des tribunaux, la connaissance du fait d'hérésie, abrogea virtuellement la juridiction des *inquisiteurs de la foi*. — Voyez: *Lucana Inquisitorum hæreticæ pravitatis R. P. F. Bernardi Comensis, ordinis prædicatorum*, Romæ, 1584, in-4°; *Nic. Eymericus, directorium Inquisitorium*, Romæ, 1587, in-f°; *Philippi a Limborch, Historia Inquisitionis*, Amstelodami, 1692, in-f°; Fontanou, *Recueil des édits et ordonnances*, Paris, 1611, in-f°, IV, 225 à 238; Th. de Bèze, *Histoire ecclésiastique*, Anvers, 1680, in-12, *passim;* Crespin, *Histoire des martyrs persécutés et mis à mort pour la vérité de l'Evangile*, 1608, in-f°, *passim*; *La jurisprudence du grand Conseil*, Avignon, 1775, in-8°, I, 6 ss.; Floquet, *Histoire du parlement de Normandie*, Rouen, 1840, in-8°, II, *passim;* C. Schmidt, *Hist. et doctr. des Cathares ou Albigeois*, Paris, 1849, in-8°, I, *passim* et II, 174 à 224; *Bull. de la Soc. d'hist. du prot. fr.*, I, 355 à 363; II, 15 à 24; XXIV, 543 à 551; XXV, 15 à 21, 106 à 109. J. Delaborde.

INQUISITION (recherche d'après l'étymologie latine, *inquisitio hæreticæ pravitatis, sanctum officium, santo officio* en italien, saint office en français), tribunal créé par l'Eglise romaine pour le châtiment et l'extirpation de l'hérésie, mais qui trahit par son existence même une regrettable déviation de la discipline primitive. L'épiscopat plaça dès l'origine au premier rang de ses devoirs la lutte contre l'hérésie et usa contre ses fauteurs de diverses peines spirituelles dont la plus redoutable fut l'excommunication; depuis Constantin s'y ajouta comme aggravation matérielle le bannissement. Dans le cours du troisième siècle quelques prélats orientaux profitèrent du schisme de Novatien pour charger de la surveillance de l'hérésie un fonctionnaire spécial désigné sous le nom de πρεσβυτερος επι της μετανοιας. La peine de mort fut inscrite dans la loi contre les manichéens par Théodose (382). La première sentence capitale contre des chrétiens non orthodoxes fut exécutée en 385 par l'usurpateur Maxime contre Priscillien en exécution d'un décret du synode de Cesaræa-Augusta (380) et à la demande expresse de deux évêques espagnols, Idacius et Ithacius. Jérôme chercha, mais sans beaucoup de succès, à désarmer l'indignation générale en invoquant la politique de l'Ancien Testament et en particulier Deut. XIII, 6 (*Epist.* 37, *Ad Ripam adversus Vigilantium*). Léon le Grand se prononça dans le même sens. — I. *Inquisition épiscopale*. Les empereurs de Byzance investirent les évêques d'une véritable juridiction spirituelle dans leurs diocèses, mais leur prêtèrent, pour l'exécution de leurs sentences, le concours du bras séculier en vertu du fameux principe : *Ecclesia abhorret a sanguine*. Les mêmes rapports entre les deux pouvoirs se transmirent à l'Occident et s'y prolongèrent jusque dans le milieu du douzième siècle où l'opiniâtreté et la fréquence des hérésies réclamèrent des détenteurs de la foi des mesures toujours plus énergiques. En 1179, devant les pro-

grès incessants du catharisme. le troisième concile de Latran réveilla le zèle des évêques; mais ses dispositions demeurèrent inefficaces devant la complicité que prêtaient aux Parfaits les populations du Midi et leurs seigneurs, à commencer par le plus puissant d'entre eux, le comte de Toulouse. En 1185 le concile de Vérone fit de l'extirpation de l'hérésie la tâche essentielle des tribunaux ecclésiastiques et ordonna à chaque évêque ou archevêque la visite annuelle de son diocèse. S'il ne pouvait y procéder en personne, il en chargeait une commission spéciale qui interrogeait tous les individus suspects et faisait jurer une profession d'orthodoxie à tous les membres de la paroisse. Il suffisait du refus de ce serment ou même de la moindre hésitation pour être rangé au nombre des hérétiques. L'obéissance à ces prescriptions était obligatoire pour tous les serviteurs de l'Eglise sans exception, s'ils voulaient conserver leurs emplois. En 1215 le quatrième concile de Latran les répéta en toute solennité et dans les termes mêmes dans lesquels les avait édictées Lucius III; en 1229 celui de Toulouse, par le développement qu'il leur donna, les transforma en un vaste réseau d'espionnage dans les mailles duquel se prenaient non seulement les suspects, mais encore toutes les personnes qui, pour un motif quelconque, déplaisaient à l'autorité ecclésiastique. L'insuccès de tous les efforts tentés par l'épiscopat dans le sud de la France pour recouvrer sa suprématie décida Innocent III à frapper un grand coup dès les premiers jours de son avènement au trône pontifical (1198). Le saint-siège possédait dans les légats des instruments dont l'obéissance aveugle lui était garantie : il n'avait qu'à les envoyer dans une contrée dont l'orthodoxie lui inspirait des inquiétudes pour que toutes les juridictions ordinaires : conciles provinciaux, évêques, archevêques, fussent suspendues par le fait même et tombassent sous leur domination absolue. Innocent III investit comme légats de ses pleins pouvoirs contre l'hérésie les moines cisterciens Reinier, Guido, Raoul et Pierre de Castelnau ; ils ne trompèrent point les espérances que le pape avait conçues de leur fanatisme et s'acquittèrent de leur mandat avec une cruauté inflexible. En même temps s'organisa contre les cathares l'exécution militaire confiée au bras séculier. En 1209 l'armée des croisés conduite par le farouche légat Arnauld envahit le sud de la France et le soumit, sauf de courts intervalles, jusqu'en 1229, à une dévastation systématique. Après une aussi redoutable épreuve, les mesures de rigueur imaginées par Innocent III furent converties par le quatrième concile de Latran en règles permanentes pour tous les cas semblables qui se présenteraient à l'avenir. Il ne suffit pas cependant aux vainqueurs d'avoir étouffé dans des flots de sang l'hérésie albigeoise et obtenu de différents monarques, Frédéric II en 1220, Louis IX en 1228, l'infortuné Raymond VII de Toulouse en 1232 avec des lois cruelles l'appui du bras séculier pour toutes les sentences édictées par l'Eglise : il leur fallut encore un moyen plus sûr pour réduire des idées néfastes à une éternelle impuissance. Le système d'espionnage organisé par le concile de Toulouse ne pouvait porter tous ses fruits auss

longtemps qu'il ne serait pas soustrait à la direction trop indulgente des autorités locales et provinciales pour être confié à des tribunaux d'exception. L'*Inquisitio delegata* donna un corps aux désirs depuis longtemps nourris par le saint-siège. — II. *Inquisition papale.* La faculté dont jouissaient les papes de transmettre la surveillance des hérétiques à d'autres qu'aux évêques résultait des pleins pouvoirs qui leur étaient attribués pour prendre et exécuter des décisions dans toutes les parties de la chrétienté sans qu'ils eussent besoin de recourir aux autorités ordinaires. Dès 1204 on peut citer pour le midi de la France de semblables exemples de délégation. Le saint-siège trouva les instruments les mieux appropriés à son but dans les ordres nouvellement fondés des dominicains et des franciscains. Grégoire IX nomma les premiers inquisiteurs pontificaux permanents, en 1232 pour l'Allemagne, l'Autriche et l'Aragon, en 1233 pour la Lombardie; la même année et en la même qualité ils furent appelés dans le midi de la France par le légat, évêque de Tournay. En théorie les évêques possédèrent des pouvoirs égaux à ceux de ces moines, mais en fait il ne leur fut laissé qu'un rôle minime dans les rites et processions. Le même esprit de discipline militaire qui animait les nouveaux ordres se communiqua aux tribunaux qu'ils présidaient. Comme la durée de leur mandat n'était point liée à la vie du pontife qui le leur avait confié, ils étaient libres de poursuivre leur sombre mission sans se préoccuper des changements qui s'accomplissaient sur le trône de saint Pierre, tandis que les juges laïques, en raison même de leur amovibilité, ne pouvaient prétendre vis-à-vis d'eux à aucune indépendance. Après que les commissions inquisitoriales de la papauté eurent affecté la forme de corps permanents, tout au moins dans les pays de langue romane, elles reçurent en 1263 d'Urbain IV un chef en la personne d'un cardinal qui présida l'ensemble de leurs travaux. Quant à ce qui concerne la procédure contre l'hérésie, la délation fut recommandée comme une œuvre pieuse à tous ceux qui voulurent mériter les faveurs de l'Eglise. Tout ménagement envers une personne suspecte fut puni par la perte des biens et des emplois ; toute maison dans laquelle elle se trouvait, rasée jusque dans ses fondements. Ceux qui, après un commerce involontaire avec un hérétique, témoignèrent d'un sérieux repentir, n'en furent pas moins exilés à tout jamais de leur contrée natale quand celle-ci se trouvait en mauvais renom d'orthodoxie auprès du saint-office, condamnés à porter un vêtement spécial et dépouillés de tous leurs droits civils, aussi longtemps qu'ils n'y seraient pas réintégrés par une bulle du saint-siège. Plus tard l'inquisition tint pour suspects ceux qui accordèrent une aumône à un hérétique, se rencontrèrent fortuitement avec lui dans une auberge ou ne rompirent pas aussitôt avec lui tout lien de parenté. Il fut également interdit de laver son linge, de lui faire la barbe, de lui procurer, même contre payement, la moindre nourriture, de lui tendre un verre d'eau. Toute transgression à ces ordonnances fut punie dans le midi de la France de la prison perpétuelle. En outre, tout serviteur qui ne dénonça pas immédiatement

son maître, se trouva enveloppé dans sa lugubre destinée; des enfants qui continuèrent à soutenir leur père en dépit de ses hérésies furent condamnés à monter avec lui sur le bûcher. Pour arriver à la connaissance des délits, les inquisiteurs eurent pour guides : l'opinion publique, les dénonciations individuelles et enfin les aveux des accusés. Dans ce dernier cas, Innocent IV décida que les prévenus qui s'exécuteraient de bonne grâce et témoigneraient d'un repentir sincère n'encourraient aucune peine temporelle. En réalité cependant ils furent, dans la plupart des cas, dépouillés de leurs biens et soumis à une détention plus ou moins longue. Ceux qui, à la première sommation, ne se présentèrent pas devant le redoutable tribunal et se dérobèrent par la fuite à la sentence de leurs juges furent sans plus d'information considérés comme coupables. Celui qui comparaissait, fût-ce de son plein gré, n'en subissait pas moins la prison préventive et ignorait les noms de ses accusateurs comme des autres témoins, lesquels n'étaient consignés dans aucun protocole. Le saint-office admit indifféremment les dépositions des amis et des ennemis, des protecteurs et des protégés, des croyants et des incrédules; le concile de Narbonne (1238) tint même pour valables celles des parjures, des adultères, des voleurs, des meurtriers. Les dénonciateurs possédèrent l'autorité de témoins et deux d'entre eux, lors même qu'ils ne parleraient que par ouï-dire, furent assimilés à un spectateur immédiat des faits qu'ils rapportaient au tribunal. Si en dépit de cet inique système l'accusé parvenait à prouver son innocence et à obtenir un acquittement de ses juges, il n'en était pas moins placé pour le reste de ses jours sous la surveillance d'un familier de l'inquisition et obligé de comparaître de nouveau devant elle sous les plus futiles prétextes. Si au contraire il ne réussissait pas à dissiper tous les doutes et que d'autre part les allégations de ses adversaires ne constituassent pas contre lui une charge suffisante, il était procédé à la torture pour lui arracher de plus amples aveux. Introduite en 1252 par Innocent IV (bulle *Ad Extirpanda*), mais remise pour l'exécution aux tribunaux laïques, cette peine fut appliquée une dizaine d'années après par le saint-office lui-même en vertu d'une bulle d'Urbain IV. Parmi tous les châtiments qui atteignirent le condamné, il n'y en eut qu'un de définitif : la mort; tous les autres affectèrent un caractère provisoire et purent toujours être aggravés suivant le bon plaisir des juges, afin que l'infortuné demeurât à leur égard dans un état d'angoisse et de terreur permanent. — A un autre point de vue ils se divisèrent en ecclésiastiques et en civils. Les premiers comprirent l'interdit, l'excommunication, les pèlerinages, les pénitences qui purent s'accomplir soit dans la maison du coupable, soit au dehors, quoique toujours dans le lieu où avait été rendue la sentence. Dans ce cas, celui-ci dut revêtir un vêtement particulier, une robe couverte de croix de Saint-André bigarrées sur le dos et la poitrine, nommés chemises de pénitence, en italien *Albitello*, *San Benito* en espagnol. Il fut en outre tenu de se présenter chaque dimanche dans le sanctuaire pour recevoir le fouet de la

main du prêtre, d'entendre quotidiennement la messe, d'observer par année trois jeûnes rigides outre ceux régulièrement prescrits par l'Eglise, de se flagéller lui-même le premier dimanche de chaque mois. Quant aux peines civiles elles consistèrent avant tout dans l'emprisonnement qui le plus souvent revêtit le caractère de la perpétuité. Le concile de Béziers condamna en 1246, à cette peine, les relaps qui dans la suite furent envoyés au bûcher, les fugitifs et tous ceux qui à la première sommation ne se présentaient pas devant le redoutable tribunal. Les cachots, qui n'étaient éclairés que par le haut et par une étroite ouverture, eurent des dimensions si minimes que le prisonnier y fut pour ainsi dire emmuré vivant. Dans le langage de l'Eglise et par une amère ironie, ils reçurent le nom de *Vade in pace*. La nourriture s'y réduisit au pain et à l'eau, les frais restèrent à la charge du condamné aussi longtemps qu'il conserva quelque fortune et furent supportés dans la négative par la caisse pénitentiaire, l'autorité locale ou des seigneurs zélés contre l'hérésie. Dans certains cas, le séjour dans le *Vade in pace* se compliqua de l'enchaînement; dans d'autres il se changea contre la peine des travaux forcés ou des galères. L'exposition publique eut lieu à la porte des églises; le coupable porta sur son vêtement ordinaire, devant comme derrière, des langues de feu ainsi que, suspendu à son cou, un écriteau sur lequel étaient inscrits les motifs de sa condamnation. Il arriva souvent aussi que le jour du supplice il fut promené sur un âne à travers les rues et battu de verges. Vint pour couronner le tout, la mort, qui s'accomplit ordinairement par le feu; quelquefois, le supplice fut adouci par l'étranglement préalable, d'autres fois, comme en Espagne, aggravé en ce sens, que le condamné fut entouré de paille et autres matières inflammables. Ces supplices qui s'organisèrent sur une vaste échelle, prirent dans la péninsule ibérique le nom d'*autodafés* et y devinrent l'occasion de réjouissances populaires. A partir de 1179, la sépulture chrétienne fut refusée aux hérétiques en vertu d'une décision conciliaire; on alla même dans la suite, jusqu'à déterrer leurs ossements et à les jeter dans les flammes, pour peu que leurs possesseurs furent suspects à l'inquisition. A un fanatisme qui ne recula devant aucun excès, s'unit trop souvent chez les membres du saint-office une révoltante avidité. Dès l'origine, toute peine, même la plus minime, présupposa la confiscation des biens. Innocent IV, par un décret de 1252, en octroya les deux tiers aux inquisiteurs, dont l'un en récompense de leur zèle, et l'autre pour les frais généraux; mais leur rapacité ne fut satisfaite que lorsqu'ils eurent réussi à s'emparer de toute la fortune de l'accusé. Cette spoliation était déjà la norme au quinzième siècle d'après la déclaration de Bernard, l'un d'entre eux; aussi ne sommes-nous point surpris que les ordres mendiants aient exploité cette mine féconde avec une détestable persévérance, et se soient en mainte circonstance rendus aussi odieux aux laïques orthodoxes qu'aux hérétiques. Les manuels des inquisiteurs renferment plus d'un exemple des ruses par lesquelles ils parvinrent à s'emparer de biens appartenant à des

personnes complètement innocentes; dans une contrée suspecte entre autres, les dispositions testamentaires ne purent être prises qu'en présence du confesseur, de même que le malade ne put être visité par aucune personne étrangère après avoir reçu la communion. Des évêques eux-mêmes cherchèrent à mettre un terme à des abus qui déconsidéraient profondément l'Eglise catholique. Le concile de Narbonne engagea en 1234 les inquisiteurs, pour l'honneur même de leur ordre, de faire parmi les peines qu'ils prononceraient abstraction de l'amende; les parlements s'élevèrent à plus d'une reprise contre une aussi flagrante déviation des us et coutumes juridiques; Philippe-le-Bel et Louis XI s'efforcèrent de restreindre à cet égard les prérogatives du saint-office. — Tout fut inutile, et les inquisiteurs réussirent sans peine à éluder toutes les dispositions gênantes, comme à franchir toutes les barrières. Loin de tenir compte des scrupules que soulevait leur procédure, ils ne songèrent qu'à agrandir la notion de l'hérésie pour étendre le cercle de leur activité. Il ne fut pas seulement usé d'une rigueur draconienne contre tous les individus suspects de nourrir une opinion dogmatique erronnée, contre ceux en particulier qui possédaient un exemplaire des saintes Ecritures en langue vulgaire : le tribunal du saint-office cita tour à tour à sa barre les usuriers, les personnes accusées d'avoir profané la croix du Christ, tenu des propos injurieux contre le clergé, noué des relations coupables avec des juifs ou des lépreux, pratiqué la magie ou la divination. La sorcellerie entre autres, fut entendue dans son acception la plus vaste : commerce mystérieux avec les puissances démoniaques, empoisonnement des hommes, des animaux ou des plantes, production de grêle, de brouillards malfaisants ou de maladies pestilentielles, bref, toutes les monstruosités qui pouvaient hanter des cerveaux affolés dans une période d'ignorance et de superstition. Plus les cas se multiplièrent et plus s'enrichirent les inquisiteurs; plus aussi, après avoir épuisé une contrée il leur fut facile de porter leurs ravages dans une autre, jusqu'alors épargnée par le fléau. Pour l'accomplissement de ces redoutables fonctions, les papes créèrent un corps qui leur dût une obéissance aveugle et leur inspirât une confiance implicite, une *militia Christi contra hæreticos* qui se recrutât sur le modèle des Templiers et entretînt d'étroites et quotidiennes relations avec les Tribunaux de la foi. Cette garde du corps monacale ne tarda pas à déployer les défauts inhérents à toute soldatesque, si bien que le pape Jean XXII dans sa bulle *Exiit*, en date du 3 mai 1321, lança l'anathème contre cette nouvelle plaie de l'Eglise. Plus tard, lorsqu'ils eurent soulevé les populations par leurs excès, les inquisiteurs requirent la protection d'une troupe spéciale qu'ils décorèrent du nom de familiers. Les Tribunaux de la foi justifièrent la pensée qui avait présidé à leur naissance, par le zèle avec lequel pendant la première moitié du quatorzième siècle, ils luttèrent soit dans la haute Italie, soit dans le midi de la France contre l'hérésie albigeoise. Ils réussirent à l'extirper en recourant, il est vrai, au fer et au feu, mais ils profitèrent de l'occasion pour satisfaire dans une exorbitante mesure

leur ambition, leur cupidité, leurs désirs de vengeance, bref toutes leurs passions charnelles. Le franciscain Bernard Délicieux ne craignit pas de déclarer qu'avec une semblable procédure, les apôtres Pierre et Paul ne seraient jamais parvenus à se purger du soupçon d'hétérodoxie. D'autre part, on peut lire dans une lettre des consuls de Narbonne à ceux de Nîmes (1234), les audacieuses déprédations qui furent commises au nom du saint-office. L'inquisition pontificale ne tarda pas à être introduite d'une manière permanente dans les pays de langue romane. Entre tous elle sévit d'une manière particulièrement cruelle dans le midi de la France, considéré à bon droit comme le foyer de l'hérésie albigeoise. La haine des populations se fit jour à de rares intervalles par de terribles représailles, sans que celles-ci pussent apporter à leur sort une amélioration durable (massacres d'Albi, 1234; de Narbonne, 1235; de Toulouse, 1242). — Les papes usèrent de plus de ménagements en Italie, où l'inquisition introduite en 1233 par Grégoire IX ne fut répartie en provinces régulières assignées tantôt aux dominicains, tantôt aux franciscains, que sous Urbain IV (1263). Cette prudence leur fut imposée par l'esprit de liberté encore si vivace dans les petites républiques de la Péninsule, qui les obligea tantôt à reconnaître de précieuses immunités aux communes, tantôt à conserver aux évêques une part d'action considérable. Venise qui, grâce à son commerce maritime, jouissait vis-à-vis d'eux d'une complète indépendance, réussit toujours à se soustraire au joug de l'inquisition pontificale, plaça les Tribunaux de la foi sous sa surveillance directe, en désigna (1249) elle-même les juges et fit accepter en 1289 au saint-siège, le *modus vivendi* qui se perpétua jusqu'en 1789 et à la chute définitive de la reine des lagunes. La signoria de Florence, également froissée des usurpations du saint-office, obtint en 1346 contre lui de solides garanties de la part de Clément VI. Naples au contraire eut tout particulièrement à souffrir de son arbitraire grâce à la législation de Frédéric II et aux sympathies pontificales de la maison d'Anjou, qui imposa à son nouveau royaume les coutumes appliquées en Provence. En Espagne, où d'après Llorente le premier tribunal aurait été érigé en 1233 à Lérida pour l'Aragon, où en 1241 lui en aurait été adjoint un second pour le diocèse de Barcelone et où Grégoire IX en aurait à son tour fondé de nouveaux en 1236 pour la Castille et en 1238 pour la Navarre, le fanatisme de la population pour le dogme catholique et son manque de curiosité intellectuelle restreignirent singulièrement leur activité. En Allemagne, au contraire, l'inquisition apparut sous sa face la plus sanglante, de 1231 à 1233 avec le dominicain Conrad Tors et le confesseur d'Elisabeth de Thuringe, Conrad de Marbourg. Tout d'abord une croisade fut organisée par leurs soins contre les habitants de la marche oldenbourgeoise du Weser, les Stedinger, coupables de tenir trop fermement à leurs libertés. Encouragés par le succès, ils ne craignirent pas de s'attaquer aux privilèges de la noblesse, et Conrad de Marbourg osa faire raser un comte de Sayn, qu'il soupçonnait de favoriser l'hérésie parmi ses

vassaux, mais la diète de Mayence se prononça avec éclat, en 1233, contre leur manière d'agir, y compris ses membres ecclésiastiques. Le courroux de la nation s'enflamma contre ses persécuteurs : Conrad de Marbourg fut massacré avec ses familiers par une troupe de gentilshommes hessois, son acolyte Conrad Tors par des gens de Muhlbach. Grâce à ces hommes de cœur, l'inquisition ne put jamais s'acclimater en Allemagne. Pendant toute la période qui suivit, le saint-siège ne fit pour l'introduire que des efforts isolés et toujours infructueux. — Le même insuccès la poursuivit dans les autres royaumes du nord : Angleterre, Ecosse, Suède, Norvège, Danemark. Tout au contraire, dans les pays du Sud ses tribunaux étendirent toujours davantage la sphère de leur action et parvinrent, depuis le quatorzième siècle, à y faire rentrer les atteintes portées aux prérogatives du clergé, l'usure, la magie, la sorcellerie. L'opinion publique avait reculé depuis le jour où le chevalier jurisconsulte, Philippe de Beaumanoir, avait établi à la lumière de la raison l'inanité de la foi aux sortilèges. La vie brutale que menaient les grands et les attentats dont ils se rendaient coupables envers la libre pensée engendrèrent dans leurs imaginations de folles terreurs et répandirent, auprès comme au loin, la crainte des puissances démoniaques (bulle de Jean XXII : *Super illius specula*, 1326). Les papes usèrent également de l'Inquisition dans un but tout politique, pour se débarrasser d'adversaires gênants ; Jean XXII, entre autres, fit intenter un procès d'hérésie à Matheo Visconti pour la loyauté trop scrupuleuse avec laquelle il défendait les intérêts de Louis de Bavière, et le força d'abdiquer en faveur de son fils Galeazzo. Ces événements ne passèrent point inaperçus auprès des autres monarques, et les rois de France, en particulier, restreignirent chez eux les privilèges de l'inquisition par raison d'Etat, de peur qu'ils ne se tournassent contre eux dans les luttes qu'ils auraient à soutenir contre le saint-siège. Philippe le Bel, dans son ordonnance de 1291, recommanda à ses employés laïques d'user de prudence lors des arrestations en masse réclamées par le saint-office. A vrai dire, il ne s'agissait nullement entre le roi et le souverain pontife de liberté de conscience, mais d'une arme efficace que chacun entendait manier à son profit exclusif. Philippe le Bel, en 1312, au plus fort de ses démêlés avec Boniface VIII, se borna à convertir en agents soldés de la monarchie les inquisiteurs et en cours royales les anciens tribunaux de la foi. Les Templiers apprirent bientôt, à leurs dépens, qu'aucune réforme n'avait été apportée dans l'inique et sommaire procédure. L'inquisition se maintint en France sous cette nouvelle forme jusqu'au seizième siècle et jouit tout au moins jusqu'au quinzième de l'appui incontesté du pouvoir laïque. Le premier, Louis XI songea à protéger le bas peuple contre sa tyrannie, et l'imprimerie restreignit quelque peu le champ de sa domination jusqu'au moment où les guerres religieuses lui ouvrirent une nouvelle et plus vaste carrière. Son principal théâtre demeura toujours, depuis l'époque de sa fondation, le Midi, et le président du tribunal de Toulouse, qui reçut le

titre de grand-inquisiteur, fut investi de prérogatives étendues vis-à-vis de ses autres collègues. L'inquisition parvint à s'ouvrir l'accès de l'Allemagne avec le quatorzième siècle et l'apparition de sectes nombreuses qui niaient l'autorité de l'Eglise visible, l'orthodoxie de ses dogmes, la valeur de ses rites et sacrements : flagellants, beghards, frères et sœurs du libre-esprit. L'épiscopat trouva plus simple, au lieu de les convaincre, de rallumer contre eux les bûchers. En 1366, un inquisiteur fit son entrée à Strasbourg en Alsace; en 1367, Urbain IV chargea d'une mission purificatrice en Allemagne deux dominicains, dont l'un, Walther Krelinger, se rendit tout particulièrement odieux dans la Saxe, la Hesse, la Thuringe, par sa cruauté et son fanatisme; en 1369, Charles IV de Luxembourg s'engagea par trois édits successifs à donner au saint-office l'appui du bras séculier. Grégoire XI, le même pape qui lança l'anathème contre le Sachsenspiegel, porta en 1374 à cinq le nombre des inquisiteurs pour les provinces germaniques; en 1395, Boniface IX l'éleva à six pour les seules régions du Nord (Erfurt-Magdebourg). — A partir du grand schisme d'Occident et du désir toujours plus nettement manifesté par les fidèles d'une réforme *in capite et membris*, l'inquisition, pour conserver son crédit sur le peuple, dut recourir à des voies détournées, exploiter les superstitions régnantes et faire croire, entre autres, à de coupables relations entre les puissances démoniaques et les individus suspects d'hérésie. A Arras, par exemple, en 1459, plusieurs vaudois furent condamnés à périr dans les flammes comme coupables d'entretenir un commerce mystérieux avec des esprits impurs. Le parlement de Paris, par son édit de 1491, mit un terme à cette odieuse exploitation de la crédulité publique; mais l'Allemagne, qu'Innocent VIII, dans sa bulle *Summis desiderantes affectibus* (1484), avait dépeinte comme infestée de magiciens et de sorcières, vit longtemps encore des troupes de malheureux innocents monter sur le bûcher à l'instigation de deux inquisiteurs, Henri Kramer et Jacob Sprenger. Un moment même, dans le *Malleus Maleficarum* (Cologne, 1534), on s'efforça de convertir en un système régulier de procédure ces horribles exploits. Les voix de quelques généreux champions du droit, tels que l'archiduc Sigismond d'Autriche, se perdirent au milieu de l'angoisse et de la terreur générales. Au seizième siècle, les supplices se multiplièrent pour arrêter les progrès de la réformation. Le saint-office, qui avait fait de Cologne et de Mayence les centres principaux de son activité, rencontra un impitoyable exécuteur de ses arrêts en la personne du dominicain Jacob Hoogstraten. Expulsé des contrées protestantes, il reprit, avec l'aide des jésuites, une nouvelle activité en Bavière (1599), en Autriche, en Hongrie, en Pologne où il n'avait cessé de fonctionner depuis son introduction par Jean XXII en 1327 Il ne disparut entièrement de l'Allemagne qu'au dix-huitième siècle, lorsque Marie-Thérèse l'eut aboli dans ses Etats héréditaires. En Angleterre, l'inquisition ne sévit que passagèrement sous Henri VIII et surtout sous sa fille Marie Tudor, qui partageait dans toute leur rigueur les principes espagnols et ne crai-

gnit pas d'envoyer au bûcher les réformés les plus illustres pour leur savoir et leurs vertus. Elle disparut pour toujours à l'avènement d'Elisabeth. En France, ce furent également les progrès de la Réforme qui, à partir de 1526, ranimèrent la vigueur du saint-office. En 1536, François Ier assista à Paris avec toute sa cour à un autodafé solennel ; le 25 avril 1557, Paul IV réorganisa le redoutable tribunal par une bulle qui obtint l'entière adhésion d'Henri II et des Guises. L'effet en avait été d'autre part singulièrement diminué devant l'opinion publique par le courage avec lequel, dix-neuf années auparavant, en 1538, un ancien inquisiteur converti aux doctrines calvinistes, Louis de Rochette, avait subi la peine du feu ou encore par l'exemple qu'avait donné lors de son mariage un de ses collègues également gagné à la Réforme et réfugié en Angleterre, l'ex-cardinal Odet de Châtillon. Le 11 novembre 1559, François II transmit le jugement des hérétiques au Parlement (Chambres ardentes) pour le lui enlever de nouveau, il est vrai, une année plus tard, et le confier dans chaque diocèse à l'évêque, en vertu de l'édit de Romorantin; mais il suffit des changements politiques qui se succédèrent à cette époque en France avec une si singulière rapidité pour ébranler la terrible institution jusque dans ses fondements. Sous Henri IV il n'existait déjà plus que deux tribunaux permanents de la Foi, ceux de Toulouse et de Carcassonne. En 1635, l'athée Vanini fut le dernier hérétique qui ait été condamné au supplice du feu par le tribunal de Toulouse; en 1648, les sentences du saint-office perdirent toute autorité depuis qu'elles furent privées de la sanction royale; en 1722, enfin, et à la demande du parlement de Toulouse, le sol français fut purgé de son dernier inquisiteur. — La Réformation rencontra à ses débuts en Italie un terrain trop favorable pour ne pas éveiller la sollicitude du saint-office. Clément VII jugea le danger assez grand pour stimuler son zèle par toute une série de bulles. Paul III, sur le conseil du cardinal Jean-Pierre Caraffa, concentra ses pouvoirs afin de les rendre plus efficaces entre les mains d'une congrégation de six cardinaux chargés de travailler dans le monde entier à l'extirpation de l'hérésie. Caraffa, qui en fut le premier président, servit davantage encore son œuvre lorsque, sous le nom de Paul IV, il fut monté sur le trône de saint Pierre. A sa voix les livres favorables à la propagation des doctrines évangéliques furent poursuivis avec une activité fébrile et les bûchers se rallumèrent sur toute l'étendue de la péninsule. Le peuple de Rome se révolta en 1559 contre ces procédés barbares; mais, grâce à cet énergique système de compression, la Réforme ne réussit pas à prendre pied en Italie. Pie IV combla la redoutable congrégation de nouveaux privilèges et Pie V porta à huit le nombre de ses membres; enfin Sixte-Quint qui, par sa bulle *Immensa æterni Dei*, venait de réorganiser toute l'administration de la curie, lui donna sa physionomie définitive sous le nom de saint-office ou *Congregatio Romæ et universalis Inquisitionis*. Le pape, qui en fut le préfet permanent et se réserva de sanctionner ses arrêts, en confia la direction à un cardinal secrétaire d'Etat, assisté de six

de ses collègues, d'un grand inquisiteur qui remplissait les fonctions de juge ordinaire et devait toujours appartenir à l'ordre des dominicains, de plusieurs docteurs et prélats choisis parmi les membres des ordres mendiants, de consulteurs et qualificateurs, de deux secrétaires, d'un fiscal. Sa compétence s'étendit à tous les crimes et délits religieux dans le sens le plus large du mot et elle forma le centre, le point de ralliement de toutes les juridictions provinciales et locales à l'exception de celles de Venise, d'Espagne et de Portugal. Ses renseignements lui parvinrent de toutes les contrées placées sous son obédience; elle eut le droit de leur envoyer des instructions définitives comme de destituer tous les fonctionnaires qui ne servaient pas ses desseins, tandis que nul ne put en appeler de ses arrêts à une puissance quelconque. Malgré ces pouvoirs exorbitants l'inquisition pontificale ne déploya pas toute l'activité qu'on aurait pu attendre d'elle et ne rendit pas contre l'hérésie des services comparables à ceux de sa rivale, l'inquisition espagnole. Dans les Etats italiens eux-mêmes qui pendant le cours du seizième siècle avaient été forcés de recevoir ses délégations, ses ressources furent paralysées par les dissentiments qui éclatèrent à de fréquentes reprises entre les princes et le saint-siège. A Naples par exemple où elle ne réussit jamais à prendre pied en raison des luttes perpétuelles entre les deux pouvoirs, elle disparut dès le milieu du dix-huitième siècle; la Sicile s'en débarrassa en 1782; la Toscane qui l'avait abolie une première fois en 1774 la supprima également en 1782; Venise ne laissa jamais dans ses possessions libre cours à l'activité de la hiérarchie romaine et contraignit le nonce du pape à accepter pour ses assesseurs trois magistrats laïques. Abrogée en 1808 par Napoléon dans toutes les provinces où elle avait encore réussi à se maintenir et en particulier dans le patrimoine de saint Pierre, l'inquisition fut rétablie dans ce dernier par Pie VII en faveur de la réaction qui suivit le congrès de Vienne et les événements de 1815. Grégoire XVI parvint également en 1833 à la réintroduire en Sardaigne d'où elle fut définitivement expulsée par le souffle libéral de 1848. Ses dernières victimes furent en Toscane les époux Madiaï, coupables d'avoir travaillé à la propagation des saintes Ecritures et de s'être convertis eux-mêmes au protestantisme. Avec la création de l'Italie une, l'inquisition pontificale fut à tout jamais reléguée parmi les souvenirs du passé. — III *Inquisition espagnole*. Cette forme de l'inquisition, la plus récente comme aussi la plus redoutable de toutes, vit le jour à la fin du quinzième siècle à l'époque où dans toute l'Europe, même dans la libre Angleterre, s'affaiblissaient les pouvoirs des municipalités et où le despotisme monarchique fondait l'unité nationale sur les ruines du système féodal. Ferdinand et Isabelle qui venaient de réunir en un seul faisceau les membres longtemps épars de la péninsule ibérique, avaient donné de leur zèle pour l'orthodoxie catholique de trop solides garanties pour ne pas être libres d'accroître leurs pouvoirs aux dépens de la noblesse et même du clergé. Le cardinal Pedro Gonzalez de Mendoza avait en 1477 sollicité leurs rigueurs contre plusieurs habitants de Séville, d'origine

israélite et mauresque, convertis par la violence à la foi romaine, mais suspects d'être demeurés en secret fidèles à leurs anciennes croyances et connus en Espagne sous le nom de « nouveaux chrétiens. » Sixte IV sanctionna par sa bulle du 1er novembre 1478 la nouvelle inquisition et autorisa même les monarques à en choisir et à en destituer les fonctionnaires, comme à confisquer au profit du trésor les biens des condamnés. En 1480 l'institution fut reconnue, malgré l'opposition de plusieurs de leurs membres, par les cortès de Tolède. En septembre de la même année deux dominicains, Michel de Morillo et Jean de San Martino, assistés de deux ecclésiastiques séculiers, entrèrent en office, mais procédèrent avec un zèle si farouche que les Cortès élevèrent contre eux des plaintes véhémentes et que Sixte IV se vit obligé de restreindre leurs pouvoirs pour sauvegarder la bonne renommée de leur ordre. Les scrupules pontificaux rencontrèrent auprès de la cour de Castille un si faible écho qu'elle accrut plutôt les prérogatives de l'inquisition en les concentrant entre les mains d'un seul chef et en nommant ce dernier à vie. A ses côtés fonctionna un tribunal supérieur dans lequel siégèrent avec droit de vote plusieurs membres laïques et qui soumit à sa redoutable juridiction les évêques eux-mêmes. La procédure en fut déterminée par l'instruction du 29 septembre 1484 ; onze articles additionnels réglèrent la création et la marche des tribunaux inférieurs qui pour le royaume de Castille élurent leurs sièges à Séville, à Jaen, à Cordoue, à Villa-Real (ce dernier transporté dans la suite à Tolède). Le premier en date des grands inquisiteurs fut Thomas de Torquemada, prieur des dominicains de Ségovie, « le bourreau sans rival », qui se rendit célèbre par son impitoyable dureté et répandit la terreur dans toute la péninsule. Les membres des tribunaux inférieurs reçurent de lui les instructions les plus minutieuses et s'entourèrent de familiers parmi lesquels figurèrent souvent pour leur propre sûreté des membres de la grandesse espagnole. Les emprisonnements, les confiscations de biens, les expulsions perpétuelles hors du royaume, les tortures, les exécutions capitales se succédèrent sur une si vaste échelle et avec une si effrayante rapidité que les Cortès protestèrent à plusieurs reprises contre ce système barbare et se virent appuyées en plus d'une circonstance dans leurs réclamations par les papes eux-mêmes. Des révoltes éclatèrent en mainte occasion dans les grandes villes du royaume et plus d'un inquisiteur fut mis en pièces par une populace furieuse, mais rien ne put arrêter la marche de l'odieuse machine inventée par le fanatisme monacal. — Les monarques eux-mêmes en tirèrent un profit trop considérable pour qu'ils songeassent à restreindre le champ de son action ; leurs caisses se remplirent sans peine grâce aux sommes élevées par lesquelles s'achetèrent l'absolution pour une soi-disant apostasie ou l'exemption de comparaître devant le saint-office. La délation se répandit dans des cercles toujours plus nombreux, sema l'angoisse et la défiance jusqu'au sein des familles les plus unies et fournit une occasion toujours prête aux trames hypocrites comme aux désirs malsains de vengeance. Le

simple soupçon d'appartenir au judaïsme ou à l'Islam, de favoriser leurs adeptes, de se livrer à la divination ou à la sorcellerie, d'avoir offensé un familier du saint office donnèrent matière à des procès interminables. En 1492, à l'instigation de Torquemada tous les juifs qui refusèrent d'embrasser le christianisme durent prendre la route de l'exil et le même sort atteignit en 1502 les Maures sous le second inquisiteur général Diego Deza. De 1493 à 1498, pendant la durée de ses fonctions, Torquemada fit brûler 8,800 personnes; 6,500 autres furent condamnées en effigie au même supplice ; 90,000 frappées de peines diverses. De 1498 à 1507 son successeur Deza en fit monter sur le bûcher en réalité 1664 et en effigie 832; 32,456 furent atteintes de lourdes amendes. Enfin de 1507 à 1517 sous le troisième inquisiteur général Francesco Ximenes de Cisneros 2,536 individus périrent dans les flammes, 1,368 y échappèrent par la fuite, 47,263 eurent à subir un châtiment quelconque. Il suffit de lire la correspondance de Sixte IV avec les « rois catholiques » ou la relation de Mariana pour se convaincre que « les inquisiteurs jetèrent souvent leurs victimes en prison ou les soumirent à la torture sans observer aucune des formes juridiques; qu'il les dépouillèrent de leur fortune ou les envoyèrent sur les bûchers sous les plus futiles prétextes; que le nombre des exilés s'accrut toujours davantage dans les pays voisins, et qu'ils en vinrent à implorer la protection du saint-siège. » Qu'on jette un regard sur la décadence matérielle et spirituelle de l'Espagne et la réflexion dernière du jésuite paraîtra empreinte d'une amère ironie : *Successus opinionem superavit.* — L'inquisition espagnole se distingua de l'inquisition pontificale en ce qu'elle n'admit qu'un accusateur public et supprima toute plainte privée. Quoique ce fonctionnaire ne soit point inconnu dans d'autres juridictions ecclésiastiques et figure souvent en particulier dans les procès de l'Allemagne du Nord, il paraît toutefois avoir été emprunté aux tribunaux civils espagnols. L'intervention du saint-office était amenée suivant les cas par la dénonciation, ou résultait de sa libre activité lorsqu'il le jugeait convenable. Un préavis théologique tranchait la question d'hérésie; dans l'affirmative les actes étaient transmis à l'accusateur public qui ordonnait l'arrestation du coupable. Après quoi il était procédé à son interrogatoire sommaire sans qu'il fût informé du chef précis de l'accusation. Les procès-verbaux en étaient transmis au fiscal qui s'en servait pour son réquisitoire définitif, en tenant compte des aveux du prévenu ou, s'il s'obstinait dans la négative, en ne reculant pas devant la torture pour compléter l'ensemble des preuves. L'accusé n'apprenait que par cet acte la nature précise du crime dont il était suspect aux yeux du tribunal; il pouvait dès lors s'expliquer point par point et il lui était même loisible de recourir aux bons services d'un défenseur attitré. Les dépositions des témoins à charge lui étaient communiquées sans l'indication des noms de leurs auteurs, et il avait la faculté de citer à son tour des témoins pour établir son innocence. A son plaidoyer succédait l'arrêt des juges qui, en cas de doute et de plus ample informé,

concluait toujours par la torture. Les sentences des cours provinciales devaient être confirmées par le tribunal suprême et le grand inquisiteur qui, en vertu d'une bulle d'Alexandre VI (15 mai 1502), décidait également sur tous les recours qui parvenaient à sa connaissance. Après avoir fonctionné quelques années en Castille à la complète satisfaction de ses hauts protecteurs, l'inquisition fut introduite en 1482 en Aragon par Ferdinand, malgré l'opiniâtre résistance des Cortès (1482-1510), en 1487 en Catalogne, en 1490 aux Baléares, en 1492 dans l'île de Sardaigne, en 1503 dans celle de Sicile, qui dépendaient tous deux à cette époque de la couronne d'Aragon. La conquête de Grenade, la dernière possession qui restât aux Maures sur le sol européen, ouvrit un nouveau et vaste champ à sa diabolique activité. Les hautes classes de la nation espagnole qu'entendait briser le saint-office s'élevèrent à plus d'une reprise contre ses verdicts et réclamèrent contre son inique système de procédure de sérieuses garanties. — A l'avènement de Charles-Quint, les cortès d'Aragon, de Catalogne et de Castille se réunirent pour demander au jeune monarque la cessation d'aussi cruels abus, mais leurs efforts demeurèrent infructueux, malgré trois brefs de Léon X (1519) qui prescrivit aux inquisiteurs de rentrer dans les voies ordinaires, subordonna leur nomination à l'agrément des évêques et octroya à ces derniers un droit de visite bisannuelle. Charles-Quint et le saint-office tombèrent d'accord pour ne donner aucune suite à la requête pontificale. L'irritation qu'engendra ce refus au sein de la bourgeoisie riche et cultivée, ne fut pas étrangère à la faveur avec laquelle elle accueillit les idées religieuses nouvelles; malheureusement l'inquisition, avec les formidables ressources dont elle disposait, n'eut pas de peine à étouffer les semences de la Réforme dans leurs germes et avant qu'elles eussent réussi à porter des fruits durables. Chaque année fut publié par ses soins un édit de dénonciation qui signala à la vindicte publique les individus suspects d'hérésie; de nombreux bûchers s'allumèrent dans toute l'Espagne et surtout dans les principaux foyers de son activité : Séville et Valladolid. L'inquisiteur Fernand Valdez, pour achever plus rapidement la besogne et ne laisser aucun coupable impuni, institua des vice-inquisiteurs généraux dans les principales provinces. En 1537, Philippe II remit en vigueur une ordonnance en vertu de laquelle les délateurs seraient récompensés avec les biens de leurs victimes; en 1558, il fit imprimer un *Index librorum prohibitorum* et frappa de la peine de mort ou tout au moins de la confiscation tous ceux qui en vendraient, en achèteraient, en liraient ou en posséderaient des exemplaires; en 1559, il encouragea Paul IV à promulguer une bulle en vertu de laquelle seraient passibles du dernier supplice non seulement les adeptes des doctrines luthériennes, mais encore tous ceux dont le repentir serait jugé insuffisant par les familiers du saint-office. Le même pontife stimula les confesseurs d'user de tous les moyens qui étaient en leur pouvoir pour parvenir à la connaissance des livres prohibés et d'arracher des aveux à leurs pénitents par la menace de l'anathème; le tribu-

nal, pour couvrir ses frais, fut mis dans chaque diocèse en possession au moins d'un canonicat et toucha sur les revenus ecclésiastiques une rente annuelle de 100,000 ducats; le grand inquisiteur enfin eut le droit de procéder immédiatement contre les prélats qui, à l'exemple de Carranza, pencheraient secrètement vers la Réforme, à la condition que la sentence finale demeurât réservée au saint-siège. — Les résultats obtenus par l'inquisition dans la Péninsule ibérique engagèrent les souverains de l'Espagne à en étendre les bienfaits aux autres provinces de la monarchie. A Milan, il est vrai, tous les efforts de Philippe II vinrent se briser contre la résistance de la population (1563); Naples également sortit victorieuse de toutes les tentatives dirigées contre elle sous Philippe II (1561-1563), comme déjà auparavant sous Ferdinand le Catholique et Charles-Quint. La Sicile, par contre, eut un grand inquisiteur espagnol jusqu'au moment où elle passa sous la domination bourbonienne. Dans les Pays-Bas, les hommes d'Etat de Madrid prétendirent se servir de l'inquisition comme d'un rempart tout à la fois contre les franchises municipales et les doctrines évangéliques qui y trouvaient pour leur réception un terrain admirablement préparé. Les tribunaux de la foi y avaient déjà servi au quinzième siècle contre les béghards, les frères du Libre Esprit et autres sectaires antérieurs à la Réforme. Charles-Quint, par son édit de Worms (8 mai 1521) comme par la nomination de deux nouveaux inquisiteurs, François de Hulst et le carmélite Nicolas d'Egmont, se flatta de retenir par la crainte ses sujets dans le giron de l'Eglise romaine et de l'emporter plus aisément qu'en Allemagne : les ordonnances les plus sévères sur l'emprisonnement et la perte des biens furent remises en vigueur, un catalogue des livres interdits édicté par la faculté de théologie de Louvain, les magistrats obligés sous peine de déposition d'envoyer tous les trois mois à la gouvernante, Marguerite d'Autriche, un rapport sur l'orthodoxie de leurs administrés; mais ni les confiscations ni les bûchers qui s'allumèrent dans toutes les grandes villes de la Hollande, des Flandres et du Brabant ne purent triompher de l'indépendance des populations. Tout au contraire, les édits impériaux par leur rigueur même suscitèrent de nouveaux martyrs. Charles-Quint, lorsqu'il se fut convaincu de leur insuffisance, voulut recourir à l'inquisition espagnole comme à l'arme suprême, mais l'impression produite par l'ordonnance du 25 avril 1550 (cf. l'*Instruction pour les Inquisiteurs*, du 31 mai 1550) fut si désastreuse que la gouvernante générale des Pays-Bas, Marie, reine de Hongrie, en obtint l'adoucissement partiel pour éviter la ruine du commerce et une émigration générale. Les noms d'inquisition et d'inquisiteurs furent tout au moins supprimés dans l'édit définitif (25 septembre 1556), qui malgré cette concession ne put être affiché dans Anvers et d'autres villes qu'après une confirmation solennelle de leurs franchises. Le saint-office n'apparut avec toutes ses horreurs dans les Pays-Bas qu'après l'avènement de Philippe II et à l'instigation de Granvelle; mais l'invincible antipathie qu'il souleva dans toutes les classes de la population donna précisément la signal d'une insurrection générale. Son

abolition devint le mot d'ordre auquel se rallièrent d'abord dans leur alliance les villes d'Anvers, Bois-le-Duc, Louvain et Bruxelles, puis en février 1566 le compromis conclu à Bréda entre les membres de la noblesse néerlandaise. Attachés dans leur majorité à la foi catholique, ils déclarèrent ne vouloir rien entreprendre ni contre l'Etat ni contre l'Eglise, mais s'unir contre l'inquisition, « parce qu'elle ne poursuivait d'autre but que l'introduction de l'esclavage, bouleversait le droit humain et divin, rendait toute propriété incertaine et supprimait la liberté en parole comme en fait. » Trois cents d'entre eux se rendirent à Bruxelles auprès de Marguerite de Parme qui se montra personnellement favorable à leur requête, mais ne parvint pas à fléchir le fanatisme royal. — Avec le duc d'Albe l'inquisition reprit une nouvelle vigueur et se porta aux plus sanglants excès dans le conseil dit « des Troubles. » Le 8 novembre 1576, le congrès de pacification de Gand, qui se flattait d'opérer l'union définitive des provinces du Sud avec celles du Nord, reconnut l'égalité entre les différentes confessions et déclara nuls tous les mandats lancés contre l'hérésie. Alexandre Farnèse réussit, il est vrai, à conserver à la cour de Madrid, par le traité d'Arras (17 mai 1579), les Pays-Bas méridionaux et à les ramener à la foi romaine avec l'aide des jésuites ; mais l'inquisition ne put y poursuivre le cours de ses sanglants exploits. Quant aux provinces du Nord, elles avaient conquis pour toujours, par l'union d'Utrecht (22 janvier 1579), avec leur indépendance nationale la liberté religieuse. Au dix-septième siècle, dans la patrie de l'inquisition espagnole, l'œuvre de purification était consommée et les sentences du tribunal n'étaient plus rendues que contre des sorciers, des bigames, des blasphémateurs et aussi des marchands qui faisaient la contrebande d'armes et de chevaux avec la France. En 1696, une tentative faite pour en corriger les plus choquants abus échoua devant le fanatisme monacal et Philippe V se crut obligé, pour la consolidation de sa dynastie, de rechercher l'appui du saint-office. — Il fallut attendre jusqu'au dix-huitième siècle, en 1770, pour qu'un homme d'Etat éclairé, le comte d'Aranda, mît la première digue à son omnipotence en restreignant ses pouvoirs aux cas d'apostasie et de persévérance obstinée dans l'erreur, comme en subordonnant l'arrestation au complet établissement de la culpabilité du prévenu. En 1784, toutes les plaintes portées contre des nobles et des fonctionnaires durent être soumises à la sanction royale avant de recevoir leur exécution. Un abondant autodafé n'en avait pas moins eu lieu en 1781 à Séville, comme plus tard le saint-office profita de la faiblesse de Charles IV pour sévir contre les francs-maçons. Le 4 décembre 1808, l'inquisition fut abolie par Joseph Bonaparte ; le 22 décembre 1813 par les Cortès de Cadix qui la déclarèrent incompatible avec la constitution nationale. Rétablie en 1814 pour récompenser ses fidèles sujets par Ferdinand VII, elle fut confirmée en 1816 dans ses privilèges par le pape Pie VII, mais ne put désormais, pour arracher des aveux, recourir à la torture. Les cachots se remplirent de nouveau de toutes les personnes désagréables à la réaction, quel qu'eût été leur passé,

qu'elles eussent combattu dans les rangs des patriotes ou reconnu le régime français. Lors du soulèvement de 1820, le palais du saint-office à Madrid fut saccagé par le peuple en courroux et les Cortès libérales prononcèrent une seconde fois son abolition, ainsi que l'affectation de ses biens au service de la dette publique. Après que Ferdinand VII eut été replacé en 1823 sur son trône par une armée française, les puissances étrangères empêchèrent le saint-office d'être reconnu comme institution de l'Etat; mais, depuis 1825, il n'en subsista pas moins comme auxiliaire des évêques dans les différents diocèses et fonctionna entre autres en 1826 à Valence. Son activité fut quelque peu paralysée pendant les dernières années du règne par les mesures prises contre le parti apostolique ; en 1833, lors de la mort de Ferdinand VII, ses tribunaux avaient cessé de rendre des sentences; en 1834 fut prononcée la suppression définitive de l'inquisition espagnole; en 1836 la réunion de ses biens au trésor. — Le saint-office réussit également à se maintenir jusqu'en 1820 dans le Portugal, dont les destinées furent trop souvent solidaires de celles de l'Espagne, sa puissante voisine. Le principal objet de son activité y avait été la conversion des juifs qui, depuis 1492, y émigraient en masse de l'Andalousie et auxquels, pour les amener dans le giron de l'Eglise romaine, il ne fut épargné aucune injustice ni aucune violence. Néanmoins les privilèges de l'inquisition furent moins considérables dans le petit royaume de Braganza que dans le reste de la péninsule. Jean III, quoiqu'il fût très favorablement disposé pour le clergé et agît en vertu d'une bulle de Paul III (23 mai 1336), fit du saint-office une institution de l'Etat et se réserva la nomination de son chef; à côté du grand inquisiteur fonctionna une cour suprême qui eut son siège à Lisbonne et exerça sa surintendance sur tous les autres tribunaux du royaume. Ceux-ci furent organisés sur le modèle de l'Espagne et il exista même, depuis 1544, entre les deux pays, un traité formel d'extradition. Le Portugal n'apprit à connaître l'inquisition avec toutes ses horreurs que depuis sa conquête par Philippe II jusqu'au recouvrement de son indépendance sous Philippe IV (1581-1640). Jean IV de Braganza, aussitôt qu'il eut été remis en possession du trône de ses ancêtres, aurait désiré la complète abolition du redoutable tribunal, mais il recula devant l'orage qu'il aurait soulevé parmi les moines et tout particulièrement la compagnie de Jésus ; il n'en restreignit pas moins quelques-uns de ses plus dangereux privilèges et lui interdit, entre autres, de confisquer les biens de ses victimes. L'influence qu'avait gardée le saint-office sur la nation fut attestée par la punition qu'il infligea au même Jean IV, lors de ses funérailles (1656), comme par l'opiniâtre résistance qu'il opposa à toutes les réformes tentées par son successeur, Pedro II, et patronnées par le saint-siége (1679, 1682, 1706). Joseph Ier, à l'instigation de son grand ministre Pombal, opéra une révolution décisive dans la procédure de l'inquisition en accordant à l'accusé la communication immédiate des charges qui pesaient sur lui, les noms des témoins qui lui étaient contraires, la faculté de se pourvoir d'un conseil, ainsi

qu'en soumettant tous les arrêts à la sanction royale (1767). Malgré la réaction qui suivit sous Dona Maria (1777) et le crédit que recouvra le clergé, on n'osa pas cependant braver l'esprit du siècle en réintégrant le saint-office dans ses précédents privilèges. L'inquisition fut définitivement supprimée en 1820 par Jean VI, et les quelques efforts tentés pour son rétablissement par Don Miguel demeurèrent complètement stériles. En 1580 avait été créé pour les possessions portugaises des Indes orientales le tribunal de Goa, qui s'occupa tout à la fois de la conversion des non chrétiens et de la surveillance des chrétiens suspects et qui s'acquitta, jusqu'en 1815, de ses délicates fonctions selon les us et coutumes de la mère patrie. Le Brésil fut délivré du saint-office par Jean VI, la même année que sa métropole. L'Amérique espagnole avait subi dès le seizième siècle sa domination et les cruautés qu'elle s'était permises contre les Indiens avaient menacé plus d'une fois la cour de Madrid d'un soulèvement général, si bien qu'en 1538 Charles-Quint se vit dans l'obligation de restreindre son activité aux colons d'origine européenne. En 1571 elle fut placée sous la surveillance du grand inquisiteur d'Espagne et choisit pour principales résidences Mexico, Lima, et, depuis 1610, Carthagène. Depuis longtemps odieuse aux populations créoles, elle sombra dans les luttes qui aboutirent à leur complète indépendance vis-à-vis de leur ancienne métropole. — Sources : Nicolas Eymeric, *Directorium Inquisitorum*, Barcelone, 1505; réimprimé avec les notes du savant Aragonais Francesco Pegna, 1578; Ludovico de Paramo, inquisiteur de Sicile, *De origine et progressu sanctæ inquisitionis ejusque dignitate et utilitate*, Madrid, 1598; Cramer, *Lettres sur l'Inquisition*, 1781-1785; Reuss, *Collection des instructions des tribunaux de l'Inquisition espagnole*, avec préface de Spittler, Hanovre, 1785; Llorente, *Histoire critique de l'Inquisition d'Espagne*, 4 vol., Paris, 1817; Biener, *Matériaux pour la procédure suivie par l'Inquisition*, Leipzig, 1827; Hefele, *Le cardinal Ximenès* (apologie de sa conduite), Tubingue, 1844; Herculaneo, *Origine et établissement de l'Inquisition en Portugal* (en portugais), Lisbonne, 1858-59; Richard Dove, *Dictionnaire politique de Bluntschli*, V. E. Strœhlin.

INSCRIPTIONS SÉMITIQUES. Les inscriptions sémitiques sont des inscriptions en langue et en écriture sémitiques. Par écriture sémitique, on entend l'alphabet phénicien, et les différentes écritures qui en découlent: l'écriture araméenne, le samaritain, l'hébreu, le palmyrénien, le nabatéen, le syriaque, l'himyarite, l'éthiopien. De là différentes familles d'inscriptions, correspondant à des langues et à des civilisations souvent assez éloignées les unes des autres, mais qui toutes représentent la même race, et jusqu'à un certain point, la même religion. Ce sont comme les chapitres d'un livre qui s'ouvrirait en l'an 1000 avant J.-C., pour finir avec le mahométisme en Orient, avec les invasions de barbares et l'apparition du monde moderne en Occident. Les inscriptions arabes se rattachent, par leur origine, aux inscriptions antiques dont il vient d'être question. La langue n'a pas changé; l'écriture, on l'a montré ailleurs, découle directement de

celle des bédouins qui vivaient dans le désert de Syrie, et que l'on retrouve encore, soit dans le Haurân, soit sur les rochers du Sinaï. Mais on sent dès l'abord que les inscriptions arabes appartiennent à un monde tout différent. Le mahométisme a déplacé le centre de gravité de l'esprit comme de la nation arabe. C'est un nouvel ordre de choses qui commence. Pour les inscriptions hébraïques, la différence est moins sensible, quand on passe des premiers siècles du christianisme au commencement du moyen âge. Néanmoins, les inscriptions juives des onzième et douzième siècles, bien que fort curieuses, n'appartiennent plus à l'antiquité sémitique pour les idées ni pour la forme, et elles diffèrent fort peu de celles qu'on voit, encore aujourd'hui, dans les cimetières israélites. Notre définition laisse aussi en dehors les inscriptions cunéiformes. La langue dans laquelle elles sont écrites, l'assyrien, est sémitique, et elles nous transportent au sein du pays qui a été le berceau des peuples sémitiques. Elles ont en outre avec l'histoire politique et religieuse du peuple hébreu une parenté intime, qui leur donne une grande importance pour tous ceux qui s'occupent des origines du judaïsme. Mais si la langue et les idées sont sémitiques, l'écriture ne l'est pas. En tous cas, en admettant même que les caractères cunéiformes aient été inventés par des Sémites, ils reposent sur un principe différent de celui de l'alphabet, et leur déchiffrement exige des procédés tout autres. Il faut les étudier à part. Réduites à ces limites, les inscriptions sémitiques se rattachent assez les unes aux autres, pour qu'on ne puisse pas en supprimer une branche, sans que cela fasse une lacune dans leur organisme; elles forment véritablement un corps. Nous ne pouvons les étudier ici en détail. On trouvera ce travail fait en grande partie dans les recueils qui traitent soit de l'une soit de l'autre de ces catégories d'inscriptions. Nous nous contenterons d'indiquer sommairement la méthode à suivre pour leur déchiffrement, et les principales catégories dans lesquelles elles se divisent.

I. *Déchiffrement des Inscriptions sémitiques.* Les inscriptions sont des monuments écrits, distincts soit des manuscrits, soit des livres imprimés; leur déchiffrement exige donc l'emploi de moyens spéciaux en rapport avec la nature de ces monuments. Qu'est-ce qu'une inscription? On appelle inscription tout texte gravé sur la pierre ou sur une autre matière résistante. La science qui a pour objet l'étude des inscriptions est l'épigraphie. Elle diffère de la paléographie, en ce que celle-ci s'occupe d'une façon générale des écritures anciennes, surtout manuscrites; celle-là au contraire vise une classe spéciale de monuments. Cette distinction purement extérieure repose sur une différence plus profonde. Les manuscrits sont destinés à reproduire les œuvres de l'esprit et à transmettre la pensée. Les inscriptions sont destinées à perpétuer le souvenir d'un événement spécial. Ce sont des monuments. Il en résulte que souvent nous avons, pour un même ouvrage, un grand nombre de manuscrits; l'inscription est toujours unique en son genre. Elle est attachée à un certain endroit et à un certain objet; la seule chose à laquelle elle vise, c'est la durée. De plus, tandis

que la matière des manuscrits est infinie, les inscriptions tournent plus ou moins dans le même cercle. Elles ont presque toujours un certain caractère officiel ou religieux, et rentrent par là dans un cadre de convention. Les formules sont un des caractères distinctifs des inscriptions. La numismatique n'est pas moins différente de l'épigraphie. Les monnaies, il est vrai, présentent avec les inscriptions de grandes analogies. Elles sont obtenues au moyen de la gravure, et sont, comme les inscriptions, des monuments contemporains des événements auxquels elles se rapportent et, pour cette raison même, absolument sincères. Mais la monnaie elle-même n'est qu'une empreinte qu'on peut multiplier à l'infini. Elle est le résultat d'une opération mécanique; elle ne porte pas la trace directe de la main de l'homme. La légende n'est pas inscrite sur la monnaie, elle est frappée. L'inscription, au contraire, est absolument unique en son genre; c'est un original, et l'on peut dire qu'il est impossible de faire deux inscriptions identiques. Là nous avons des types, ici des individus. De plus, la numismatique ne se borne pas au déchiffrement des légendes qui sont tracées sur les monnaies; l'étude des figures y joue un rôle beaucoup plus considérable encore. Ce sont ces dernières le plus souvent qui permettent de déterminer avec quelque certitude la provenance d'une pièce. La numismatique est donc inséparable de l'archéologie; l'épigraphie néglige le monument pour ne s'occuper que du texte. — Les différences que nous avons signalées entre la paléographie et l'épigraphie nécessitent l'emploi de méthodes diverses, et légitiment le sentiment de ceux qui les considèrent comme deux sciences distinctes. Les principes sont les mêmes; mais l'objet étant différent, il faut avoir recours à d'autres procédés pour l'étudier. Pour la paléographie, la comparaison des écritures est la chose principale; sans doute la connaissance de ce qu'on doit trouver dans une charte ou dans un diplôme n'est pas indifférente; mais, le plus souvent, l'étude matérielle du manuscrit suffit pour en déchiffrer le contenu. Il n'en est pas de même des inscriptions. On croit que les inscriptions anciennes doivent être mieux conservées que les manuscrits, parce qu'elles sont plus solides : c'est une erreur. Rien n'est fragile comme une inscription; la pierre se casse et s'effrite à la surface, si bien que le plus grand nombre des inscriptions sont incomplètes. Alors même que la pierre est intacte, la brièveté de l'inscription est souvent une cause d'obscurité. Enfin, si, dans les langues sémitiques, il n'y a pas d'abréviations, comme dans les inscriptions grecques et latines, cette facilité est bien rachetée par l'absence de voyelles et par le manque de séparation entre les mots. — Lire, c'est donc, dans bien des cas, deviner; ou du moins, c'est restituer un texte obscur ou incomplet. L'étude de la forme ne va pas sans la connaissance du contenu. Mais celle-ci est un guide très sûr; car, s'il n'y a pas deux inscriptions identiques, elles rentrent toutes dans certains cadres qui en déterminent la tournure générale. La première chose à faire est donc de voir à quel groupe appartient une inscription; il faut en quelque sorte savoir déjà ce qu'elle contient pour pouvoir la

déchiffrer. L'étude des formules et de tout ce qui revient habituellement dans les différentes sortes d'inscriptions est un des éléments essentiels du déchiffrement. En d'autres termes, pour déchiffrer une inscription il ne suffit pas d'en bien voir les lettres, il faut la rapprocher des textes similaires, de façon à serrer de plus en plus les difficultés, insurmontables souvent quand on veut les attaquer directement. Quand on veut étudier une inscription isolée, on s'expose le plus souvent à faire fausse route. Il faut employer la méthode comparative, et bien souvent c'est d'une nouvelle découverte qu'il faut attendre l'explication de certains passages rebelles à tous les efforts. De là vient qu'une inscription seule, le plus souvent, ne dit rien; tandis que plusieurs textes, même d'importance médiocre, s'éclairent réciproquement et peuvent, par leur comparaison, faire jaillir la lumière sur toute une face de la religion ou de la civilisation d'un peuple. Les éléments essentiels de l'épigraphie sont donc d'une part la pratique assidue des monuments qui seule peut faire pénétrer dans l'esprit de l'écriture ; de l'autre, la connaissance des différentes sortes d'inscriptions, et de ce qu'on peut s'attendre à y trouver. Il résulte de ce qui précède que la première condition pour faire de l'épigraphie avec fruit, est d'avoir des recueils d'inscriptions aussi complets et des représentations des monuments aussi exactes que possible. La plupart des grandes questions qu'elle soulève se trouvent engagées et souvent même résolues par la simple réunion des textes. Aussi est-ce une règle constamment suivie en épigraphie, pour le grec et le latin, comme pour les langues sémitiques, de réunir les inscriptions en un recueil, ou pour employer l'expression consacrée, en un *Corpus*. — L'histoire du déchiffrement des inscriptions sémitiques ne remonte pas fort haut, si l'on en excepte les inscriptions juives. Quant à ces dernières, on peut dire qu'on n'a jamais cessé de les comprendre ; il est vrai qu'on n'en possédait pas de véritablement anciennes. C'est au dix-septième siècle que l'on voit paraître les premières inscriptions sémitiques. Un des traits les plus remarquables de cette grande époque est l'attention que l'on donnait au monde oriental, soit en France, soit en Angleterre. Les regards étaient tournés du côté de l'Asie, et c'est à partir de ce moment qu'on a commencé à connaître l'Orient. Au siècle suivant, les grands voyages qui ont illustré les noms de Pococke, Robert Wood, etc., amenèrent la découverte d'un certain nombre d'inscriptions. Pococke rapporta de l'île de Chypre les copies d'une trentaine d'inscriptions phéniciennes que l'on peut voir dans sa *Description de l'Orient* (Londres, 1743, in-f°). Torremuzza en fit autant pour les antiquités de Malte, de la Sicile et de la Sardaigne, dans ses *Inscriptiones Siciliæ veteres* (Panonni, 1784, in-f°), et son recueil est encore aujourd'hui le seul document que nous ayons pour certaines inscriptions qui ont été perdues depuis. On rapporta même quelques originaux, soit de Palmyre, soit de quelqu'autre de ces endroits. Mais on cherchait à peine à les expliquer. Pour comprendre combien on était hors d'état de le faire, il suffit de jeter les yeux sur ce qu'on appelait, encore au dix-huitième siècle,

l'alphabet phénicien. D'ordinaire, c'était simplement du samaritain; d'autres fois, on nous présente sous ce nom des alphabets plus étranges encore. Colletet le jeune, dans son *Traité des langues étrangères* (Paris, 1660), en a donné deux ou trois spécimens. On croit y reconnaître quelques analogies très vagues avec certaines lettres phéniciennes; peut-être en présenteraient-ils autant avec les alphabets arménien, ou grec, ou latin. Ce serait une erreur pourtant de croire qu'ils aient été inventés par Colletet; il les avait empruntés à l'*Introductio in chaldaïcam linguam* de Theseus Ambrosius, qui est de 1539, et celui-ci les avait certainement pris à des sources plus anciennes. C'est dans les auteurs arabes du moyen âge qu'il faut en chercher l'origine. Il est encore possible de remonter dans une certaine mesure le cours de ces emprunts, et d'en suivre la trace. Seulement il est une remarque qui frappe dès l'abord, c'est que les lettres de l'alphabet sont été retournées dans tous les sens et occupent une place tout à fait arbitraire et qui ne correspond nullement à leur valeur réelle. Et puis, elles ont été entièrement déformées, moins par l'ignorance de ceux qui les reproduisaient, que par la préoccupation d'y trouver certaines ressemblances avec des lettres qu'ils connaissaient. — C'est l'abbé Barthélemy qui est le vrai fondateur de l'épigraphie sémitique. Dans un mémoire *Sur les divers alphabets dont se sont servis les Phéniciens*, mémoire lu à l'Académie des inscriptions en 1754, il posa les principes généraux à l'aide desquels on a pu reconstituer cette langue. Au lieu de chercher à comprendre le phénicien directement à l'aide d'un alphabet imaginaire, il s'adressa aux monuments, et c'est en les comparant entre eux et en rapprochant les formes analogues, qu'il est arrivé à recomposer un alphabet où nous n'avons qu'une ou deux erreurs à relever. Là est toute la différence entre lui et ses prédécesseurs; mais c'est une différence de méthode, et nous ne procédons pas autrement que lui encore aujourd'hui soit en épigraphie, soit dans les diverses sciences physiques et naturelles. Les autres dialectes et les autres écritures sémitiques ont suivi le phénicien. L'alphabet de l'abbé Barthélemy est un chef-d'œuvre; ses traductions laissent parfois beaucoup à désirer. Les monuments qu'il avait à sa disposition étaient trop peu nombreux; ce n'est qu'à mesure qu'ils se sont multipliés qu'on est arrivé à mieux les comprendre. Dès 1828, Hamaker publia un certain nombre d'inscriptions dans ses *Miscellanea phœnicia* (Lugd. Bat., 1828, in-4°); mais tous les travaux antérieurs et toutes les inscriptions connues ont été repris et réunis par Gesenius dans ses *Monumenta linguæ phœniciæ* (Lips., 1837, in-4°), ouvrage fondamental encore aujourd'hui pour tous ceux qui s'occupent de ces inscriptions. Dans les années qui suivirent la publication de Gesenius, il faut signaler les *Punischen texte* de Movers, (Breslau, 1845, in-8°); l'*Etude démonstrative de la langue phénicienne* du Dr Judas (Paris, 1847), qui contient un grand nombre d'inscriptions néo-puniques encore ignorées de Gesenius; la *Toison d'or* de l'abbé Bourgade (Paris, 1852, in-f°), et, plus récemment encore,

les *Inscriptions in phœnician character deposited in the Bristish Museum*, de Davis. On remarquera qu'à mesure qu'on avance, les travaux d'ensemble deviennent plus rares ; mais jamais on n'avait fait autant de découvertes qu'on en a fait durant ces dernières années ; et la grande école de savants et d'archéologues français, en tête de laquelle figure le duc de Luynes, et qu'illustrent encore les noms de MM. de Saulcy, de Longpérier, Waddington, de Vogüé, n'a pas cessé d'augmenter le nombre des inscriptions connues. Les savants anglais et allemands y ont contribué aussi pour leur large part. Le Dr M.-A. Lévy, mort aujourd'hui, a recueilli au fur et à mesure ces nouveaux textes dans ses *Phœnizische Studien*, fasc. I-IV (Breslau, 1858-1870), auxquels il convient d'ajouter les *Siegel und Gemmen* (Breslau, 1862, in-8°). — Grâce à ces efforts combinés, le nombre des inscriptions phéniciennes s'est considérablement accru. On en trouve la preuve dans la *Grammaire phénicienne* de Schrœder (*Die phœnizische Sprache*, etc., Halle, 1869, in-8°), dans laquelle le nombre des inscriptions de Gesenius est plus que triplé. Il a beaucoup augmenté encore depuis. On a trouvé à Carthage un vrai magasin d'incriptions votives dédiées à Tanit. Constantine a aussi fourni sa bonne part de textes épigraphiques. M. Euting a publié, sous le titre de *Punische Steine*, dans les *Mém. de l'Acad. imp. de St-Pétersbourg*, 1872, un grand nombre des premières, auxquelles il a joint la plupart des inscriptions de Sardaigne. L'*Annuaire de la Soc. archéologique de Constantine*, qui fait tant pour la connaissance de l'Afrique ancienne, a publié tout récemment une partie des seconds. Mais les ex-voto du temple de Tanit sont fort loin d'être encore tous publiés, et la plus grande partie, qui se trouve au Gabinet des antiques de la Bibliothèque nationale, est inédite. Un autre fait qu'on a pu remarquer, c'est que, à mesure qu'elle se développe, l'épigraphie sémitique tend davantage à se diviser en plusieurs branches. C'est ainsi que les voyages en Syrie de MM. Waddington et de Vogüé, en créant l'épigraphie palmyrénienne, ont donné naissance, pour ne pas parler des inscriptions grecques de M. Waddington qui ne doivent pas nous occuper ici, aux deux volumes de M. de Vogüé intitulés : *Syrie centrale*, *Inscriptions sémitiques* (Paris, Baudry, 1868-1877, in-f°), et qui sont un véritable *corpus* des inscriptions du Haourân et de celles de Palmyre. Les inscriptions du Sinaï, de même, ont été plusieurs fois réunies en recueil ; d'abord par MM. Grey, Laborde, etc., et dans ces derniers temps par M. Lottin de Laval, et plus récemment encore par M. Lepsius. D'autre part, l'épigraphie himyarite et éthiopienne, fondée par les travaux de Fresnel, a pris des proportions considérables à la suite de la mission non moins hardie qu'heureuse de M. Halévy (voyez plus haut). Cependant le duc de Luynes déjà avait conçu l'idée de réunir en un recueil toutes les inscriptions sémitiques. Il en causait souvent. C'est ce projet, repris par M. Renan, et adopté par l'Académie des inscriptions et belles-lettres, qui a donné naissance au *Corpus inscriptionum semiticarum*.

II. *Des diverses catégories d'inscriptions.* Il est difficile de répartir

avec une rigueur absolue toutes les inscriptions en certaines catégories. Pourtant on peut y reconnaître quelques grandes divisions. Les inscriptions sont publiques ou privées. Les inscriptions publiques elles-mêmes peuvent émaner soit du peuple, soit d'un corps de magistrats, soit d'un prince. Tantôt ce sont des traités, ou des lois, ou des ordonnances relatives au culte; tantôt ce sont des inscriptions commémoratives ou des dédicaces. Les inscriptions privées sont soit des ex-voto, soit des pierres tombales. La distinction des inscriptions en inscriptions civiles et religieuses, distinction qui est à la base de l'épigraphie grecque et latine, n'existe presque pas dans les inscriptions sémitiques. Toutes, à peu d'exceptions près, sont religieuses. Cela tient à la façon dont le sémite concevait les rapports de l'homme avec la divinité. Tout acte officiel lui apparaissait comme un contrat passé avec son dieu. Quand un roi fait une œuvre pour l'avenir, ce n'est pas sous la protection du peuple qu'il la met, ni même sous celle de ses successeurs, son héritier c'est son ennemi, mais sous la protection des dieux. Aussi est-ce de temples que proviennent la plupart des inscriptions. L'habitude de déposer les actes officiels dans les temples était générale. Les temples étaient les archives en même temps que le trésor de l'Etat et le sanctuaire. On n'a pas retrouvé de traités écrits sur la pierre jusqu'aujourd'hui ; mais Polybe (VII, 9) nous a conservé le texte, en grec malheureusement, de celui de Philippe de Macédoine avec Carthage; tel qu'il est, ce morceau est capital pour la connaissance de la religion punique. En voici le protocole : « Ceci est le traité sur la foi du serment, qu'a conclu le général Hannibal, ainsi que Magon, Myrcal, Barmocal, et tous les sénateurs carthaginois présents, et tous les Carthaginois présents à son armée, avec Xénophane fils de Cléomaque, Athénien, que nous a envoyé comme ambassadeur le roi Philippe, fils de Demetrius, traitant pour lui, pour les Macédoniens, et pour leurs alliés : et ce traité a été conclu en présence de Jupiter, de Junon et d'Apollon; en présence du Génie de Carthage, d'Hercule et de Jolaüs; en présence de Mars, de Triton et de Neptune; en présence des dieux qui protègent l'expédition, le soleil, la lune et la terre; en présence des fleuves, des prés, des eaux; en présence de tous les dieux qui règnent à Carthage, etc. » Ce traité, comme tous les textes analogues, était bilingue. Nous en connaissons un plus ancien encore; c'est le traité qui mit fin à la guerre des Hétiens contre Ramsès II. « La minute du traité avait été rédigée primitivement dans la langue des Hétiens : elle était gravée sur une lame d'argent qui fut solennellement remise au Pharaon dans la ville de Ramsès. Nous n'en possédons non plus que le texte égyptien » (voyez Maspéro, *Hist. anc.*, p. 222). — Les décrets, les ordonnances concernant les choses sacrées, sont plus richement représentés. L'original du plus illustre exemple de ce genre de monuments est aussi perdu, c'est le Décalogue. Mais nous en possédons d'autres qui rappellent singulièrement certains passages du Lévitique. Ce sont des tarifs des redevances à payer aux prêtres quand on faisait un sacrifice. Ils forment actuellement toute

une littérature. Nous n'en possédons pas moins de cinq. Tous proviennent de Carthage, sauf un qui a été trouvé à Marseille et qui est de beaucoup le plus complet. Ce ne sont en général que des fragments, mais ils nous fournissent la meilleure preuve des avantages que l'on peut retirer de la comparaison de textes semblables en épigraphie. Ils commencent uniformément par un protocole, qui comprenait le nom du temple, et l'indication de l'objet de l'inscription, ainsi que la date, marquée comme d'habitude, par le nom des suffètes éponymes. Puis venait une série de prescriptions fort semblables aux prescriptions du même genre qu'on trouve dans le lévitique; enfin, après un grand espace blanc, semble-t-il, une sorte de souscription où se trouvaient énumérés des magistrats religieux, les *décemvirs sacrés*, et de nouveau les suffètes. Un autre texte, malheureusement très fruste, contient le règlement, jour par jour, d'une des grandes fêtes de Carthage. Toutes ces inscriptions sont monumentales, gravées avec le plus grand soin sur des plaques de marbre, et devaient être affichées à la porte des temples. A côté des textes qui réglementent le culte, il faudrait placer les textes purement religieux, les histoires des dieux et du monde, ces récits de la création, qui occupaient une si large place dans les religions anciennes, ces cosmogonies que Sanchoniaton avait trouvées à Byblos, à Aradus, dans tous les grands sanctuaires de la côte de Phénicie, et et dont Philon de Byblos nous a conservé des fragments. Mais c'est encore une page qui reste en blanc dans l'épigraphie sémitique. A Ninive, on a retrouvé quelques fragments du récit de la création en caractères cunéiformes; la Phénicie et ses colonies sont restées muettes jusqu'à présent. On s'attendrait à voir mentionner également ici le périple de Hannon; mais il appartient déjà à la classe des ex-voto. On n'a, pour s'en convaincre, qu'à en relire le début : Ἄννωνος Καρχηδονίων βασίλεως περίπλους τῶν ὑπὲρ τὰς Ἡρακλέους στήλας λιβυκῶν τῆς γῆς μερῶν, ὃν καὶ ἀνέθηκεν ἐν τῷ τοῦ Κρόνου τεμένει. Non seulement il en ressort que Hannon avait déposé le récit de son voyage dans le temple de Saturne, c'est-à-dire de Baal Hammon, mais qu'il l'y avait mis comme ex-voto; le mot ἀνέθηκεν est l'expression consacrée, dans les inscriptions grecques, pour ces sortes d'offrandes ; si nous avions le texte phénicien nous trouverions certainement à cette place la formule ordinaire *esch nadar*, « ex-voto ». — Les ex-voto forment la classe d'inscriptions la plus nombreuse. Au premier rang, et presqu'à mi-chemin entre les incriptions officielles et les ex-voto, viennent se ranger les inscriptions commémoratives et les dédicaces. Pour la forme les inscriptions commémoratives sont des ex-voto, pour le fond, c'est de l'histoire. Par ce double caractère elles nous initient bien à la pensée des peuples sémitiques. C'est un phénomène analogue à celui que nous rencontrons dans la Bible ; là aussi nous trouvons de l'histoire, mais écrite à un point de vue religieux. A côté du périple de Hannon qui était un véritable ex-voto, nous n'en citerons qu'un exemple, la stèle de Mésa. Les dédicaces n'affectent pas toujours la forme d'un ex-voto. Quelquefois, elles commencent directe-

ment par le nom de la cité, suivi du détail des travaux exécutés par elle. Tel est le cas pour l'inscription bilingue de Tougga en Afrique, pour la dédicace du temple des Gaulonites à Malte. Le plus souvent, l'inscription se termine par l'indication des magistrats éponymes et de tous ceux qui ont pris part à l'exécution du monument. D'autres fois, le nom du peuple est remplacé par le nom du roi ; comme dans la dédicace du temple de Byblos et dans la première inscription d'Oum-el-Aouamid. Dans les inscriptions royales, la forme est toujours celle de l'ex-voto, comme si les individus tenaient plus que les peuples à être récompensés par la divinité. On peut aussi remarquer que dans la plupart des cas il ne s'agit pas de la construction d'un temple entier, mais seulement de certaines parties qui sont parfaitement spécifiées dans l'inscription. En somme c'étaient des ex-voto, plus importants que les autres, voilà tout. Les objets que l'on offrait en ex-voto étaient d'ailleurs très loin d'avoir tous une importance égale. Tantôt c'étaient des ustensiles sacrés, ou des objets précieux ; tantôt c'était simplement une pierre sur laquelle le donateur faisait graver assez grossièrement son nom et celui de son père, après une formule inscrite d'avance. L'ex-voto devait avoir une valeur parfaitement réglée ; c'était un marché passé avec la divinité. Il fallait ne pas la frustrer, mais aussi on se serait bien gardé de lui donner plus qu'on ne lui devait. On prenait ses précautions : Certains ex-voto, comme l'inscription trilingue trouvée à Pauli Ferrei, en Sardaigne, spécifient le poids de l'objet, quelqu'il fût, autel de bronze, candélabre ou plat d'argent, qu'on était convenu d'offrir à la divinité. En somme, ces offrandes n'étaient autre chose que des contributions pécuniaires déguisées sous une forme artistique. Le malheur est que le plus souvent non seulement les objets sont perdus, mais leur nom même ne figure pas sur l'inscription. Elle contient uniquement le nom de la divinité et celui du donateur, avec l'indication du vœu. Le plus souvent enfin elle se termine par une prière ou une formule de bénédiction : « qu'il le bénisse » ou bien « parce qu'il a entendu sa voix », ou bien l'une et l'autre à la fois. Quelques-unes faisaient exception à la monotonie générale. Cicéron nous raconte dans les Verrines (Act. II, lib. IV, § 46), qu'il y avait, dans le temple de Junon, à Malte, deux défenses d'éléphant d'une taille merveilleuse. Massinissa les fit enlever, mais ayant appris d'où elles venaient, il donna aussitôt l'ordre qu'on les rapportât, avec une inscription en langue punique gravée sur l'ivoire dont il nous donne la traduction latine, et qui constatait le larcin involontaire et la restitution. Malheureusement le temple de Syracuse n'a pas toujours eu des visiteurs aussi honnêtes ; les défenses sont perdues et l'inscription avec elles. — Enfin, il faut placer en dernier lieu les inscriptions funéraires. Ce sont les plus difficiles ; elles présentent une grande variété de formules, souvent très obscures. Et il est bon nombre d'entre elles dont il nous faut avouer encore aujourd'hui que nous ne les comprenons pas. Et pourtant, malgré cela, elles sont en général assez monotones, et ne sont pas de celles qui présentent le plus d'intérêt. Il faut

faire une exception pour la plus importante de toutes les inscriptions phéniciennes connues, celle du sarcophage d'Eschmounazar. D'ailleurs, même parmi les inscriptions funéraires, il faut établir une distinction. Tantôt, paraît-il, on enterrait les gens dans le sol; cela a lieu en Numidie, et l'on dressait au pied ou à la tête de la tombe une pierre tumulaire; les musulmans le font encore aujourd'hui. Tantôt au contraire les tombes étaient creusées dans des rochers; c'étaient de vrais *columbaria*, qui appartenaient soit à un individu, soit à une famille. Parfois même, il le semble du moins, c'étaient des sépultures publiques.—Les inscriptions proprement dites n'épuisent pas encore la classe des monuments qui rentrent dans le domaine de l'épigraphie. Il faut y ajouter les graffiti, c'est-à-dire les inscriptions gravées à la légère sur des monuments destinés à un tout autre usage; le plus souvent elles sont faites en vue d'attacher à un monument ou à un endroit le nom et le souvenir d'un pèlerin, d'un visiteur, ou simplement d'un passager. Il résulte de cette définition que le plus souvent les graffiti, tracés à la hâte et par des gens qui n'avaient pas d'outils sous la main, ne font qu'écorcher la surface de la pierre. Les graffiti forment une classe de textes très nombreuse. Nous en possédons relativement peu en phénicien; au contraire, l'épigraphie de certaines contrées ne se compose presque que de textes de ce genre; ils forment les trois quarts de l'épigraphie nabatéenne. Les rochers du Sinaï sont couverts de noms de pèlerins qui venaient visiter les lieux saints; certainement de nombreuses générations ont dû se succéder dans cette vallée, car il y a des inscriptions païennes, il y en a aussi de chrétiennes, et elles sont si fort serrées les unes contre les autres, qu'elles ont donné son nom à l'une des vallées de ce massif. C'est la « Vallée écrite » *Wadi Mokatteb*. Le contenu de ces inscriptions est, en général, peu intéressant. Ce ne sont que des noms propres; et pourtant elles ont une importance réelle. On peut en effet suspecter la bonne foi d'une inscription officielle; on ne peut suspecter celle d'un passant qui grave sur une pierre son nom et la date de son passage. On conçoit toute l'importance de semblables documents, soit au point de vue de l'histoire de l'écriture, soit même à un point de vue plus général. Il est très difficile de fixer les limites exactes auxquelles s'arrête la classe des graffiti. Ils n'ont rien de régulier et ils échappent à tous les cadres; tantôt ce sont de véritables inscriptions, tantôt ce sont quelques lettres entremêlées de dessins ou de traits informes. La présence d'une seule lettre suffit pour déterminer le caractère épigraphique d'un monument. Faut-il y comprendre les inscriptions peintes à l'encre ou en couleur? Sans doute il leur manque un des traits caractéristiques de l'épigraphie : la gravure; mais le caractère en est bien le même que celui des graffiti. Ce sont aussi des textes uniques, qui sont attachés à un certain endroit et à un certain objet. La parenté de ces deux classes de monuments est si grande que souvent nous les trouvons entremêlées, ou bien encore elles alternent. Rien n'est plus fréquent que de voir, sur des amphores, l'indication de la contenance ou le nom du possesseur, tantôt gravé,

tantôt écrit à l'encre. L'île de Chypre nous en fournit un certain nombre d'exemples. Les *ostraka* (les pots cassés), sur lesquels se faisait souvent la correspondance courante, doivent également trouver ici leur place, semble-t-il, bien qu'ils n'aient plus guère de commun avec des inscriptions que la solidité de la matière sur laquelle on écrivait. D'ailleurs, les rares textes sémitiques de ce genre que nous possédions, sont en cette écriture araméenne cursive qui est bien décidément une écriture de manuscrits. Il faut faire un saut plus considérable encore pour comprendre parmi les inscriptions les papyrus. La seule raison qu'on ait de le faire est de donner plus de corps à une épigraphie un peu maigre, et de réunir des monuments qui ont, quant au fond, une parenté très réelle. Enfin, à toutes ces catégories d'inscriptions il faut ajouter les tessères, les inscriptions sur des anses d'amphores, sur des lampes, et, avant tout, les pierres gravées. Il est peu d'antiquités dont la provenance soit aussi difficile à établir que ces petits objets, qui changent de patrie avec leur possesseur et qui formaient un objet de commerce, même dans l'antiquité. Une lourde pierre se transporte assez difficilement; les bijoux ont toujours voyagé avec la plus grande facilité. Il faut presque renoncer à établir parmi eux une classification géographique. De ce qu'un camée a été trouvé à Saïda, il n'en résulte pas que son propriétaire soit mort à cet endroit, et encore que cela serait, celui qui avait fini là ses jours pouvait venir du fond de la Syrie ou de l'Egypte. Mais, par contre, peu d'inscriptions portent à un aussi haut degré l'empreinte de la main de l'homme; on y sent l'effort du graveur et chaque lettre est marquée d'une originalité qui lui donne quelque chose de tout personnel. Après avoir parlé des différentes classes d'inscriptions, il faut dire quelques mots des inscriptions fausses. Elles sont relativement peu nombreuses et assez faciles à reconnaître. Il est malaisé de contrefaire le phénicien. Ou bien elles sont destinées à prouver certaines thèses que l'on aurait intérêt à voir prévaloir, ce sont alors de véritables faux historiques; ou bien elles sont faites simplement en vue de la spéculation commerciale. Dans la première classe, il faut faire rentrer la statue colossale avec inscription phénicienne trouvée près de la ville de Lafayette (état de New-York, Amérique), ainsi que l'inscription également phénicienne de Parabyba en Brésil (*Journal de la Soc. As. allemande*, 1874, p. 481 ss., qui raconte l'arrivée en Amérique d'une colonie de Phéniciens partis d'Etsiongeber sur la mer Rouge, sous le règne de Hiram. Le caractère extraordinaire de l'inscription, l'importance qu'elle aurait si elle était authentique, et par conséquent l'intérêt qu'on pouvait avoir à la fabriquer, sont autant de raisons de se tenir sur ses gardes. Il faut aussi se défier des coïncidences trop frappantes avec les noms bibliques. En général, toutes les fois qu'une inscription apporte, au lieu de nouvelles difficultés, la confirmation d'un fait contestable, il faut raisonner comme si elle était fausse. Le plus souvent, d'ailleurs, l'examen matériel du monument, de l'écriture, et plus encore des particularités propres à la langue phénicienne,

suffisent pour en démontrer la fausseté. Souvent un petit détail caractéristique, qui avait échappé au faussaire, suffit pour condamner une inscription. C'est ainsi que jamais les Phéniciens ne manquent, après avoir écrit un nombre en toutes lettres, de le répéter en chiffres. L'auteur de l'inscription de Parabyba ne connaissait pas ce détail; au surplus, bien d'autres fautes, notamment l'emploi continuel de l'*aleph quiescent*, conduiraient à la même conclusion. Les inscriptions fabriquées en vue du commerce sont encore plus faciles à reconnaître; le plus souvent elles ne sont que des copies maladroites d'inscriptions authentiques. Telle est l'inscription de ce taureau de bronze trouvé à Palerme, et qui n'est qu'une inscription funéraire de Marsala. Mais, chose curieuse, ce faux lui-même a servi de modèle à un autre taureau plus petit en or, qui n'est que la copie grossière du premier, dont elle reproduit, en les aggravant, toutes les fautes. Les pierres gravées présentent de nombreux exemples de faux de ce genre. Mais, presque toujours, ou bien l'inscription toute entière est retournée, ou bien les lignes, ou du moins certaines lettres sont interverties. Quelquefois aussi on fabrique des inscriptions en mettant bout à bout des lettres, sans chercher à leur donner aucun sens; ce moyen est plus facile, aujourd'hui que l'on possède des manuels où se trouvent des alphabets phéniciens de différentes époques. On n'a pas ainsi à craindre de commettre d'anachronisme. C'est le procédé qu'on avait employé pour les fausses antiquités moabites. Et c'est ce qui a fait qu'on a été quelque temps avant d'en découvrir la fausseté. Comme leur auteur n'avait pas cherché, le plus souvent, à leur donner de sens, il n'avait pas commis de ces fautes qui sautent aux yeux quand on est en présence d'un texte fabriqué. Il ne faut pourtant pas faire de règles absolues, car c'est de la même fabrique qu'est sorti le sarcophage de Samson; M. Paul de Lagarde l'a signalé à l'attention publique dans un article des *Nachrichten de Gœttingue*, 1878, p. 371-2. Enfin, souvent aussi on fabrique des inscriptions en mettant bout à bout des fragments d'inscriptions authentiques. C'est la façon dont on procède en général pour les inscriptions himyarites, qui sont très nombreuses et incomplètement connues. Elles se prêtent d'ailleurs fort bien aux faux. Tandis que toutes les autres inscriptions sémitiques ont un aspect irrégulier qui déroute les faussaires, les inscriptions himyarites ont un caractère monumental et une régularité de traits qui rend l'imitation plus facile. Il est parfois malaisé de reconnaître la fausseté de ces pastiches; mais, d'autre part, ils rendent service à la science, en permettant de vérifier la lecture d'inscriptions dont on ne possédait souvent que de mauvaises copies rapportées par des voyageurs.—Il faut enfin parler des divers genres de reproduction des inscriptions. Il est certain que rien ne remplace la vue du monument lui-même; l'aspect de la pierre, de la patine, si c'est une inscription sur métal, la façon dont les lettres sont gravées, vous fixent presque toujours du premier coup sur l'authenticité du monument. Mais, en outre, ces détails extérieurs aident beaucoup au déchiffrement; ce n'est que sur l'original, bien souvent, qu'on peut distinguer

un faux trait ou un accident de la pierre, d'une lettre. Les restitutions, toute la lecture, en général, se fait beaucoup plus sûrement. On se rend mieux compte de l'importance et de l'étendue des cassures. Mais on n'a pas toujours le monument sous les yeux ; il est en outre souvent difficile à déplacer ; quelquefois même la couleur ou les taches de la pierre sont un grave obstacle à la lecture. Autrefois on n'avait, pour reproduire les inscriptions, que le dessin et la gravure, moyens tout à fait insuffisants, car constamment on prend des accidents de la pierre pour des parties essentielles de l'inscription, et surtout on est incapable de rendre l'importance relative des différents traits ; ou bien, chose plus grave encore, on interprète ce qui est écrit, en se laissant guider par de fausses analogies. — On croit qu'il est facile de copier fidèlement ce qu'on a sous les yeux ; c'est une des dernières choses auxquelles l'homme parvienne. L'exactitude scientifique est une notion tout à fait moderne. Pour copier une inscription sans faire de fautes, il faut enconnaître à fond l'écriture. — A défaut du monument lui-même, ce qu'on peut avoir de mieux c'est un bon moulage. Le moulage soufré est celui qui permet d'obtenir le plus de finesse. Il faut, dans tous les cas, avoir soin de prendre du plâtre aussi fin que possible. Mais cette sorte de reproduction ne peut jamais s'étendre qu'à un petit nombre de monuments. L'opération est délicate, et les moulages sont fragiles et d'un transport difficile. — L'estampage supplée en grande partie aux défauts du moulage en plâtre. On peut dire que l'estampage a contribué pour une large part aux progrès de l'épigraphie sémitique. On savait en faire dès la fin du dix-septième siècle. Mais ce n'est que depuis cinquante ans environ que l'usage s'en est généralisé. L'estampage n'a rien d'artistique. Ce qui en fait l'avantage immense, c'est la façon extrêment simple dont il s'obtient. Une feuille de papier et un peu d'eau suffisent pour donner la reproduction parfaitement exacte d'une inscription quelconque. Au fond, l'estampage est un moule en papier. Pour l'obtenir, on prend une feuille de papier non collé, on l'humecte d'un seul côté, et on applique la face mouillée sur l'objet qu'on veut reproduire, après l'avoir soigneusement nettoyé, pour enlever les mousses, les parcelles de terre et tous les corps étrangers qui empêcheraient l'adhérence d'être complète. Puis on frappe le papier avec une brosse, de façon à le faire pénétrer dans toutes les anfractuosités de la pierre. Il faut avoir soin de frapper toujours dans le même sens, de gauche à droite ou de droite à gauche, de façon à éviter que le papier, en s'étalant inégalement, ne fasse de boursouflures. Si malgré cette précaution, il se forme des godets, on les chasse en continuant à frapper dans le même sens. Il ne faut jamais craindre d'aller au fond des lettres. Si le papier crève, on en met un second par-dessus, puis un troisième et un quatrième si cela est nécessaire, en procédant toujours de même. Les feuilles ainsi soudées forment une pâte aussi compacte que du carton. Cette opération faite, on enlève l'estampage et on le laisse sécher. Une fois sec, il ne peut plus perdre sa forme pourvu qu'on ne l'expose pas à l'humidité. Cette invention aussi

simple que précieuse permet donc d'avoir dans un cabinet les reproductions de milliers d'inscriptions qui sont disséminées par tout le monde. La photographie a sur l'estampage des avantages réels ; elle donne l'aspect de l'ensemble du monument, et elle indique, mieux que l'estampage, le caractère de la pierre et les différents accidents. Mais elle est inégale. Une photographie, même bien faite, ne donne qu'un des aspects du monument. Or, pour pouvoir lire des textes difficiles, il faut pouvoir faire arriver la lumière dans tous les sens ; mettre certaines parties tantôt dans l'ombre, tantôt en pleine lumière, de façon à forcer les moindres traits à se détacher du fond. On obtient quelquefois aussi des résultats inattendus en étudiant une photographie par transparence. En tous cas, la photographie étant, avec la gravure, la seule sorte de reproduction qui puisse entrer dans un recueil, c'est à elle qu'on aura recours le plus souvent pour reproduire les inscriptions, soit qu'on la prenne directement sur le monument, soit qu'on la prenne sur un estampage, ce qui présente, dans certains cas, des avantages. Nous avouons, pour notre part, préférer la photographie directe, toutes les fois qu'elle est possible. Elle est quelquefois plus sombre, mais elle est plus vivante. Le papier n'a jamais des arêtes aussi nettes que la pierre. Toutefois il faut bien se dire que pour l'étude des monuments difficiles, la photographie ne dispense jamais d'avoir recours au monument lui-même ou à l'estampage ; et il faut se rappeler ces mots de Bœckh, dont l'autorité fait loi toutes les fois qu'il s'agit d'inscriptions : *Imagines plerumque ex titulis, non tituli, ex imaginibus intelliguntur*. On a toujours une certaine tendance à se contenter d'images qui flattent l'œil et sont d'un maniement facile. Mais le bon épigraphiste sera celui qui ne craindra pas d'aller dans les musées dessiner les inscriptions et poursuivre les traces de caractères jusque dans les cassures de la pierre, pour corriger les lectures de ceux qui l'ont précédé.

III. *Classification des Inscriptions*. L'ordre géographique est le seul qui convienne à un recueil d'inscriptions, c'est celui que Bœckh a adopté dans le *Corpus inscriptionum græcarum*, qui peut servir à bon droit de modèle pour ce genre de travaux. Depuis on ne s'est guère écarté de cette règle. Une classification générale qui aurait pour base le contenu des inscriptions serait factice, et souvent amènerait à rapprocher des textes très différents d'époque et même de caractère. Dans bien des cas, d'ailleurs, ce serait préjuger le sens du texte qu'il s'agit de traduire. L'écriture est, semble-t-il, un meilleur moyen de classer les inscriptions ; le caractère paléographique est presque toujours un indice de l'époque à laquelle un texte a été écrit et du pays d'où il provient. Mais ce criterium est fort insuffisant. Les différences sont en général peu considérables d'une ville à l'autre, et souvent même d'une province à l'autre ; et pour ce qui est de l'ancienneté, la paléographie sémitique n'est pas assez avancée pour qu'on puisse dire avec quelque certitude, à cent ans près, de quand date une inscription. Telle forme de lettre, qui était usitée au septième ou au sixième siècle en Phénicie,

peut avoir persisté beaucoup plus longtemps dans telle ou telle colonie. Sans doute, on observe un certain parallélisme dans les dégradations de l'alphabet, mais il n'est pas assez précis pour servir de base à une classification scientifique. Les différences paléographiques proviennent aussi d'ailleurs soit de l'instrument dont on se sert, soit de la matière sur laquelle on écrit. Les inscriptions sur métal ont toujours quelque chose de plus anguleux et de plus heurté que les inscriptions sur pierre. Au contraire, une classification géographique répond beaucoup mieux à la définition que nous avons donnée des inscriptions. L'inscription étant attachée par sa destination même à un certain endroit, il est naturel d'en parler à sa place géographique. D'ailleurs cette classification répond ordinairement à la classification que l'on pourrait appeler paléographique. Les différences d'écriture sont avant tout des différences géographiques. Naturellement, il faut laisser une large porte ouverte pour les inscriptions de provenance incertaine. Quelquefois même c'est le caractère de l'inscription, ou son contenu, qui nous renseignera sur sa provenance; mais il faut être très sobre de ces sortes d'inductions. Cette division géographique toutefois est surbordonnée à des divisons plus générales qui sont celles même de la paléographie sémitique. Ainsi, le phénicien, l'hébreu, l'araméen, le palmyrénien formeront autant de livres, dans l'intérieur desquels les inscriptions seront classées géographiquement. On ne prétend pas donner ici une classification générale des inscriptions sémitiques. Ce serait épuiser la matière d'un volume, ou donner une nomenclature sèche et insignifiante. On voudrait seulement donner une idée des principaux centres d'inscriptions et du caractère particulier qu'y revêt l'épigraphie. — C'est par la Phénicie que nous commencerons. La tradition le veut : « *Phœnices primi.* » D'ailleurs, comme on l'a vu plus haut, les Phéniciens ont été, selon toutes les vraisemblances, les inventeurs de l'alphabet. Leur épigraphie est aussi la plus riche et la plus variée. La Phénicie proprement dite n'a fourni que très peu d'inscriptions. Cette côte a été trop souvent bouleversée. A Tyr même on n'en trouve pas une seule. Le même fait se reproduit pour l'épigraphie grecque, et M. Waddington, dans ses *Inscriptions grecques et latines de la Syrie* (Paris, Didot, 1870, in-f°, p. 447), n'en a trouvé qu'une à publier, encore est-elle du moyen âge. Les autres villes du littoral en ont fourni chacune une ou deux. En tout on n'en possède pas dix. Mais presque toutes sont des inscriptions capitales. C'est la dédicace du temple de Byblos, publiée par M. de Vogüé, le sarcophage d'Eschmounazar, qui est un don du duc de Luynes, et les inscriptions d'Oum-el-Aouamid, rapportées par M. Renan. Peut-être faut-il y joindre des fragments de bronze, trouvés dans l'île de Chypre, mais qui portent le nom d'un roi de Sidon et sont dédiés au dieu-Liban? Ces fragments, qui ont été également publiés par M. Renan (*Journ. des Savants*, août 1877), sont peut-être le spécimen le plus ancien d'écriture phénicienne que nous possédions. Les autres inscriptions de Phénicie varient du sixième au second siècle av. J.-C — La colonie phénicienne la plus voisine de la côte asiatique,

c'est Chypre. Aucune autre, excepté Carthage, n'a fourni un aussi riche butin. Pococke déjà en avait rapporté les copies de trente-trois inscriptions. Malheureusement les inscriptions elles-mêmes sont entrées depuis dans la construction d'un aqueduc et sont perdues pour la science. M. de Vogüé, d'autres encore, y ont également trouvé des textes d'une grande importance. En dernier lieu, les fouilles commencées par M. G. Colonna Ceccaldi, et poursuivies avec tant de bonheur par le général de Cesnola, ont également amené la découverte d'une trentaine de nouveaux fragments. Ces derniers proviennent presque tous de grandes vasques en marbre, larges de deux ou trois pieds, qui portaient leur dédicace gravée sur le rebord. Les inscriptions de Chypre sont en général gravées avec soin, presque toujours sur marbre ; elles ont souvent un certain cachet artistique qu'on ne retrouve pas sur tous les monuments phéniciens : on sent le voisinage de la Grèce. L'écriture présente certaines particularités ; les boucles des lettres s'ouvrent par en haut, un peu en forme d'agrafe ; les queues au lieu d'être arrondies, comme en Phénicie, se terminent en pointe ; enfin, les mots sont séparés par des points. Les deux grands centres d'inscriptions phéniciennes, dans l'île de Chypre, sont Larnaka et Dali, l'ancienne Citium et Idalion. Ces deux villes formaient un petit royaume phénicien. Les inscriptions nous ont conservé les noms de deux de leurs princes, Melekjaton et Pymjaton. — Les inscriptions trouvées en Grèce se rapprochent davantage comme style de celles de la côte. Ce fait, singulier au premier abord, s'explique fort naturellement. Chypre était un centre de civilisation où l'influence grecque et l'influence phénicienne venaient se heurter à chaque pas. C'est un des points par où s'est opéré le passage du monde oriental au monde grec, et il ne faut jamais perdre cela de vue, quand on veut étudier l'origine soit de l'art, soit de la mythologie helléniques. Nous y trouvons le dieu Pygmée, le dieu Rasp, ou Resef, qui n'est autre que l'Apollon d'Amyclée avec son javelot et sa tête de gazelle ; c'est le lieu par où le culte de Vénus s'est introduit en Grèce. Tout l'art cypriote porte la trace de cette double influence. Au contraire, ceux qui ont laissé des inscriptions à Athènes étaient presque tous des Phéniciens de la côte, ils le disent sur leurs inscriptions, qui ayant échappé à un danger, arrivés au port, apportaient un ex-voto dans la chapelle de leur dieu national. Aussi toutes ces inscriptions ont-elles été trouvées au Pirée. Elles sont d'ailleurs presque toutes bilingues, ce qui leur donne un grand intérêt. C'est ainsi que l'une d'elles a permis à Gesenius d'établir, il y a quarante ans, que la déesse qui correspondait à Tanit chez les Grecs était Artémis. Une inscription religieuse du plus haut intérêt, trouvée tout récemment dans l'île de Délos, et qui devait perpétuer le souvenir d'une ambassade sacrée de Tyriens, est malheureusement dans un si triste état qu'il n'y a que peu de chose à en tirer. — L'Egypte n'a fourni que quelques graffiti, tracés soit par des pèlerins soit par des mercenaires au service de Psammétik, dans le temple d'Abydos, ou dans le Sérapéum, sur le dos d'un sphinx qui est aujourd'hui au musée du

Louvre, ou sur les jambes d'un des colosses d'Ipsamboul. Ces proscynèmes, quoique peu nombreux, ont un intérêt paléographique réel, parce qu'ils sont, pour la plupart, d'une date assez ancienne, et ils se rapprochent plus, pour la langue, sous certains rapports, de l'hébreu que du phénicien. Mais la mine qui serait certainement la plus féconde, et qui est restée jusqu'à présent, presqu'entièrement inexplorée, c'est l'oasis de Jupiter Ammon. Pas un oracle n'a été plus célèbre dans l'antiquité, et il était fréquenté non seulement par les Egyptiens, mais par les Grecs et les Phéniciens. Sa situation au milieu du désert, qui l'a rendu inabordable jusqu'à présent, l'a aussi mis à l'abri des atteintes de la civilisation. On a pu le démolir, on n'a pas utilisé ses pierres pour construire d'autres villes. Certainement on en trouverait les murs encore couverts de proscynèmes phéniciens. — Carthage joue, à l'ouest de la Méditerranée, le même rôle que la Phénicie à l'est. Elle est le centre d'où rayonnait l'influence phénicienne en Sicile, en Sardaigne, en Gaule, en Espagne. Les inscriptions en portent la trace constante. Le caractère paléographique est le même dans tous ces pays; on retrouve les mêmes formules et les mêmes noms à Malte, en Sicile, en Sardaigne et à Marseille. Une de nos inscriptions de Malte porte les noms de deux suffètes éponymes; ce sont bien certainement ceux des suffètes de Carthage. Malheureusement nous ne pouvons pas déterminer à quelle époque remonte le commencement de cette influence. Toutes les inscriptions de Carthage que nous possédons appartiennent à ce qu'on pourrait appeler l'époque grecque. Nous ne croyons pas qu'on ait le droit de les faire descendre jusqu'à l'époque romaine. Le style des monuments, leur caractère paléographique, divers autres indices encore, semblent s'y opposer. Les lettres, sur les inscriptions de Carthage, ont une forme particulière. Pour bien en juger, il faut consulter non pas l'écriture négligée du plus grand nombre des ex-voto, mais les textes ayant un certain caractère officiel. Tous sont écrits au moyen du même procédé. Les têtes des lettres sont très petites, mais très finement dessinées; les queues, fortes et très cambrées, accusent nettement les pleins et les déliés. Ces mêmes caractères se retrouvent sur toutes les inscriptions soignées, à Carthage et en dehors de l'Afrique, à Malte, à Marseille dans le tarif des sacrifices. Ce dernier monument ressemble même si fort aux textes analogues trouvés à Carthage, pour l'aspect, comme pour le contenu, qu'on a pu se demander jusqu'à ces derniers temps si cette pierre n'avait pas été gravée à Carthage. L'examen de la pierre ne laisse de place à aucun doute; elle vient de Notre-Dame de la Garde. — Les inscriptions de Carthage se divisent en deux catégories : les inscriptions publiques et les inscriptions privées. Parmi les inscriptions publiques, il faut signaler, en première ligne, quatre fragments de tarifs des sacrifices différents; ce qui nous prouve à la fois le caractère mercantile du peuple, et la place qu'y occupaient les prêtres. Une autre inscription encore plus importante, mais malheureusement fort maltraitée, c'est une ordonnance concernant le règlement d'une fête. On peut encore

se rendre compte de la marche générale de l'inscription : « Au quatrième jour, on fera telle et telle chose, au cinquième, telle et telle autre. » Rien ne serait plus intéressant que d'avoir ainsi jour par jour le détail officiel d'une grande fête ; car elle durait au moins sept jours. Malheureusement ce n'est plus qu'un lambeau dont nous ne possédons pas une seule ligne intacte. Les inscriptions privées sont ces ex-voto innombrables tous conçus dans les mêmes termes, tous provenant du même temple, que le sol de Carthage fournit avec une prodigalité vraiment merveilleuse. On en possède près de trois mille. Rien n'est plus monotone, mais rien ne fait mieux comprendre quelle est l'utilité d'un recueil d'inscriptions. Leur grand nombre nous atteste l'importance du culte de la déesse Tanit. Nous y trouvons de plus un véritable almanach des noms de famille de Carthage, qui est du plus haut intérêt, et bien des détails sur son organisation civile et religieuse. — En dehors de Carthage, l'Afrique nous a fourni un grand nombre d'inscriptions ; elles sont toutes néo-puniques, ou, suivant l'expression du docteur Judas, numidico-puniques. On a dit ailleurs en quoi consistait l'écriture numidico-punique. C'est une altération de l'alphabet phénicien, mais altération qui a pris naissance chez un peuple qui n'était pas phénicien, et qui s'est répandue par toute l'Afrique après la chute de Carthage. Toute cette épigraphie est très difficile, mais elle a un intérêt réel, parce qu'elle a un caractère très local. Elle est fort étendue. — Il est une autre écriture, qui occupe une place considérable dans l'Afrique septentrionale ; c'est l'écriture libyque ou berbère. Ce n'est pas une écriture sémitique et la langue ne l'est pas non plus ; mais les berbères ont été de tout temps en rapport intime avec les habitants de l'Afrique carthaginoise ; nous possédons deux ou trois inscriptions bilingues, puniques et berbères ; l'une d'entre elles, celle de Thougga, capitale. Les Berbères ou les Numides, car c'était la même population, sont comme le trait d'union entre les différentes peuplades qui se sont succédé sur le sol africain, et ils le sont encore aujourd'hui, où ils jouent sous le nom de Kabyles, le même rôle vis-à-vis des Arabes, que leurs ancêtres jouaient vis-à-vis des Phéniciens. Ils représentent le sol primitif. Mais s'il fallait en parler, ce ne serait pas ici leur place. Elle serait à la limite du monde sémitique, dans quelque appendice d'un recueil général des inscriptions sémitiques. — Malte, la Sicile, la Sardaigne, avec Marseille et l'Espagne, ferment le monde phénicien. Les inscriptions qu'on y trouve appartiennent presque toutes à la même famille paléographique que celles de Carthage. La Sardaigne fait exception dans une certaine mesure. Tandis que la plupart des incriptions trouvées dans les îles voisines sont d'une médiocre antiquité, en Sardaigne nous trouvons un certain nombre d'inscriptions qui s mblent appartenir à une époque plus ancienne, à en juger par la forme des lettres. Aucune d'elles n'est datée. A côté de ces inscriptions on en trouve au contraire qui sont écrites en néo-punique, c'est-à-dire avec l'écriture punique de basse époque. Tout cela montre quels rapports intimes existaient entre Carthage, cette co-

lonie qui était devenue à son tour une métropole, et tous les comptoirs phéniciens disséminés sur les bords de la Méditerranée. Malte n'a pas fourni moins de douze inscriptions. C'est même l'une d'elles, qui est bilingue, qui a donné à Barthélemy la clef de l'écriture phénicienne. Elle est sur un socle carré, qui supporte une colonne tronquée, en forme de cône. Elle a de plus une particularité, c'est qu'elle existe en double exemplaire. Il y avait deux colonnes semblables, qui se faisaient pendant, et, sur leurs deux bases, deux inscriptions identiques; l'une d'elles est restée à Malte, l'autre est au Louvre. La Sicile n'a fourni qu'une grande inscription, encore est-elle perdue depuis deux cents ans. On n'en possède que deux dessins fort grossiers. Jusqu'à ces derniers temps, on la considérait comme désespérée. M. Renan a réussi, en rapprochant les deux dessins, à en restituer le commencement; c'est une dédicace à la déesse du mont Erix, *Astoret Erec*, au pied duquel elle a été trouvée. La Corse ne nous a rien donné jusqu'à présent. Par contre, il faut ouvrir un chapitre à l'Italie. Les fouilles de Palestrina ont mis au jour deux coupes en argent, de style phénicien, et sur l'une d'elles une inscription. A Marseille on ne possède non plus qu'une inscription, mais elle est bien marseillaise. C'est le tarif des sacrifices dont il a été question plus haut. Ce fait est instructif au point de vue de l'importance de la colonie phénicienne de Marseille. L'Espagne n'a non plus rien fourni, car on ne peut pas compter comme appartenant à l'Espagne la petite statuette en bronze d'Harpocrate, que les hasards des collections ont amenée au musée de Madrid. Et pourtant l'Espagne était le centre principal de l'influence phénicienne dans l'extrême Occident. C'était Tarsis, la fin du monde ancien. Cela nous prouve combien ce que nous avons est encore peu de chose, et combien il reste à faire à l'épigraphie phénicienne. — Le monde hébreu est beaucoup moins richement représenté dans l'épigraphie que le monde phénicien. Il était beaucoup moins étendu, d'ailleurs. L'épigraphie hébraïque se distingue en deux parties absolument distinctes : L'hébreu ancien et l'hébreu carré. Ces deux écritures, qui diffèrent assez l'une de l'autre pour qu'il soit impossible à un œil peu exercé d'en saisir la parenté (voyez l'art. *Écriture*), répondent à deux mondes fort différents : le monde d'avant et d'après l'exil; le monde israélite et le monde juif. Le premier de ces deux mondes n'existe presque pas pour l'épigraphie. On a trouvé sur les bords du Jourdain une inscription capitale à tous les points de vue, la plus ancienne inscription sémitique sans doute (voyez *Mésa*), elle n'est pas hébraïque, elle est moabite; de telle sorte que le livre des inscriptions hébraïques doit s'ouvrir par le chapitre Moab. Nous ne possédons, en dehors de la stèle de Mésa, que deux inscriptions en hébreu ancien; l'une assez longue, mais très mutilée, découverte par M. Cl. Ganneau, à Siloam, à l'entrée d'une grotte ; elle est au British Museum; l'autre, de trois ou quatre lettres, trouvée dans les rues de Jérusalem, au milieu de décombres, par M. Vernes; et, par une sorte de dérision, le seul nom qu'on lise clairement sur l'inscription Siloam, est celui de Baal : *Baal*

habbaïl, « le dieu du sanctuaire. » Je ne crois pas qu'on puisse voir dans ces mots la mention du propriétaire de l'endroit. L'étude seule du contexte permettrait de donner une réponse décisive. Cette étude, d'ailleurs, est possible, et je suis convaincu que celui qui irait à Londres et s'attellerait au déchiffrement de cette inscription, obtiendrait des résultats inattendus, car, si la pierre est en lambeaux, les lettres sont très fortes et très nettes. On connaissait pourtant l'hébreu ancien auparavant, grâce aux monnaies de la guerre d'indépendance, et surtout grâce aux pierres gravées. Les Macchabées sont d'une époque beaucoup plus récente; mais par sentiment patriotique, et pour se rattacher à l'ancien ordre de choses, ils ont été chercher les caractères, et peut-être même les types de leurs monnaies, dans les temps anciens. Toutefois, c'est avec l'aide des pierres gravées surtout que M. de Vogüé a réussi à reconstituer en entier l'alphabet hébreu primitif, dix ans avant la découverte de la stèle de Mésa. Elles sont assez nombreuses et très caractéristiques. Sur presque toutes on trouve des noms propres où entre le nom de Jehovah. Cela ne veut pas dire qu'elles viennent toutes d'Israélites rigides ; il y en a sur lesquelles on voit des figures, des sphinx, des animaux, ou même des personnages mythologiques ; pourtant, d'une façon générale, on peut dire qu'elles se distinguent par une certaine austérité. On n'y voit le plus souvent que deux noms, séparés par une double barre. On peut dire qu'elles sont presque toujours reconnaissables à première vue. — L'épigraphie juive se compose d'un certain nombre d'inscriptions trouvées en Palestine, dans le tombeau des Juges, dans celui des Rois, ou bien à Jérusalem même, ou en Galilée, comme celles des synagogues de Kefr-Bereim, et qui vont de l'an 150 avant J.-C. à l'an 200 après. Ces inscriptions ont été étudiées par presque tous les explorateurs de la Palestine, MM. de Saulcy, Renan, de Vogüé, G. Rey, Victor Guérin, etc. L'exploration de la Palestine, poursuivie dans ces dix dernières années par les Anglais, et qui a rendu tant de services à la connaissance de la topographie de la Terre sainte, grâce aux beaux travaux du capitaine Warren, n'a presque rien produit au point de vue épigraphique. A côté des inscriptions proprement dites, il faut mentionner des ossuaires en forme de coffrets, dont le nombre s'est beaucoup accru dans ces dernières années. Ces petits monuments, plus intéressants au point de vue archéologique qu'au point de vue épigraphique, ont été étudiés par M. Cl. Ganneau, qui en a tiré des conséquences fort intéressantes. Ils portent souvent inscrits des noms juifs ; peut-être a-t-il été trop loin lorsqu'il a voulu y voir, à cause de la présence de quelques croix, des noms chrétiens. Si nous sortons de la Palestine, nous trouverons des inscriptions juives tout d'abord à Rome. Il y avait là une colonie juive importante et qui a laissé des monuments. A la Vigna Randanini on a découvert tout un cimetière juif, mais on ne peut y glaner que cinq ou six mots hébreux. Le musée du Capitole possède une ou deux inscriptions plus considérables. Le midi de la France, l'Espagne en ont aussi produit quelques-unes.

Enfin, il faut mentionner ce cimetière juif découvert en Crimée par M. Firkowitz, dans ces dernières années, et où l'on n'a pas trouvé moins d'une quarantaine de tombes avec de longues inscriptions datées soit de l'ère du monde, soit de la captivité de Samarie, et qui iraient environ de l'an 300 à l'an 700 après J.-C. Ces inscriptions, qui ont été étudiées par MM. Neubauer, Dorn et Chwolson, soulèvent de graves difficultés. Sont-elles authentiques et a-t-on bien lu la date? La première de ces questions semble à peu près tranchée en leur faveur, la seconde est encore contestée. On a d'ailleurs trouvé des inscriptions juives en caractères fort anciens à Tiflis et jusqu'à Derbend. — L'épigraphie araméenne est la dernière qui nous occupera. Elle se divise en trois grandes branches : A. Inscriptions araméennes proprement dites; B. Inscriptions nabatéennes et sinaïtiques; C. Inscriptions palmyréniennes. Il faut y rattacher enfin les inscriptions en estranghélo et en syriaque; parmi les inscriptions arabes, une ou deux seulement nous concernent. — En tête des inscriptions araméennes il faut placer des inscriptions, courtes en général, mais fort anciennes, qui sont presque toutes gravées sur des objets portatifs et dont, par conséquent, on ne peut déterminer la provenance avec précision; les monuments de cette classe proviennent tous soit de Syrie, soit de Mésopotamie. L'écriture en est si rapprochée des plus anciennes formes du phénicien et de l'hébreu, qu'on n'a souvent d'autre guide, pour les distinguer, que la composition des noms propres et la langue; encore est-ce un indice parfois insuffisant, quand on est en présence d'épigraphes aussi courtes. L'embarras existe surtout pour les pierres gravées, dont il est fort difficile, comme nous l'avons fait remarquer plus haut, de déterminer la provenance. Quelquefois nous ne possédons pas les cachets eux-mêmes, mais leurs empreintes au bas des contrats assyriens écrits sur brique. Il faut distinguer de ces empreintes, des inscriptions araméennes, tracées à la pointe, sur des briques également couvertes d'inscriptions cunéiformes; ces dernières sont de vraies inscriptions bilingues; elles sont presque toutes au British Museum, et ont été publiées par sir H. Rawlinson dans le *Journal of the Royal Asiatic Soc.*, new serv., t. I, part. 1. Enfin, une troisième catégorie de monuments araméens anciens se compose de ces poids en forme de lion, que tout le monde a vus, et qui portent une légende le plus souvent bilingue. D'autres poids ont une forme différente; notamment l'un d'eux, également au British Museum, sur lequel on lit la légende nouvelle jusqu'à présent, et singulière à cause du rapprochement qu'elle fait naître dans l'esprit: *Phares.* — Il n'est pas d'alphabet qui ait des ramifications aussi étendues que l'alphabet araméen. La plus directe est formée par les inscriptions araméennes d'époque persane. Nous en faisons une classe à part, parce qu'elles ont un cach t bien distinct des précédentes, au point de vue paléographique, comme au point de vue du contenu. On en trouve non seulement en Asie, mais en Egypte; elles y prennent même un développement considérable, qui nous prouve quelle place occupait l'élément araméen dans le pays des Pharaons, sous la domination

des Perses. Il semble que la langue officielle ait été l'araméen. Nous possédions deux ou trois textes de ce genre trouvés en Egypte, sans parler des graffiti araméens que l'on trouve mélangés aux graffiti phéniciens dans le temple d'Abydos; on en a découvert il y a trois ans à peine un autre plus important encore qui est daté du règne de Darius. C'est encore à la même catégorie de textes qu'appartiennent les quelques papyrus araméens que l'on possède soit au Louvre, soit à Turin, soit au British Museum. Ce ne sont pas, comme on l'a cru longtemps, des textes religieux, mais des textes juridiques, des lettres, ou des réclamations, ou des pièces de procès, exactement comme sur les papyrus grecs de l'époque des Ptolémées. C'est à M. Merx qu'il convient de faire remonter le mérite de cette découverte (Merx, *Bemerkungen über bisjetzt bekannte Aram. Inschriften*, Zeitschr. d. D. Morgenl. Gess., 1868, p. 696-697). Le caractère paléographique des papyrus est le même que celui des inscriptions; ou du moins, ces dernières nous présentent déjà une écriture altérée par l'usage du calame. — L'alphabet des inscriptions nabatéennes est encore plus corrompu que celui des papyrus; c'est en réalité une écriture de manuscrits, avec des ligatures entre les lettres, et les formes arrondies et penchées de l'écriture cursive. Aussi les graffiti sont-ils nombreux en nabatéen; peut-être plus nombreux qu'en aucune autre écriture sémitique; on en trouve dans le Hauran, sur les rochers de Petra, mais surtout dans la presqu'île du Sinaï. Là, des vallées entières sont couvertes d'inscriptions tracées par des pèlerins nabatéens ou chrétiens. Les inscriptions elles-mêmes sont peu intéressantes et ressemblent à celles qui couvrent nos monuments publics. Ce sont des noms précédés ou suivis de la formule Schalôm, *Salut!* La langue en est particulière; elle est araméenne, tandis que les noms propres sont presque arabes. L'écriture nabatéenne nous a pourtant laissé d'autres monuments. Les Nabatéens ont eu leurs jours de gloire, et l'on trouve dans le massif du Hauran, à Hebrân, à Bostra, dans toute l'ancienne Trachonitide, des inscriptions plus soignées. On en a trouvé deux à Pouzzoles. Pouzzoles était un port; on devait s'attendre par conséquent à y trouver des étrangers. Il y avait là de plus une colonie de Juifs, nous le savons par l'histoire de saint Paul; ce sont autant d'indices qui se confirment l'un l'autre. — Palmyre enfin est la ville la plus favorisée au point de vue de l'épigraphie. L'écriture palmyrénienne est faite en vue des inscriptions. C'est la seule écriture sémitique qui soit monumentale. MM. de Vogüé et Waddington ont relevé à eux seuls dans la ville de Palmyre plus de cent quarante inscriptions dont les plus courtes compteraient parmi les longues inscriptions phéniciennes. Ce sont presque toutes des inscriptions honorifiques ou funéraires; le plus souvent elles accompagnent des bas-reliefs ou des statues. Les inscriptions palmyréniennes ont la régularité des inscriptions grecques; elles sont même fort élégantes; peut-être sont-elles trop ornementées. Il en est comme de l'art et en général de la civilisation de Palmyre. C'est une civilisation orientale, transformée à la

surface par l'influence grecque. Les inscriptions de Palmyre nous font connaître un grand nombre de personnages fort inconnus ; mais dans ce nombre nous trouvons le nom du prince qui a rendu Palmyre célèbre, Odeinath, l'époux de Zénobie. Elles nous font aussi connaître les dieux des Palmyréniens qui les suivaient partout où ils allaient. Nous trouvons des inscriptions palmyréniennes en Afrique, à Rome, et jusqu'en Angleterre. Cela tient à ce que la civilisation palmyrénienne est contemporaine du moment où l'empire romain avait son plus grand degré d'extension, et où les armées romaines entraînaient avec elles les alliés et les sujets de Rome jusqu'aux extrémités du monde. Mais, en Afrique comme à Rome, nous retrouvons des Palmyréniens qui élèvent des statues, θεοις πατρωις, à leurs dieux Malagbel et Aglibaal. Ces inscriptions, faites à l'étranger, ont en général quelque chose de plus cursif et de moins monumental. C'est de l'estranghélo, c'est-à-dire du syriaque ; entre ces deux mondes, il n'y a guère qu'une différence de nom. — Il faudrait encore nous occuper en dernier lieu des inscriptions himyarètes et éthiopiennes, mais elles forment un monde à part et on trouvera ce qui les concerne aux articles *Arabie* et *Éthiopie*. Nous nous arrêterons ici. L'épigraphie sémitique, comme on le voit, ne cesse pas lorsque Rome paraît. Elle a existé jusqu'au quatrième siècle de l'ère chrétienne, côte à côte avec l'épigraphie latine, comme elle avait existé à côté de l'épigraphie grecque et assyrienne ; et elle n'est morte qu'avec l'empire romain. PH. BERGER.

INSPIRATION. Voyez *Théopneustie*.

INSPIRÉS. On désigne sous ce nom un parti religieux issu du prophétisme camisard et qui en fut la dégénération lamentable. Les prophètes qui parurent presque au lendemain de la Révocation dans le Dauphiné, le Vivarais et le Languedoc, étaient le produit authentique et spontané de l'exaltation d'un peuple poussé au désespoir par le plus effroyable système de compression qui fut jamais. En eux se personnifia la protestation véhémente, mais naïve et sincère, du droit contre la force et de la foi contre la superstition. Il n'y eut à l'origine ni jonglerie ni supercherie, comme on l'a prétendu, mais un état morbide amené par la souffrance. En devenant guerrier, le mouvement perdit quelque chose de sa pureté primitive. Aux femmes et aux enfants qui prêchaient l'amendement et la confiance en Dieu succédèrent des hommes à la fois prophètes et soldats, qui furent l'âme de la guerre camisarde ; c'étaient les Abraham Mazel, les Élie Marion, les Coste, les Claris, les Cavalier. « Tout ce que nous faisions, dit l'un d'eux, Durand Fage, soit pour l'intérêt général soit pour notre conduite particulière, c'était toujours par ordre de l'Esprit. » (*Théâtre sacré des Cévennes*, p. 117). La défaite des camisards, en dispersant leurs bandes héroïques, parut mettre fin au prophétisme cévenol. La plupart des prophètes passèrent à l'étranger. Mais le mouvement ne devait pas s'arrêter là. Quelques femmes, croyant obéir à l'appel de l'Esprit, se mirent à prophétiser. « Quelque chose de profondément humain, d'affectueux, animait leurs discours, dit M. Ed. Hugues (*Ant. Court*, I, 174). Nul cri, nulle fureur ; des parole

tendres, des larmes. Dans un langage bizarre, mêlé de citations bibliques et du récit naïf de leurs visions, elles prêchaient la repentance et montraient, au delà des malheurs présents, l'espérance d'un état meilleur. » On appela *Inspirés* les organes de ce nouveau prophétisme. Ils se multiplièrent rapidement, et Du Plan raconte que, dans un voyage qu'il fit du côté de Ganges, il trouva, dans chaque lieu qu'il traversa, des femmes ou des hommes qui tombaient en extase, racontaient leurs visions et prophétisaient. Les inspirés étaient consultés dans les circonstances les plus diverses. On leur amenait les malades, qu'ils prétendaient guérir en leur imposant les mains. L'ignorance des protestants, privés de pasteurs depuis la Révocation, assurait une clientèle nombreuse à ces fanatiques, qui n'étaient pas tous de bonne foi. Un manuscrit, intitulé le *Livre de l'Esprit*, circulait dans le Midi, annonçant que la dispensation du saint Esprit commençait. Les extravagances qui se produisaient sous le couvert de l'inspiration, bien loin de refroidir le zèle des adeptes, en grossissait le nombre. Ce fut une sorte d'épidémie mentale qui s'abattit sur les réchappés de la persécution, comme l'un de ces fléaux qui passent sur les contrées ravagées par la guerre. Antoine Court, bien qu'il eût lui-même des obligations aux inspirés, vit le péril que courait le protestantisme français; il comprit, grâce à son grand bon sens, que, « tout ce qu'on appelait révélation n'avait pas sa source dans l'Esprit divin, et que, si on ne pouvait pas en accuser la fraude, on pouvait penser du moins que la plupart de ceux qu'on appelait inspirés étaient la dupe de leur zèle et de leur crédulité. » Il travailla de toutes ses forces à démasquer les fourbes et à ramener les égarés. Il fit prendre au synode de 1715 une double résolution qui interdisait la prédication aux femmes et qui établissait « qu'il serait ordonné de s'en tenir uniquement à l'Écriture sainte comme à la seule règle de foi, et qu'en conséquence on rejetterait toutes les prétendues révélations qui avaient vogue parmi les protestants, non seulement parce qu'elles n'avaient aucun fondement dans l'Écriture, mais encore à cause des grands abus qu'elles avaient produits. » Deux prédicants, Huc et Vesson, refusèrent d'accepter cette décision et prirent ouvertement parti pour les inspirés. Les synodes n'hésitèrent pas à les frapper, en les bannissant de la paix de l'Église. Cette excommunication les exaspéra: Huc dans les Cévennes et Vesson dans le bas Languedoc travaillèrent à soulever l'opinion contre Court et les synodes. Pictet, de Genève, intervint dans la lutte par sa *Lettre sur ceux qui se croient inspirés*, qui eut pour effet de ramener beaucoup d'esprits égarés. Les rites et les extravagances des inspirés variaient d'un lieu à un autre, au gré de la fantaisie de ces sectaires. A Montpellier, ils prirent le nom de *multipliants* (voyez ce mot), et célébraient des rites bizarres, plus dignes d'un théâtre forain que d'un culte. Vesson s'allia à cette secte, qui fit quelque bruit vers 1721. Elle avait à sa tête trois mages, organes de l'inspiration et appelés à convertir les nations. Les adeptes étaient rebaptisés et recevaient de nouveaux noms. L'autorité finit par s'émouvoir et fit une descente chez Mlle Ver-

chand, dont la maison était devenue le temple de la secte. Trois inspirés furent livrés au bourreau, tandis que d'autres étaient envoyés aux galères ou à la tour de Constance. Huc et Vesson, condamnés à la potence, furent lâches devant la mort, l'un abjurant sa foi et l'autre s'offrant à livrer ses frères. Avec eux finit cette étrange épidémie qui faillit compromettre l'œuvre de la restauration des Églises réformées. — Malheureusement la contagion avait passé de France à l'étranger avec les réfugiés, et le Refuge retentit, pendant de longues années, des prétentions et des extravagances des inspirés. Elie Marion, Durand Fage et Jean Cavalier (cousin du chef camisard) avaient transporté à Londres un foyer d'inspiration. L'Eglise française dite de Savoie se sépara d'eux avec éclat par un acte lu du haut de la chaire, le 5 janvier 1707, qui les accusait de fourberie et de blasphème. Une guerre de pamphlets s'ensuivit, dans laquelle se distingua, par la violence de ses attaques contre les inspirés cévenols, Claude Grostête, que M. Douen fait à tort l'un de leurs défenseurs (voyez. art. *Grostête*). Maximilien Misson, un réfugié honorablement connu par son savoir, prit leur défense en publiant son *Théâtre sacré des Cévennes*, recueil des témoignages donnés, sous la foi du serment, par les principaux acteurs survivants de ce drame. Il fit suivre cette première publication de plusieurs autres qui s'attachaient, non seulement à démontrer la validité et l'autorité du prophétisme cévenol, mais à établir que l'esprit de prophétie continuait à reposer sur les inspirés réfugiés en Angleterre. Ceux-ci en effet n'avaient pas cessé de prophétiser, et se livraient à un prosélytisme qui n'était pas sans résultats. Parmi les adeptes se trouvait un juge de paix, John Lacy, qui eut des extases et publia un recueil de prophéties. Elie Marion publia de son côté des *Avertissements prophétiques, ou discours prononcés sous l'opération de l'Esprit et fidèlement recueillis dans le temps qu'il parlait* (Londres, 1707). Ces discours sont formés d'un tissu incohérent d'éjaculations pieuses, d'encouragements aux opprimés et de menaces contre les impies. Cet écrit fut déclaré séditieux par les tribunaux, et son auteur fut condamné, avec ses disciples Nicolas Fatio, de Genève, et Jean Daudé, de Nîmes, à la peine du carcan. Les succès des inspirés ne furent pas de longue durée en Angleterre ; ils se maintinrent à Londres à l'état de secte obscure jusque vers le milieu du dix-huitième siècle et achevèrent de ruiner leur cause par leurs extravagances. — En Allemagne, leurs succès furent plus grands. En 1711, les prophètes Elie Marion et Jean Allut y arrivèrent, accompagnés de leurs deux disciples Nicolas Fatio et Charles Portalès, qui avaient pour mission de recueillir avec soin les paroles prononcées par eux pendant « leurs saisissements,» et qui les publièrent en trois recueils successifs. Les colonies de réformés français leur firent peu d'accueil, mais ils réussirent mieux auprès des piétistes de l'Allemagne du nord et de l'ouest. Il y eut une communauté d'inspirés à Halle en 1713 et à Berlin en 1716. La première agape fut célébrée à Halle en 1714, avec trente-un adeptes luthériens ou réformés. Knauth, prédicateur du Dôme, fut gagné aux idées nouvelles. Auguste Hermann Francke lui-

même penchá vers elles et déclara qu'il n'y avait là « pas trace de tromperie ; » mais les crises mystérieuses dans lesquelles tombaient les adeptes lui ouvrirent les yeux. Les trois frères Polt portèrent les doctrines des inspirés dans la Wetterau et le Wittgenstein, et ils y fondèrent des communautés parmi les séparatistes de Souabe et de Franconie, qui avaient trouvé là un refuge. Les progrès furent rapides, et, en quelques années, il y eut des milliers d'inspirés répandus dans toute l'Allemagne et jusqu'en Alsace et en Suisse. Le mouvement, qui avait une origine française, devint foncièrement allemand. Elie Marion et ses amis n'avaient fait que passer; il était mort lui-même à Livourne, le 29 novembre 1713. Le phénomène de l'inspiration se maintint d'ailleurs dans les communautés allemandes avec des caractères identiques à ceux qu'il revêtait en France ou en Angleterre. Le sujet honoré de quelque révélation éprouvait d'abord une sensation de chaleur près du cœur, avec une certaine difficulté à respirer; son corps était agité par des mouvements convulsifs, ses lèvres tremblaient. Alors venaient l'extase et l'inspiration, qui s'exprimaient soit par des gestes bizarres, soit par des paroles, en style biblique, qui étaient en général des exhortations à la conversion ou des réprimandes aux chrétiens relâchés. Le 4 juillet 1716, Gruber, deuxième du nom, l'un des « instruments » (*Werkzeug*), ou prophètes, reçut par révélation la constitution de l'Eglise, qui eut pour titre : *Vingt-quatre règles de la vraie piété et d'une sainte conduite.* Dix Eglises furent organisées d'après ces règles. On établit en outre, en divers lieux des communautés de prière (*Gebetsgemeinschapan.* Chaque communauté avait un président et deux anciens qui, avec les directeurs des autres communautés, formaient de temps en temps des conférences de « frères anciens, » administraient les intérêts généraux et exerçaient une discipline ecclésiastique rigoureuse. La communion fraternelle était entretenue par des visites d'Eglises faites par des frères désignés *ad hoc.* Il n'y avait pas de ministère régulier : chaque membre devait contribuer à l'édification commune. Le culte comprenait le chant des cantiques, la prière, la lecture des Ecritures et la lecture des révélations des « instruments», dont on possédait une cinquantaine de recueils imprimés. Si un prophète se trouvait présent, la parole lui appartenait de droit. Leur dogmatique ne différait pas sensiblement de la doctrine de l'Eglise évangélique. A partir de 1719, Jean-Frédéric Rock demeura le seul prophète en exercice, et, jusqu'à sa mort, survenue trente ans plus tard, il exerça une grande influence sur le développement religieux de ces communautés qui voyaient en lui leur chef. D'un zèle infatigable, il visitait constamment les communautés d'inspirés, et avait pris pour devise : « Toujours en voyage, » (en allemand : *In fortwährenden Reisen*, mots qui commencent par les initiales de son nom : J. F. R.). Son désir de convertir les âmes et d'édifier ses frères était si grand qu'il ne se laissait rebuter ni par les fatigues ni par les persécutions qui ne lui furent pas épargnées. Il fut en relation avec les hommes les plus pieux de son époque, qui se plurent à rendre hommage à sa piété,

tout en désapprouvant ses exagérations. De ce nombre furent Œtinger, Bengel, Steinhofer, Keiser, Edelmann, et surtout le comte de Zinzendorf. Celui-ci, invité à visiter la communauté de Budingen, fut très frappé de ce ce qu'il vit et entendit. Il vit Rock dans l'un de ses moments d'extase. Cet homme, très calme et réfléchi à l'ordinaire, était tout à coup saisi d'un ébranlement général; sa tête se balançait d'avant en arrière avec une très grande rapidité; dans cet état, il prononçait des paroles entrecoupées que l'on recueillait avec soin. Zinzendorf fut effrayé; toutefois, il ne voulut point se hâter de porter un jugement, « ne sachant pas, disait-il, quelle figure faisaient les anciens prophètes que je n'ai pas vus. » Plus tard, ces deux hommes se séparèrent et se combattirent très vivement, sans cesser pourtant de s'estimer. La communauté des frères moraves, en s'établissant dans la contrée même où les inspirés avaient leur centre principal, attira à elle leurs meilleurs éléments, et hâta la décadence de la société. D'autres causes y contribuèrent aussi, particulièrement la cessation du don prophétique et l'émigration d'un grand nombre d'inspirés à Germantown en Pensylvanie (1725). A partir de la mort de Rock, les Eglises d'inspiration s'affaiblirent graduellement; impuissantes à recruter des prosélytes, sans prédications, sans baptêmes, sans agapes, elles semblaient avoir disparu de l'Allemagne, lorsque le souffle de réveil qui ranimait, vers 1816, les Eglises évangéliques, passa aussi sur elles. Les communautés ressuscitèrent, et le don de prophétie reparut comme aux jours des camisards et des prophètes de la Wetterau. On vit les Eglises renaître en Alsace, dans le Palatinat, dans la Wetterau, et se réorganiser sur la base des anciens règlements de piété de Gruber. La persécution que les inspirés eurent à endurer de la part des gouvernements hessois et prussien les décidèrent à se transporter en Amérique, où ils fondèrent une colonie de quinze cents à deux mille âmes, à Ebenhézer, près Buffalo, sous la conduite de « l'instrument » Metz. Cette colonie, essentiellement agricole, où l'on pratiquait dans une certaine mesure la communauté des biens, se développa rapidement, et fonda deux autres colonies au Canada. Plus récemment (à partir de 1854) les inspirés, gênés par l'extension considérable de la ville de Buffalo, ont émigré à l'intérieur, dans le nouvel Etat de l'Iowa. — Sources : Les histoires générales du protestantisme français, de Félice et de Puaux; les histoires spéciales relatives à l'époque des camisards, Ch. Coquerel, Nap. Peyrat, Ed. Hugues, Eug. Bonnemère; les écrits du temps, l'*Histoire du fanatisme*, de Brueys ; l'*Histoire des troubles des Cévennes*, d'Antoine Court; les *Eclaircissements historiques*, de Rulhières; le *Théâtre sacré des Cévennes*, de Misson, et les écrits prophétiques d'Elie Marion; relativement aux inspirés en Angleterre et en Allemagne, on consultera avec fruit une série de cinq remarquables articles de M. Jules Chavannes sur les *Prophètes des Cévennes*, dans le *Chrétien évangélique*, de 1869; l'article *Inspirirte*, de M. Gœbel, dans la *Real-Encyklopædie*, de Herzog, et l'ouvrage du même auteur intitulé : *Geschichte der wahren Inspirationsgemeinden von* 1688-1854. MATTH. LELIÈVRE.

INSTINCT, qui vient du latin *instinguere*, stimuler, exciter, de même radical que le grec γίζειν, piquer. L'instinct est une impulsion intérieure, déterminant un être organisé à déployer une activité utile, sans qu'il ait conscience du but de ses actes. C'est chez les animaux que cette stimulation a été d'abord étudiée, et là en effet elle est plus aisée à constater que chez l'homme, où elle se trouve plus ou moins effacée par l'activité réfléchie. Une série d'observations poursuivies avec sagacité a permis de reconnaître les deux caractères les plus frappants de l'instinct, savoir: l'utilité et l'inconscience. L'animal, sous cette impulsion intérieure, accomplit des actes utiles soit à lui même, comme individu, soit à l'espèce; et cela, en employant les moyens les plus efficaces, moyens souvent complexes, mais bien coordonnés, directs, de telle sorte qu'ils paraissent dictés par une sagesse pratique, qui a bien proportionné le but aux organes, aux ressources dont dispose l'être agissant. Et cependant l'animal n'a pas eu besoin de réfléchir, de se rendre compte du but, souvent lointain, vers lequel tend son action; nous ne disons pas que son activité a été aveugle, si par ce mot on entend des actes capricieux, déraisonnables, mais du moins elle a été inconsciente. Du reste l'instinct n'exclut pas l'intelligence; Cuvier et Flourens croyaient que l'une de ces puissances était en raison inverse de l'autre, mais G. Pouchet a constaté que l'instinct est d'autant plus grand que l'intelligence est plus active (*Revue des Deux Mondes*, 1er février 1870). A cette inconscience se rattache la spontanéité; il n'est pas nécessaire que l'acte à accomplir soit enseigné, montré par les parents; l'impulsion est innée. Et ce qui montre bien qu'elle n'est pas le fruit de la réflexion, c'est qu'elle ignore l'hésitation comme les perfectionnements; elle possède la même justesse, la même sureté à toutes les périodes de la vie de l'animal; elle réussit généralement dès le premier coup. Enfin un troisième caractère est trop souvent négligé par les observateurs: cette impulsion est totale; elle n'inspire pas seulement certains actes, qui attirent davantage notre attention par ce qu'ils ont de spécial et d'ingénieux (les nids des oiseaux, les huttes des castors); elle embrasse toute l'activité de l'animal, tous ses mouvements depuis la naissance, lui dictant ses efforts pour respirer, prendre sa nourriture, se mouvoir, en un mot pour accomplir tout ce qui est utile à sa conservation, à son développement. On peut, selon la diversité des fonctions, distinguer dans le même être plusieurs instincts harmoniques; mais au fond, il n'y a qu'un seul instinct, constitutif de la nature de cet être. « L'instinct ne saurait être décomposé par l'analyse, il forme l'unité réelle, véritable de l'être sensible... En suivant son instinct, l'animal s'obéit à lui même, car son instinct, c'est proprement lui-même » (Secrétan, *Précis de philosophie*, p. 235). On a essayé diverses explications de l'instinct. Longtemps on a cru que l'instinct était une activité déterminée, entretenue ou arrêtée par le plaisir ou la peine (Bossuet, *Connaiss. de Dieu*, V; Jacques, *Manuel de philosophie*, p. 150), mais il est plus juste de dire que le caractère de plaisir ou de peine est déterminé par l'instinct, selon qu'il est

satisfait ou contrarié. Descartes, Buffon et d'autres ont songé aux lois mécaniques, à l'organisation physique; mais bien des faits sont contraires à cette hypothèse; la caille accomplit d'immenses migrations et son vol est lourd, tandis que les oiseaux de proie sont sédentaires et leur vol est rapide. Les disciples de Darwin ont recours à l'habitude née de l'hérédité; on leur objecte les abeilles ouvrières, nées d'une mère et d'une longue série d'aïeux incapables de travail, tandis qu'elles mêmes ne transmettent pas leur talent, car elle sont stériles. L'explication qui résout tous les éléments du problème, c'est que l'instinct est l'œuvre d'un Créateur, qui a donné à chaque créature, avec une destinée, les moyens nécessaires pour la réaliser. Ainsi s'explique un autre caractère encore de l'instinct des animaux: la spécialité; chaque animal n'a reçu que la stimulation utile pour l'accomplissement de sa destinée spéciale; elle est dirigée avec précision vers un objet qui peut momentanément ne pas se trouver à sa portée, mais dès qu'il s'y trouve, l'instinct entre en exercice avec une netteté constante. — Les mêmes faits se rencontrent dans l'activité de l'homme pendant la première partie de sa vie; nos mouvements sont d'abord instinctifs, nos énergies entrent en exercice par le seul fait que nous sommes vivants. Mais peu à peu l'ignorance complète de nous même où nous vivions, cesse; de nos premières sensations, sourdes et confuses, se dégage le sentiment de nous-mêmes, la conscience; nous prenons possession de nous-mêmes; nous nous dirigeons; l'activité réfléchie, le choix et la responsabilité commencent. Cependant le rôle de l'activité instinctive n'est pas terminé, non seulement pour ce qui concerne la vie corporelle, mais même pour la vie du cœur et de l'esprit. Que de fois nous relions dans notre pensée deux faits, en considérant l'un comme l'effet de l'autre ou l'un comme l'attribut de l'autre, sans nous être proposé de recourir au principe de causalité ou de substantialité. Notre vie est donc composée de deux zones: l'une consciente, claire, réfléchie, sur laquelle porte notre attention, où se meut notre initiative; l'autre inconsciente, spontanée, instinctive, c'est-à-dire obscure, mais pas désordonnée pour cela; et selon la diversité des caractères, selon que nous nous rendons plus ou moins compte de ce que nous faisons, l'une ou l'autre de ces deux zones sera la plus étendue. Puisque l'impulsion instinctive est conforme à notre destination, il n'y a pas nécessairement antagonisme entre notre vie consciente et notre vie inconsciente, et dans une existence normale, l'activité réfléchie n'est que la spontanéité transformée, c'est-à-dire adoptée et confirmée par notre libre détermination. « La vie consciente nous fatigue, si elle est continuée avec trop de persévérance; nous ne sommes pas faits pour une activité incessamment réfléchie » (J. H. Fichte, *Psychologie*, I, p. 157). A une époque où l'on considérait les instincts comme poussant l'être organisé à accomplir machinalement quelques actes d'industrie particulière, on était porté à conclure que l'homme a peu d'instincts: mais si l'on tient compte de ce fait que toutes les énergies de l'homme s'exercent d'abord sous la forme spontanée, on est amené à recon-

naître qu'il possède beaucoup d'instincts; disons mieux, car toutes ces stimulations sont coordonnées et ne constituent qu'une impulsion: l'instinct de l'homme est très riche, susceptible de se ramifier en un grand nombre d'activités diverses. Il est intéressant dès lors d'étudier cette ramification et de rechercher l'impulsion fondamentale, de laquelle toutes se dégagent. Ce point de départ, cette base constante de notre activité, c'est l'instinct de la conservation ou de l'affirmation de nous-mêmes, sous deux formes : l'une positive, tendant à nous assimiler tout ce qui peut maintenir et fortifier notre existence; l'autre négative, tendant à repousser tout ce qui peut nous nuire. C'est cette force qui soutient nos élans, notre persévérance, à travers toutes les transformations que nous pouvons subir; là est le secret des différences d'énergie native qui distinguent les hommes. Comme notre existence est complexe, cet instinct se déploie en deux branches principales, qui se partagent en subdivisions nombreuses; d'une part, celui de la conservation corporelle, qui porte sur le jeu de nos organes et sur les mouvements de relation; d'autre part, celui de la conservation spirituelle, qui porte sur la vie de l'âme. Dans ce second domaine, l'instinct personnel est de bonne heure équilibré par l'instinct social, qui nous porte à rechercher la présence, le concours, la sympathie de nos semblables et à leur donner notre sympathie, notre concours; la solitude pèse à l'enfant, avant qu'il comprenne qu'il a besoin de l'aide de ses parents; et dès lors les deux instincts se développent simultanément, harmoniquement, se complétant et se fortifiant l'un l'autre. Une distinction ultérieure s'établit entre les instincts de l'intelligence, du sentiment et de la volonté. Demander s'il y a un instinct moral, c'est demander s'il y a une nature morale de l'homme, si l'homme a été créé pour faire le bien. Dans la première période de notre vie, si nous faisons quelque bien, c'est spontanément; plus tard il s'opère dans notre être moral une polarisation; notre liberté et la norme que nous sommes appelés à réaliser, le devoir, se sont distingués l'un de l'autre; mais à des moments où notre volonté acquiesce librement à notre norme, en succèdent d'autres où cet acquiescement est irréfléchi, tout d'impulsion, et un tel acte est, selon le progrès de notre développement, un produit de notre instinct ou de notre caractère. De même, si nous sommes destinés à soutenir des relations avec Dieu, cette activité a une forme instinctive, qui n'est nullement étrangère à l'instinct fondamental, car la conservation de nous-mêmes n'est assurée que si notre vie s'appuie sur une base inébranlable et puise à la source de toute vie. Mais cette étude des instincts de l'homme, surtout celle de l'instinct moral et religieux, est difficile, parce que notre existence est compliquée d'un fait anormal; le désordre ne trouble pas seulement notre activité consciente; par suite de l'influence que nos déterminations exercent sur la partie inconsciente de notre vie, il a pénétré aussi dans nos instincts, il les a altérés, dans une mesure restreinte mais sensible, et il convient de modifier dans ce sens les indications que nous venons de donner en nous plaçant au point de

vue d'un développement normal. Plus cette matière est délicate, plus il importe de maintenir la netteté du langage et des idées, en ayant soin de réserver le mot instinct pour désigner seulement les impulsions qui sont conformes à notre destination et qui surgissent de notre vraie nature. — Voyez H. Joly, *L'instinct, ses rapports avec la vie et l'intelligence*, 2e éd., 1873; Alb. Lemoine, *L'habitude et l'instinct*, 1875; Ch. Lévêque, *L'instinct et la vie*, *Rev. des Deux M.*, 15 juil., 1876; N. Joly, *L'instinct et l'intelligence*, *Rev. scientif.*, 24 juin 1876.

A. Matter.

INTELLIGENCE. Voyez *Raison*.

INTENTION, dessein réfléchi de faire telle action ou de produire tel effet par cette action. Il est incontestable que c'est principalement par l'intention que l'on juge si une action est moralement bonne ou mauvaise, digne de louange ou de blâme, de récompense ou de châtiment. Chez tous les peuples civilisés, on met une distinction entre le cas fortuit, imprévu, indélibéré, involontaire, et l'action libre faite avec intention et à dessein. Celle-ci est punie avec raison lorsqu'elle est contraire aux lois et au bien de la société; le cas involontaire est graciable, quel que soit le mal qui en est résulté: celui qui l'a commis n'est point censé coupable, mais malheureux; on le plaint, mais on ne lui en fait pas un crime. Notre propre conscience confirme ce jugement dicté par le sens commun; elle nous reproche une mauvaise action commise de propos délibéré, elle ne nous donne aucun remords d'une action commise sans mauvaise intention. S'il m'était arrivé de tuer un homme sans le vouloir, cet événement funeste me causerait un chagrin mortel pour toute ma vie; mais ma conscience ne me le reprocherait pas comme un crime; et quand tout l'univers conspirerait à me juger digne de punition, ma conscience appellerait de la sentence, me déclarerait innocent, et prendrait Dieu à témoin de l'injustice des hommes. De là même nous concluons qu'il doit y avoir pour la vertu d'autres récompenses, et pour le crime d'autres châtiments que ceux de ce monde. Les hommes sont sujets à se tromper, parce qu'ils ne peuvent juger de l'intention. Dieu, qui seul connaît le fond des cœurs, est assez éclairé et assez juste pour rendre à chacun selon ses œuvres. Observons d'ailleurs que si la droiture d'intention est nécessaire à la bonté d'une action, elle ne peut rendre bonne une action qui est mauvaise en elle-même. La morale des jésuites et autres casuistes a inventé la fameuse méthode de *diriger l'intention*, qui consiste à se proposer pour fin d'une action mauvaise, comme celle de mentir, de tromper, de voler et même de tuer, un objet permis, comme par exemple de défendre son honneur, sa réputation, sa vie, ou encore la gloire de Dieu et la cause de son Evangile. Cette méthode, avec ses raisonnements sophistiques et ses conséquences profondément immorales, a été exposée et flétrie avec une ironie indignée par Pascal dans ses immortelles *Provinciales* (Lettre VIIe). — La théologie scolastique a distingué différentes espèces d'intentions: l'intention actuelle, habituelle, virtuelle, interprétative, absolue, conditionnelle. L'Eglise, pour ses ministres, a de

plus distingué entre l'intention intérieure, par laquelle le ministre se propose d'accomplir les rites prescrits, parce qu'il est persuadé que la grâce divine y est attachée, et l'intention purement extérieure et ministérielle, par laquelle il se propose d'agir comme un ministre de l'Eglise et de faire ce que fait l'Eglise, sans consulter son propre sentiment. L'Eglise catholique, se fondant sur ces distinctions, a décidé (*Conc. Trident.*, sess. VII, can. XI) que, pour la validité d'un sacrement, il faut que celui qui l'administre ait au moins l'intention de faire ce que fait l'Eglise. Et pour cela l'intention actuelle n'est pas nécessaire, bien qu'elle soit désirable: l'intention virtuelle est suffisante. En matière bénéficiaire, l'intention de ceux qui entrent dans un bénéfice doit être, selon les décrets du concile de Trente (sess. XXV, *De Reform.*, can. I), d'y travailler avec sollicitude à la gloire de Dieu, et non pour leurs propres intérêts, ni pour les richesses ou pour le luxe, par un esprit de convoitise des biens du mort ou par un esprit de sensualité, pour mener une vie molle et oisive, ou encore par une affection toute humaine et toute charnelle envers leurs frères, leurs neveux et leurs parents, qui est, selon les paroles du décret, la source de beaucoup de maux dans l'Eglise.

INTERCESSION. Voyez *Prière*.

INTERDIT se dit de la censure par laquelle l'Eglise prive les fidèles de l'usage de certaines choses saintes, telles que les sacrements, les offices divins, l'entrée de l'Eglise, la sépulture ecclésiastique, en tant que ces choses sont des biens qui peuvent être possédés par les fidèles. L'interdit se divise en personnel, local et mixte. Le *personnel* affecte immédiatement les personnes en les privant de l'usage des choses saintes ou en suspendant le culte lorsque les personnes qui en sont frappées s'y présentent; et il se dit particulièrement du prêtre que l'autorité ecclésiastique prive de ses fonctions; le *local* affecte le lieu, et empêche qu'on y entende et qu'on y célèbre la messe, qu'on y reçoive les sacrements, et qu'on y donne la sépulture; le *mixte* renferme le personnel et le local, et tombe sur les personnes et sur les lieux : c'est une sorte d'excommunication collective. Pour les autres divisions de l'interdit, ses causes, ses caractères et ses conséquences, voyez Ferraris, *Prompta Biblioth.*, ad voc. *Interdictum*; Duperray, *De la capacité*, l. IV, ch. IV; Lancelot, *De Eccles. interdict.*; Pontas, *Dictionnaire des cas de conscience*, au mot *Interdit*, etc., etc.

INTÉRIM, terme emprunté du latin qui s'emploie dans le sens de *l'entre-temps*. Ce nom est donné à des conventions réglant provisoirement, et en attendant la solution par les autorités compétentes, des différends survenus entre deux Eglises ou deux partis religieux. Tels les *Intérims d'Augsbourg* et de *Leipzig*, qui sont l'objet d'articles spéciaux.

INTRODUCTION à l'Ecriture Sainte. Voyez *Isagogique*.

INTROIT (*Introitus*), mot qui signifie entrée. C'est une antienne qui est chantée par le chœur et récitée par le prêtre dès qu'il est monté à l'autel. Elle se compose ordinairement de quelques versets d'un psaume. Autrefois on chantait le psaume entier. Les introïts diffèrent

selon les jours et les fêtes de l'année ecclésiastique. Quelques dimanches portent le nom du premier mot de leur introït. Dans la primitive Eglise, il ne paraît pas qu'il y ait eu d'autre introït que le salut de l'officiant *Dominus vobiscum* et les lectures de l'Ecriture. Dans le rite ambroisien, l'introït est appelé *ingressus* et *ingressa*; c'est une simple antienne sans psaume, ni *Gloria*, ni répétition, si ce n'est aux messes des morts où le *Requiem* est répété après le verset *Te decet*. — Voyez le P. Lebrun, *Explication de la messe*, II, p. 36 et 199; le cardin. Bona, *De la psalmodie*, XVI, § 6; Glaire, *Diction. des sciences ecclés.*, I, 1091.

INTRONISATION, entrée d'un prélat en possession de son siège épiscopal. Dans les premiers siècles l'usage était que le nouvel évêque, placé sur son siège, adressât au peuple une instruction, et ce premier sermon était nommé discours *enthronistique*. Il écrivait ensuite à ses comprovinciaux pour leur rendre compte de sa foi, et ces lettres se nommaient encore *enthronistiques* (Bingham, *Origines ecclés.*, l. II, ch. II, § 10). Enfin, l'on a nommé de même une somme d'argent que les évêques ont payée pendant un certain temps, afin d'être installés. Le septième canon du concile de Latran, tenu en 1179, défend d'exiger quelque chose pour l'intronisation des évêques.

INTUITION. Voyez *Raison*.

INVESTITURE. — I. Les documents les plus anciens montrent l'évêque élu par les chrétiens de la cité ou du diocèse. Après l'établissement des provinces ecclésiastiques, cette élection fut soumise à l'approbation du métropolitain et de ses suffragants, qui devaient sacrer le candidat choisi. Celui-ci était investi de ses fonctions, immédiatement après la consécration. Il est vraisemblable que, même dans les premiers temps, l'action du clergé était prépondérante en ces élections; mais le consentement réel du peuple était alors absolument nécessaire pour leur validité. Le développement des principes qui ont présidé à la formation du catholicisme, les changements survenus après les invasions, dans la constitution des cités et dans la condition des personnes, devaient augmenter la part du clergé, diminuer et finalement supprimer la part des laïques. Cette suppression s'accomplit dans l'Eglise grecque beaucoup plus tôt que dans l'Eglise latine. Comme tous les résultats produits par usurpation latente et par désuétude, l'exclusion du peuple s'opéra en Occident, très diversement, quant aux formes, aux lieux et aux temps. Ici le clergé s'attribue le choix et la proposition du candidat, ne laissant au suffrage populaire qu'une simple faculté d'acclamation; la nomination de l'évêque se faisait, *eligente clero, suffragante populo*. Ailleurs l'évêque est choisi directement et uniquement par le clergé : cela s'appelait *Jugement de Dieu* et ne laissait au peuple que la ressource, plus ou moins efficace, de s'opposer à l'installation de l'élu du clergé. En d'autres lieux et en d'autres temps, on rend hommage au droit en l'éludant : on suppose que le vote du clergé est toujours devancé et dirigé par l'estime et le vœu du peuple : *Electio clerorum est, petitio plebis*. A Milan, le peuple exerçait encore réellement son droit au onzième siècle.

En 1048, Hildebrand, lui-même, rappelle à Bruno (Léon IX) qui venait d'être appelé au siège pontifical par Henri III, que sa nomination est nulle et criminelle, et il lui persuade de se faire élire par le peuple, dès son arrivée à Rome. Au douzième siècle même, on trouve en France et en Allemagne des mentions de la participation du peuple à l'élection des évêques. Cependant, on doit se garder de prendre à la lettre les documents qui contiennent ces témoignages : La plupart ne font que rapporter de vieilles formules du style ecclésiastique, consacrant le souvenir d'un droit et entretenant l'apparence d'un usage ancien, plutôt que correspondant à des réalités contemporaines. Il paraît superflu de chercher l'exercice d'un vote populaire, là où le peuple n'existe plus ; et l'on peut sans témérité présumer que la durée et la valeur de l'intervention des laïques dans la nomination de leurs évêques se mesura généralement sur la durée et la valeur des libertés personnelles et des franchises municipales. Là où est établi le régime féodal, quand il est question d'election par le peuple, il ne peut s'agir que du choix fait par les représentants de la féodalité. — Malgré l'importance de l'autorité attribuée à l'évêque dans la cité, il ne semble point que les premiers empereurs chrétiens aient restreint la liberté des élections épiscopales ailleurs que dans les grands sièges patriarchaux, tels que Rome et Constantinople, où la confirmation impériale était nécessaire ; ni qu'ils aient agi autrement que pour statuer sur des élections contestées. Après eux, les rois goths et les rois lombards firent comme eux, en Italie. En principe, la royauté franque respecta les formes admises par l'Eglise pour l'élection de l'évêque : *A provincialibus, a clero et populo eligatur*, dit une constitution de Clotaire II, (615) ; mais elle ajoute : *Et si condigna persona fuerit, per ordinationem principis ordinatur*, attribuant au roi le droit d'apprécier les qualités de l'élu et d'ordonner sa consécration et son installation. En fait, les princes mérovingiens intervenaient ordinairement dans l'élection, par des lettres de recommandation ; souvent même ils la supprimaient complètement en pourvoyant. par nomination directe, aux vacances des évêchés et des abbayes, qu'ils vendaient au plus offrant ou livraient au plus servile. Charlemagne n'usa point de la nomination directe, il proclama même la liberté des élections ; mais il retint le droit de les approuver et de donner l'investiture. Cela lui suffit pour faire prévaloir ses préférences, dans les choix à faire. — Indépendamment des prérogatives que la royauté prétendait exercer, comme gardienne de l'Eglise, celle-ci devait subir certains asservissements résultant tant des nécessités matérielles de son existence que de la constitution politique, sociale et civile des nations où elle était établie. Le clergé ne reçut jamais de dotation légale ni de l'empire, ni des royaumes élevés sur ses débris ; mais la munificence volontaire des princes et de leurs sujets lui constitua bientôt un immense domaine. Toute richesse se paye. Comme condition de leurs libéralités, certains donateurs se réservaient dans les églises et les abbayes qu'ils dotaient, un droit de *patronage* qui attribuait à eux et à leurs héritiers le choix des bénéficiaires. Dans

tous les cas, les concessions immobilières se trouvaient soumises aux conditions et aux allégeances qui pesaient sur tous *les bénéfices*, à l'époque franque. Plus tard les bénéfices furent transformés en fiefs et durent suivre la loi qui régissait les fiefs. A part quelques *francs-alleux* infiniment rares, la propriété libre disparut elle-même, absorbée par le régime féodal, qui organisa une universelle hiérarchie en dehors de laquelle aucune personne, ni aucune terre ne pouvait trouver de place. Dans ce système toute terre est inféodée, et détermine la condition, les droits et les devoirs des personnes, d'après les titres suivant lesquels elles l'occupent, depuis le seigneur jusqu'au serf. *Fief servant* par rapport à son suzerain, *fief dominant* par rapport à ses vassaux, le bénéfice ecclésiastique devait au premier ce qu'il exigeait des derniers. D'ailleurs, les offices mêmes avaient pris nature de fiefs et étaient assimilés à une *tenure*, non seulement quand ils conféraient l'exercice d'un droit régalien, mais même quand ils supposaient une participation quelconque, fût-elle la plus lointaine aux attributions de l'autorité publique. Or, on sait que dans certains diocèses de l'empire carlovingien, tous les attributs de la souveraineté étaient délégués à l'évêque. Ainsi, d'un côté par la terre, qui constitue le domaine épiscopal, d'autre côté, par les droits de justice et par les autres droits régaliens attachés tant à la possession de cette terre qu'à son office même, l'évêque se trouvait doublement incorporé dans l'organisme féodal. Ce qui est vrai des évêchés, l'est pareillement, quoiqu'à un degré inférieur, des abbayes et de tous les bénéfices ecclésiastiques. — La relation féodale était produite et attestée par *l'hommage et le serment de féauté* de la part du vassal, par *l'investiture* de la part du seigneur; néanmoins la dépendance résultant de l'hommage et de l'investiture, non plus que le titre de vassal, n'impliquait aucune infériorité. Les rois de France prêtaient hommage aux abbés de Saint-Denis et recevaient d'eux l'investiture pour le Vexin; ils se trouvaient ainsi les vassaux de l'abbaye, et l'oriflamme n'était pas autre chose que la bannière de ce fief. Les feudataires laïques recevaient de leur suzerain, comme signe de la transmission de leur fief, *l'épée*, symbole du service et du commandement militaires et du droit de vie et de mort, le *sceptre*, symbole du droit de justice. L'investiture de l'évêque se faisait par la remise entre ses mains de la *crosse et de l'anneau*, emblèmes du service principal, en vue duquel le fief épiscopal était constitué et transmis. On dit que cette forme avait été établie par Charlemagne. Elle fut observée pendant deux siècles, sans exciter ni scandales, ni protestation. Elle était parfaitement adaptée aux conceptions de l'époque et à la situation de l'évêque dans le système féodal. Dans tous les cas, la crosse et l'anneau sont complètement innocents de la simonie, des corruptions et des méfaits de tous genres qui entachèrent la collation des bénéfices ecclésiastiques aux dixième et onzième siècles. De simples emblèmes ne sauraient avoir ni cette perversité ni cette puissance. Les scandales dont on les accuse se produisaient avant et se reproduisirent après l'emploi de la crosse et de l'anneau

dans les investitures. Au onzième siècle même, l'Eglise de Milan, où l'élection de l'archevêque et la collation de tous les bénéfices se trouvaient affranchies de toute ingérence féodale, était tout aussi célèbre pour sa simonie que la cour du suzerain le plus rapace. L'histoire a enregistré une longue liste de violences, de corruptions, de fraudes, de crimes, produits en l'élection des papes. On sait d'après quels mobiles et à quel profit la nomination des dignitaires et la collation des bénéfices de l'Eglise se firent en France jusqu'à la Révolution. Il en était de même dans les autres pays. Quelles que soient les formes de la nomination ou de l'investiture, les vraies causes, les causes indestructibles de la simonie, de la corruption, des choix indignes et des complaisances sacrilèges, ce sont la richesse et la puissance attachées aux offices ecclésiastiques : elles constituent une permanente tentation, à laquelle les hommes succombent dans tous les temps, et elles produisent fatalement tous les méfaits que chaque époque comporte. — Nous avons déjà dit que les empereurs chrétiens s'étaient réservé un droit de confirmation sur l'élection des évêques de Rome. Ceux-ci étaient élus par les citoyens romains, laïques et ecclésiastiques, mais ils ne devaient point être sacrés avant l'autorisation donnée par l'empereur. Aussitôt après l'élection, on adressait des lettres à Constantinople ou à Ravenne où résidait l'exarque, représentant de l'empire, pour solliciter la confirmation impériale. Cela se fit régulièrement tant que Rome resta dépendante de l'empire d'Orient. Après son couronnement comme empereur, Charlemagne posséda la ville en pleine souveraineté; et l'autorité souveraine avec laquelle il procéda dans les accusations portées contre Léon III, prouve qu'il n'était point disposé, même à l'égard des évêques romains, à abdiquer aucune des prérogatives impériales. Aucune vacance du siège pontifical n'eut lieu après son couronnement. Deux ans après sa mort, Etienne IV, élu par les Romains, s'empressa de se faire sacrer sans demander l'approbation de l'empereur; mais son successeur, Grégoire IV, sollicita et attendit la confirmation de son élection. En fait, les Carlovingiens exercèrent leur prérogative jusqu'au jour où leur faiblesse laissa l'Italie oublier l'autorité et presque le nom de l'empereur. Alors la nomination du pape fut entièrement livrée aux factions romaines. Othon le Grand releva le pouvoir impérial. Il existe même un décret de Léon VIII, qui attribue à lui et à ses successeurs le droit de nommer les papes. Mais l'authenticité de ce décret est très contestée. On ne cite qu'un exemple de son exécution : la nomination directe de Grégoire V par Othon III, en 996; encore le fait n'est-il pas bien certain. Ce que l'histoire atteste, c'est que tantôt les empereurs confirmèrent les élections, suivant l'ancienne coutume; tantôt les papes élus se passèrent de cette confirmation ; et la réalité qui se dégage de ces diversités, c'est que l'action des empereurs saxons sur la collation du siège pontifical suivit la fortune de leur puissance en Italie. On connaît l'état misérable auquel les factions romaines avaient réduit la papauté en 1046. Il y avait alors trois papes à Rome : Silvestre à

Saint-Pierre, Grégoire à Latran, Benoît à Tusculum ; le concile de Sutri les déposa tous les trois. Les Romains, abdiquant un droit qu'ils se sentaient indignes ou au moins incapables d'exercer, remirent le pouvoir de désigner les papes à Henri III, deuxième empereur de la maison de Franconie, restaurateur de l'autorité impériale en Italie. Ce prince désigna successivement Clément II, Damase II, Léon IX et Victor II, dont la valeur ecclésiastique égale celle des meilleurs papes choisis par les antiques élections ou par les conclaves. La prérogative attribuée à Henri III semble lui avoir été personnelle. En 1058, pendant la minorité d'Henri IV, le concile de Sienne élut Nicolas II. Cette élection fut confirmée par l'impératrice Agnès. L'année suivante, un concile tenu à Latran rendit, et le pape publia un décret qui prétendait restituer l'élection aux Romains, mais qui l'attribuait en réalité à sept cardinaux-évêques, voisins de Rome, suffragants immédiats du pape. Le choix fait par ces cardinaux devait être proposé au consentement des cardinaux, prêtres et diacres, desservants des paroisses et chapelles de Rome, enfin à l'assentiment du reste du clergé et du peuple. Le pape ainsi élu devait être présenté pour la confirmation à Henri, alors roi, appelé à devenir empereur, et à tel de ses successeurs *qui obtiendrait personnellement ce privilège*. Ce décret est l'origine de la nomination par conclave de cardinaux. Il avait pour objet immédiat non seulement d'exclure le peuple des élections, mais de préparer l'affranchissement absolu de la papauté à l'égard des empereurs : il remplaçait leur prérogative de confirmation, antique et légale, par une concession précaire et personnelle. Nicolas II mourut le 21 juillet 1061. Henri IV était encore mineur. Dès le 1er octobre, Hildebrand fait élire et sacrer Alexandre II, sans demander l'approbation du jeune roi dont le droit personnel avait pourtant été nominativement réservé par le récent décret de Nicolas II. Pour maintenir cette nomination, il soutint une lutte sanglante qui dura six ans. Cependant, élu lui-même en 1073, il refusa de recevoir la consécration jusqu'à ce qu'il eût obtenu la confirmation impériale.

II. On a souvent donné le nom de *querelle des investitures* à la première partie du combat de la papauté contre l'empire : règnes de Henri IV et Henri V; pontificats de Grégoire VII, Victor III, Urbain II, Pascal II, Gélase II, Calixte II. Cette lutte, dans laquelle la papauté et ses champions, plus encore que les empereurs, montrèrent un odieux mépris de toutes les lois qui sont la sauvegarde des sociétés humaines, eut pour cause réelle la prétention de Grégoire VII et de ses successeurs de soumettre toutes les Eglises et tous les Etats de l'Occident à la domination absolue du pape, tant au temporel qu'au spirituel. A cette cause principale, vinrent se mêler successivement diverses causes incidentes; les rébellions et les rivalités des feudataires allemands, les revendications des cités lombardes, les conflits des factions romaines, les convoitises ambitieuses des Normands d'Italie, enfin la succession de la grande comtesse Mathilde. Le récit des événements qui s'y rapportent n'entre point dans notre

sujet. Soulevée par un décret d'Alexandre II, reprise par Grégoire VII en 1075, la question des investitures était restée sur le terrain de la controverse. La guerre fut provoquée par la sommation adressée à Henri IV de comparaître à Rome pour répondre aux accusations de ses sujets révoltés. Comme la plupart des princes ses contemporains, Henri IV donnait à ses sujets de graves scandales et des motifs très légitimes de plainte ; mais il est notoire que cette révolte avait été fomentée par Grégoire VII. Il semble même que la plainte qui fait appel à sa suprême juridiction a été rédigée par lui, tant elle reproduit exactement sa pensée et son style : *L'empire est un fief de Rome... il est temps de rendre à Rome son droit de faire les rois.* Il s'agit là de toute autre chose que de la forme et des abus de l'investiture. En réalité, cette question tient une place très secondaire dans le conflit qui ensanglanta l'Italie et l'Allemagne pendant quarante-sept ans : elle y fournit quelques incidents, mais elle n'y est ordinairement qu'un prétexte. Quand les causes qui ont été précédemment indiquées eurent produit leur effet ou épuisé leur force d'action, la question des investitures fut réglée sans grande difficulté. En 1111, par le traité de Sutri, Pascal II et Henri V convinrent que l'empereur renoncerait à l'investiture ; le pape, au nom du clergé, renonçant aux biens féodaux. C'était une solution d'une irréprochable équité, rendant à chacun ce qui lui appartenait. Ce traité naturellement révolta tout le clergé, autant celui qui servait la cause du pape que celui qui était resté attaché à l'empereur. La guerre recommença, compliquée, dès 1115, de la succession de la comtesse Mathilde. Par deux actes faits successivement sous les pontificats de Grégoire VII et de Pascal II, la grande comtesse avait donné tous ses domaines au saint-siège. Une pareille donation était absolument nulle, comme contraire au droit féodal, pour la plus grande partie de ces domaines, laquelle était tenue par la donatrice à titre incontesté de fief ; même pour le reste (duché de Spolète et marche d'Ancône) elle n'avait qu'une valeur très douteuse, bien que les avocats de la papauté prétendent que cette portion des états de Mathilde était possédée par elle à *titre allodial.* En effet, il est certain que ces possessions formaient, peu d'années auparavant, des fiefs du royaume d'Italie. Or, sous le régime féodal, s'il est facile d'expliquer comment un alleu devient fief, il est à peu près impossible de comprendre comment un fief peut devenir alleu, tacitement. D'ailleurs, la question de suzeraineté écartée, restait la question de souveraineté, favorable aux prétentions de l'empire. Quoi qu'il en fût, la papauté réclamait tous les domaines de Mathilde, sans distinction ; Henri V les saisit tous, également sans distinction, et il s'y maintint, malgré les efforts de ses adversaires. Cette compétition, qui semblait devoir éterniser la guerre, fournit cependant un moyen de la terminer. On proposa de réserver la question de la succession. Comme cette réserve le laissait en possession et qu'elle lui donnait même un titre provisoire, l'empereur se montra accommodant pour les investitures. En 1122 fut conclu entre Calixte II et Henri V

le concordat de Worms, confirmé en 1123 par le concile général de Latran. La question de la succession de Mathilde étant réservée, lui-même gardant la possession, l'empereur abandonnait à Dieu, aux saints apôtres Pierre et Paul et à la sainte Eglise romaine toute investiture par la crosse et par l'anneau; il reconnaissait la liberté des élections et il permettait la consécration immédiate de l'élu; mais, par compensation, il se faisait assurer le droit d'assister aux élections, en personne ou par des officiers, et de donner à l'évêque, *par le sceptre*, l'investiture de ses possessions et attributions temporelles. Ce concordat constitue une véritable transaction par laquelle chacune des parties renonce à une part importante de ses prétentions. D'un côté, les empereurs perdent le droit de récuser l'élu pour cause d'indignité; ils cessent d'être les détenteurs de la crosse et de l'anneau, emblèmes des fonctions épiscopales: par là, ils sont privés d'un moyen efficace, quoiqu'indirect, de maintenir la vacance du siège, jusqu'à ce qu'ils aient consenti à l'investiture, et, par suite de prévenir les consécrations hâtives, après lesquelles il devenait difficile de refuser à un évêque les biens et les droits temporels attachés à son office. Mais, d'un autre coté, ils conservaient sur le bénéfice ecclésiastique la plénitude de la souveraineté féodale que les papes leur avaient si hautement déniée. En 1080, Grégoire VII avait formellement déclaré dans le concile de Latran, que tout évêque ou abbé qui a reçu l'investiture d'un laïque, ne doit point être considéré comme prélat. La même doctrine fut maintenue par ses successeurs; et cette réprobation n'était point limitée à la formalité de la crosse et de l'anneau, laquelle, d'ailleurs, ne concernait que les évêchés et un certain nombre d'abbayes. Calixte II avait même été plus loin; il avait expressément défendu d'obliger les ecclésiastiques à rendre aucun service aux laïques, à raison de leurs bénéfices. Les partisans des papes les avaient dépassés par la violence de leurs censures. Un évêque de Plaisance affirmait que les prélats déshonorent leur ordre en plaçant leur main, qui a tenu le corps et le sang du Christ, dans la main impure d'un laïque. Des expressions analogues furent employées par d'autres et dirigées contre tout hommage féodal, quelle qu'en fût la forme. Le vrai but de l'œuvre de Grégoire VII et de ses continuateurs était d'affranchir de toute obligation féodale le clergé, qui possédait alors la moitié des terres de l'Europe, et de reconstituer sa dépendance au profit du siège pontifical, par un hommage spécial. Le concordat de Worms montre la papauté complètement vaincue sur ce point. E. H. VOLLET.

INVOCATION, se dit de toute prière par laquelle on s'adresse à Dieu pour lui demander son secours. Le *Veni Creator* est l'invocation du Saint-Esprit au commencement des cérémonies ecclésiastiques. Une des parties de la messe porte aussi le nom d'invocation. Enfin, ce mot s'applique surtout aux prières que les catholiques et les grecs adressent aux saints pour demander leur intercession auprès de Dieu

(voyez l'article *Saints*). Toutes les églises sont dédiées à Dieu sous l'invocation d'un saint particulier.

IONIE, nom donné primitivement au long et étroit district de l'Asie Mineure qui s'étend sur les bords de la mer Egée en face de la Grèce, de Phocée à Milet, parce qu'il était peuplé de Grecs qui s'appelaient Ioniens. Dans l'Ancien Testament l'Ionie porte le nom de Iavan (Gen. X, 2; Es. LXVI, 19; Dan. VIII, 21; Joël IV, 6; Zach. IX, 13); le nom grec ne paraît qu'une seule fois (1 Mach. VIII, 8). La population, intelligente, active, adonnée à l'industrie et au commerce, comprenait beaucoup de Juifs qui, en partie, y avaient été transportés comme prisonniers de guerre (Joël III, 11). — Voyez Josèphe, *Antiq.*, 16, 2. 3; Strabon, 14, 632; Pline, 5, 31; Ptolémée, 5, 2.

IPÉRIUS (Jean), surnommé *le Long*, et appelé *Ipérius* parce qu'il était d'Ypres en Flandre, mort en 1383, fut abbé de Saint-Bertin, dans l'Artois, docteur en décret et en droit dans l'université de Paris. Il jouissait d'une grande réputation de savoir et de piété. On a de lui : 1° une *Histoire* de son monastère, qui commence à l'an 590, et finit à l'an 1294; elle a été insérée sous le titre de *Chronica, sive historia monasterii S. Bertini*, dans le *Thesaurus novus anecdotorum*, etc., 1717, t. III, p. 446 ss., des pères Martenne et Durand; 2° *Vita S. Erkembodonis*, publiée avec des notes, par Henschenius, dans les *Acta Sanctorum*, au 12 avril. — Voyez Valère-André, *Biblioth. Belg.*, éd. de 1739, in-4°, II, 669.

FIN DU TOME VI

ERRATA

Page.	*Ligne.*	*Au lieu de*	*Lisez :*
162	1	1725	1735
115	27. 28	Supprimez à titre d'exception les *Iambes à Seleucus.*	

TABLE DES MATIÈRES

Guises (Les). 1
Guiton. 15
Guizot. 17
Gundulf. 43
Gustave-Adolphe. 44
Gustave-Adolphe (Société de). 48
Guthrie. 49
Guyane. 51
Guyon. 51

Haag. 55
Habacuc. 56
Habert. 57
Haceldama. 58
Hadad. 59
Hadès, v. *Enfer*.
Hændel. 58
Hærter. 59
Haffner. 60
Hagaréniens, v. *Agaréniens*.
Hagenbach. 61
Hagiographes. 63
Hagiosidère 63
Haguenau. 63
Hahn (Philippe-Mathieu). . 65
Hahn (Michel) 66
Hahn (Auguste). 66
Haï 67
Haimon. 67
Haldane. 67
Halès. 68
Halle, v. *Universités allemandes*.
Haller (Berthold). 68
Haller (Albert de). 71
Haller (Charles-Louis de). 72
Hamann. 75
Hamath, v. *Emèse*.
Hambourg. 72
Hamelin. 76
Hamilton. 77
Hamon. 78
Hanbal. 80
Hanéfites. 80
Hanovre (Hist. religieuse). 80
Hansitz. 83
Hanway. 84
Haptara, v. *Synagogue*.
Haran. 84
Hardenberg (Albert Rizæus). 85
Hardenberg, v. *Novalis*.
Hardouin. 85
Hare. 87
Harlay 87
Harmonies évangéliques, v. *Concordance*.
Harms (Claus) 88
Harms (Louis) 92
Harney 94
Hartmuth. 94
Hasenkamp. 95
Hasse. 95
Hattem 95
Hatton de Bâle. 96
Hatton de Mayence. 97
Haudriettes. 97
Hauge le Norvégien. . . . 98
Hauran 98
Hauts-lieux (Culte des). . 99
Havila, v. *Evila*.

Haydn. 102
Hazael. 104
Hazazel. 104
Héber, le patriarche. . . . 105
Héber, de Calcutta. 105
Hébraïque (Poésie). 105
Hébreux, v. *Israël.*
Hébreux (L'épitre aux). . . 113
Hébron 120
Hédion 120
Hedwige (Sainte). 121
Heermann. 122
Hegel. 122
Hégésippe 126
Hégésippe (Le Pseudo). . 129
Heidegger. 130
Heidelberg, v. *Universités allemandes.*
Heidelberg (Catéchisme de) 132
Heineccius 136
Helbon 136
Hélène (Sainte). 136
Héli. 138
Héliodore. 138
Héliogabale. 138
Hellénistes 139
Hellénistique (Langage) . . 140
Helmont 149
Helmstædt, v. *Universités allemandes.*
Héloïse. 150
Helvétiques (Confessions) . 150
Helvétius. 162
Hélyot 163
Héman 163
Hemming 163
Hemsterhuys. 164
Hengstenberg. 164
Henhœffer. 167
Henke. 167
Hénoch. 168
Hénotique. 169
Henri Ier, roi d'Allemagne. 169
Henri II, roi d'Allemagne. 170
Henri III, roi d'Allemagne. 170
Henri IV, roi d'Allemagne. 171
Henri IV, prince de Béarn. 172
Henri VIII. 179
Henri de Lausanne. 181
Henri de Gand. 182
Henri Gorcome. 182
Henriquez. 183
Héraclas 183
Héracléon. 184
Héraclius. 184
Hérard 185
Herbart. 185
Herbelot 186
Herberger 187
Herbert de Cherbury, v. *Déisme.*
Herbst 187
Herder. 188
Hérésie. 192
Héribert. 198
Hériger. 199
Héritage 200
Hermandad (La sainte). . . 201
Hermann de Salza. 202
Hermann de Cologne. . . . 203
Hermann von der Hardt . . 204
Hermant 205
Hermas. 206
Herméneutique. 210
Hermès. 219
Hermias. 221
Hermogène. 221
Hermogène, le stoïcien. . . 221
Hermon. 222
Hérodes (Les). 222
Hérodiade. 229
Hérodiens. 230
Herrade de Landsberg. . . 231
Herrnhut, v. *Moraves* (Frères).
Hersent. 231
Hérules (Le christianisme chez les) 232
Hervé. 233
Hervet. 234
Hess 234
Hesse (La Réformation en). 235
Hesshusen. 237
Hésychastes, v. *Palamas.*
Hésychius, l'évêque. . . . 238
Hésychius, le prêtre. . . . 238
Hétérodoxie, v. *Orthodoxie.*
Héthéens 238
Hetzer 239
Heubner 240
Heumann. 240
Heures. 240
Hévila 241
Hévites 241
Hexameron. 241
Hexaples, v. *Origène.*

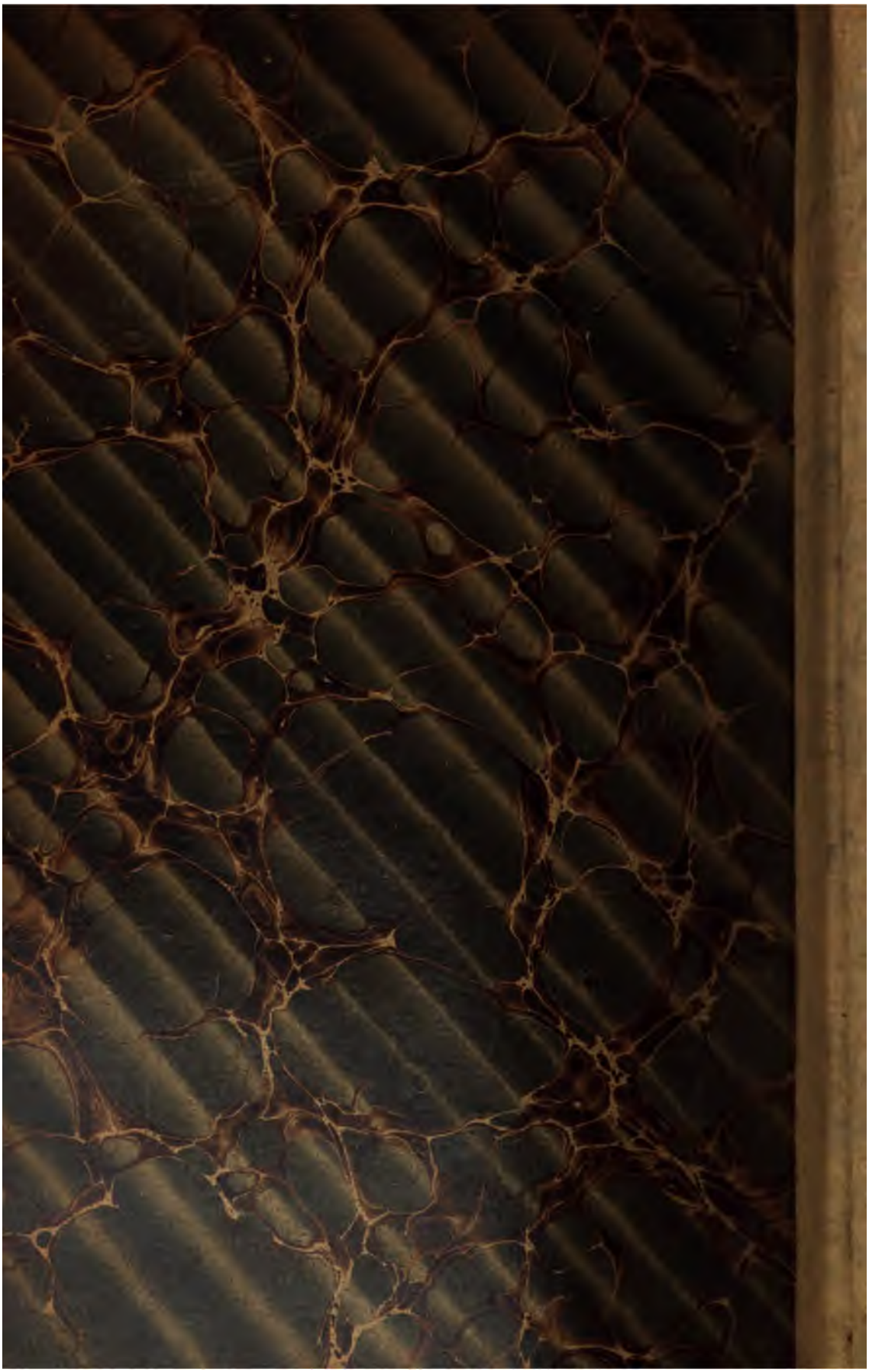
Heylin 241
Hiéracites 242
Hiérapolis. 242
Hiérarchie, v. *Ministère* (Saint)
Hiéroclès. 242
Hiéronymites. 243
Hilaire (Saint), pape. . . . 244
Hilaire de Poitiers. 244
Hilaire d'Arles (Saint). . . 247
Hilarion (Saint). 247
Hildebert. 248
Hildegarde (Sainte). . . . 249
Hildegonde (Sainte). . . . 249
Hillel. 250
Hiller (Philippe-Frédéric). 252
Hiller (Matthieu). 253
Hincmar. 253
Hindoustan. 257
Hinnom, v. *Ennon.*
Hippolyte (Saint). 262
Hiram. 266
Hircan. 267
Hirnhaym. 267
Hirsau. 267
Hirzel. 268
Hiskia, v. *Ezéchias.*
Histoire primitive de l'humanité. 270
Histoire de l'Église. 279
Hita. 296
Hitzig. 297
Hoadly. 299
Hobbes. 299
Hochstraten, v. *Hoogstraten.*
Hochwart. 300
Hody. 300
Hoë de Hohenegg. 301
Hœfling. 302
Hofacker. 302
Hoffmann (Melchior). . . . 303
Hoffmann (Daniel). 303
Hoffmann (André-Gottlieb). 304
Hoffmann (Louis-Frédéric-Guillaume). 304
Hofmann 306
Hogue (La). 310
Hohenlohe 311
Holbach. 312
Holbein. 312
Hollande (Hist. religieuse), v. *Pays-Bas.*
Hollande (Statistique ecclésiastique, v. *Pays-Bas*).
Hollaz. 314
Holocaustes, v. *Sacrifices.*
Holoferne. 314
Holstein, v. *Schleswig-Holstein.*
Holzhauser 314
Homel. 315
Homélies clémentines. . . . 316
Homérites. 323
Homilétique, v. *Prédication* (Théorie de la).
Homiliaire. 323
Homme (Unité de l'espèce humaine). 325
Hongrie (Hist. religieuse). 338
Honorat (Saint). 347
Honoré d'Autun. 347
Honoré de Sainte-Marie (Le Père). 349
Honorine (Sainte). 349
Honorius, l'empereur . . . 349
Honorius Ier, le pape. . . . 350
Honorius II, antipape, v. *Alexandre II.*
Honorius II. 352
Honorius III. 352
Honorius IV 353
Honter 353
Hontheim. 353
Hoogstraten 356
Hooker. 357
Hooper. 357
Hoornbeck. 357
Hophrah, v. *Ephrée.*
Hopitaux, Hospices. . . . 358
Hopkins 361
Horants. 362
Horb 362
Horch. 363
Horeb. 363
Horites. 363
Hormisdas (Saint) 364
Horney. 364
Horsley. 364
Hosanna 365
Hosius 365
Hospices, v. *Hopitaux.*
Hospinien 366
Hospital (Michel de l'). . . 366
Hospitaliers (Frères). . . . 374
Hossbach. 374

Hostie, v. *Messe*.
Hotman (François). 374
Hotman (Jean). 380
Hottinger. 382
Houbigant. 386
Houdon. 388
Hroswitha 388
Huber (Marie). 389
Huber (Samuel). 390
Huber (Jean). 390
Hubert (Saint). 391
Hubmaier. 391
Hucbald. 392
Huet (Pierre-Daniel). . . . 393
Huet (François). 394
Hug. 397
Huguenot. 397
Hugues de Grenoble. . . . 401
Hugues de Cluny. 401
Hugues de Saint-Victor. . . 402
Hugues de Boves. 405
Hugues de Saint-Cher . . . 405
Huisseau. 406
Hulsemann. 409
Humanisme. 409
Humbert de Romans. . . . 419
Hume. 420
Humiliés. 422
Humilité. 422
Humphrey. 425
Hundeshagen. 425
Hunnins. 426
Huns (Le christianisme chez les). 427
Hunt 428
Hupfeld. 429
Hur. 429
Hus. 429
Huss et les hussites. 430
Hutcheson, v. *Écossaise* (Philosophie).
Hutten. 436
Hutter (Elie). 441
Hutter (Léonard). 442
Hyacinthe (Saint). 443
Hyde. 443
Hydroparastates 443
Hygin (Saint). 443
Hyménée. 444
Hymnologie, v. *Chant d'église*.
Hypatie. 444
Hyperius 444
Hypostase, v. *Trinité*.
Hypsistariens. 445
Hyrcan, v. *Hircan*.

Ibas. 446
Iconium. 446
Iconoclastes 447
Iconographie, v. *Peinture et Sculpture chrétiennes*.
Idéalisme. 448
Idolâtrie. 453
Idumée. 456
Iéna, v. *Universités allemandes*.
Ignace d'Antioche. 458
Ignace de Constantinople. 466
Ignace de Loyola, v. *Loyola*.
Ignorantins. 466
Iken. 466
Ildefonse (Saint). 467
Ile-de-France. 468
Iles Britanniques, v. *Britanniques* (Iles).
Illation. 478
Illgen. 478
Illuminés. 478
Illyrie. 481
Image de Dieu. 481
Images (chez les Hébreux). 484
Images (Querelle des). . . 486
Iman. 491
Immaculée conception, v. *Conception*.
Immanence. 499
Immersion, v. *Baptême*.
Immortalité. 500
Immortalité de l'âme (chez les Hébreux). 502
Immutabilité. 508
Impanation. 510
Impassibilité 510
Impeccabilité. 510
Imposition des mains. . . . 510
Imputation. 510
Inamissibilité, v. *Grâce*.
Incapacité. 511
Incarnation, v. *Christologie*.
Inceste 511
Inchofer 511
Incompatibilité. 512
Inde (Religions de l'). . . 512
Indépendants, v. *Congrégationalistes*.

Index. 649
Indiction 650
Indiens (Statistique ecclésiastique) 650
Indifférence. 652
Individualisme 653
Indo-Chine 711
Indulgences. 714
Indult. 715
Industrie (chez les Hébreux). 716
Infaillibilité. 718
Infralapsaires, v. *Prédestination.*
Ingres. 719
Innocence. 720
Innocent Ier. 720
Innocent II et Anaclet . . . 720
Innocent III, antipape, v. *Alexandre II.*
Innocent III. 722
Innocent IV. 725
Innocent V 726
Innocent VI 727
Innocent VII. 727
Innocent VIII. 728
Innocent IX. 728
Innocent X. 729
Innocent XI 730
Innocent XII 731
Innocent XIII. 731
Innocents. 731
Inquisiteurs de la foi. . . . 732
Inquisition 735
Inscriptions sémitiques. . . 752
Inspiration, v. *Théopneustie*
Inspirés. 774
Instinct. 779
Intelligence, v. *Raison.*
Intention. 782
Intercession, v. *Prière.*
Interdit. 783
Intérim. 783
Introduction à l'Ecriture Sainte, v. *Isagogique.*
Introït. 783
Intronisation. 784
Intuition, v. *Raison.*
Investiture. 784
Invocation. 790
Ionie. 791
Ipérius. 791

Saint-Germain. — Imprimerie D. Bardin, rue de Paris, 80.



3 2044 048 215 727